

“REGNUM DEI INTRA VOS EST”¹: PARA UMA INTERPRETAÇÃO MUNDANA DO CRISTIANISMO A PARTIR DOS TEXTOS DO JOVEM HEIDEGGER

“REGNUM DEI INTRA VOS EST”: FOR A MUNDAN INTERPRETATION OF CHRISTIANITY FROM THE TEXTS OF THE YOUNG HEIDEGGER

Carlos Arthur Resende²

Resumo: Trata-se de uma tentativa de interpretação existencial da mensagem cristã contida nos Evangelhos Canônicos. Nesse sentido, procura-se de início compreender a noção heideggeriana de *ser-aí* (*Dasein*) em seu local de nascimento: uma leitura dos Evangelhos e das Cartas de Paulo. A partir disso, tem-se em vista que a interpretação do humano como existência articulada temporalmente tem fundamento naquilo que podemos chamar de evento messiânico: mais que um acontecimento escatológico, uma rearticulação temporal fundamental do existir, que convoca para as possibilidades próprias do mundo.

Palavras-chave: Cristianismo. Mundo. Tempo. Existência.

Abstract: It's an attempt at an existential interpretation of the Christian message contained in the Canonical Gospels. In this sense, we try to understand the Heideggerian notion of *being-there* (*Dasein*) in his place of birth: a reading of the Gospels and the Letters of Paul. From this we have in view that the interpretation of the human as temporally articulated existence is based on what we may call a messianic event: more than an eschatological event, a fundamental temporal rearticulation of existence, which summons to the possibilities own of the world.

Keywords: Christianity. World. Time. Existence.

1. À guisa de introdução: o cristão e o mundo

É um lugar-comum muito difundido a concepção segundo a qual o cristianismo, como religião de um Deus transcendente e edificada a partir de doutrinas e dogmas escatológicos e soteriológicos, conduz seus fiéis a uma prática de negação do mundo e das realidades mundanas – aqui entendidas, grosso modo, como as coisas do uso e do consumo humano cotidiano (o amplo conjunto dos artefatos que temos à mão todos os dias e os proveitos que deles se retiram), bem como aquilo que concerne diretamente ao usufruto do nosso corpo. Certamente, a doutrina oficial da Igreja reproduz desde há muito esse discurso “negativo” em relação à condição incontornavelmente mundana de nossa existência, baseando-se geralmente em passagens pouco esclarecidas do Evangelho de João, único no qual dá-se a ocorrência do termo correspondente à palavra

¹ Lc. 17, 21.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), sob orientação pro prof.^a Dr.^a Izabela Aquino Bocayuva. E-mail: ca.rpereira@hotmail.com

“mundo” em grego: *kósmos*. Embora seja citado em duas ocasiões no sentido de “totalidade das coisas criadas” (Jo. 17, 5. 24), a palavra “mundo” tem invariavelmente uma conotação pejorativa: pode indicar tanto o conjunto da humanidade como também tudo aquilo que, por oposição à vida divina, diz respeito à vida humana na terra. Dois exemplos por muitos: quando instado por Pilatos a declarar se é ou não o “Rei dos Judeus”, Jesus lhe diz que seu Reino “não é deste mundo” (Jo. 18, 36)³, caso contrário seus súditos teriam combatido para que ele não fosse entregue; e mesmo antes de sua prisão, Jesus advertira os apóstolos a respeito da perseguição que viriam a sofrer em seu nome: “Se o mundo vos odeia,/ sabeis que, primeiro, me odiou a mim./ Se fôsseis do mundo,/ o mundo amaria o que era seu;/ mas porque não sois do mundo/ e minha escolha vos separou do mundo/, o mundo, por isso, vos odeia” (Jo. 15, 18-19). Sobressai dessas passagens uma concepção de mundo caracterizado como o domínio daquilo que está separado das coisas de Deus, desligado do âmbito do sagrado e, portanto, *contra* o qual há de se voltar aquele que se liga a Deus por meio do Cristo. Uma perspectiva que simplesmente passasse por cima do problema de uma teodiceia – que levasse a sério, portanto, a questão de saber como o mundo criado por Deus é também aquilo que Dele mais se afasta –, uma perspectiva, portanto, que ignorasse isso facilmente, conceberia a comunidade cristã como mero alheamento ao mundo, uma fuga para o interior de uma esfera privada na qual cada um provê os meios necessários para a salvação de sua alma.

Hannah Arendt observou certa vez como o laço que mantinha unidas as primeiras comunidades cristãs – a *caridade* – só era possível, de certa forma, com a supressão (ainda que parcial) do fenômeno do mundo. Pondo em análise o que constitui a esfera pública em geral (aquele âmbito da vida em que “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” [ARENDR, 1989, p. 59]), Arendt compreende o mundo como sendo certo momento constitutivo da esfera pública – mundo esse que, em seu pensamento, não é algo que se identifique sem mais “à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica”, mas antes “tem a ver com o artefato humano, com o produto das mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem” (*Id., ibid.*, p. 62) – uma concepção de mundo na qual ecoa

³ As citações da Bíblia contidas no presente trabalho foram retiradas da *Bíblia de Jerusalém*, que apresenta em português a tradução direta para o português do texto bíblico original (em hebraico, aramaico e grego), além de possuir farto aparato crítico sobre os textos (cf. Referências).

fortemente a noção de *mundo circundante*, que Heidegger toma como o fio condutor da analítica da existência humana levada a cabo em *Ser e Tempo* (1927). Se o cristão deve abandonar o uso e sobretudo o desfrute dos bens mundanos construídos pela mão do homem e, nessa perspectiva, ao menos parcialmente retirar-se da participação na esfera pública – na medida em que a *ação* política, segundo Arendt, pressupõe a durabilidade de um mundo de coisas produzidas pelo *trabalho* – a necessidade de encontrar “um vínculo entre os homens, suficientemente forte para substituir o mundo” passou a ser “a principal tarefa política da antiga filosofia cristã” (*Idem*). Esse vínculo foi, segundo Arendt, a caridade (*ágape, caritas*), que a Patrística retirara das epístolas paulinas, identificando-a como o elemento que cimenta a vida da comunidade cristã, no qual a igreja de Cristo encontrava coesão e os cristãos identificavam-se mutuamente. Essa peculiaridade de se portar como um nexos, isto é, de ser aquilo que estabelece relações que ao mesmo tempo unem e diferenciam cada membro da comunidade cristã, distingue a caridade do amor em sentido lato – e aqui Arendt lembra uma passagem de Agostinho, segundo a qual “Até mesmo os ladrões têm entre si (*inter se*) aquilo que chamam de caridade” (*apud ARENDT, ibid., p. 63*). É nesse ponto que a filósofa ressalta o caráter especificamente *anti-mundano* das relações mediadas pela caridade:

Este surpreendente exemplo do princípio político cristão é, de fato, muito bem escolhido; porque o vínculo da caridade entre as pessoas, embora incapaz de criar uma esfera pública própria, é bem adequado ao princípio fundamental cristão de extraterrenidade, e admiravelmente capaz de guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente situadas fora dele – um grupo de santos ou um grupo de criminosos –, bastando apenas que se conceba que o próprio mundo está condenado, e que toda atividade será nele exercida com a ressalva *quandiu mundus durat* (“enquanto dura o mundo”). (*Idem*).

Se levado às últimas consequências – ou caso não se medite sobre ele suficientemente – o argumento de Arendt reforça a concepção de que o cristão *esforça-se por abandonar o mundo*, na medida em que, ao relacionar-se com os outros através da caridade, suspende a premência cotidiana do artefato que a todo instante nos rodeia e nos requisita. A manualidade (*Zuhandenheit*) dos entes que de imediato se apresentam no interior do mundo (que, segundo Heidegger, é o modo primeiro e mais persistente pelo qual nos deparamos com os entes no interior do mundo⁴), só é tolerada *quandiu*

⁴ “O modo mais próximo da lida não é, como fora demonstrado, o do mero conhecer perceptivo (*vernehmende Erkennen*), mas é antes uma ocupação de caráter utensiliário e manual (*sondern das*

mundus durat – na expectativa, portanto, do fim de todas as coisas mundanas. Resta não questionado, no entanto, o caráter desse *quandiu*, desse “enquanto”, que não suprime nenhuma ocupação com o mundo (posto que pressupõe que o próprio mundo “ainda dura”), mas antes insere em todos os modos de ocupação uma certa *provisoriedade*. As palavras de Paulo em 1Cor.7, 20-23 (“Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus”) parecem apontar no mesmo sentido: o cristão não abandona suas ocupações com o mundo mas, na espera pela *parusia*⁵ do Cristo, suspende na provisoriedade seus modos de ser mundanos: “Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isso. Ao contrário, ainda que pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito de tua condição de escravo. Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é liberto do Senhor. Da mesma forma, aquele que era livre quando foi chamado, é escravo de Cristo”.

Para além da interpretação grosseira – e fartamente utilizada na história das igrejas cristãs – que enxerga nessa passagem a sugestão de um conformismo apático, nossa aposta caminha em um sentido oposto: a existência humana, originariamente mundana, ocupada com seu mundo, é sempre e a cada vez, na espera pelo Cristo, *provisória* – por conseguinte, ela é finitude ou *morte*. Em nosso trabalho compreenderemos por *cristianismo*, mais que uma religião dentre outras, a assunção de um modo de ser determinado pela finitude, no qual a existência humana em nenhum momento foge do mundo ou luta para suprimi-lo; para o cristão, o mundo é constantemente suspenso em um “enquanto”. A espera no messias, o tempo messiânico, é a unidade de realização provisória das ocupações mundanas, nas quais o humano literalmente se “descola” das suas práxis cotidianas, assumindo-as como *possibilidades* ou modos de seu ser.

Sabemos que é precisamente nisso que consiste a noção central do pensamento heideggeriano: o *ser-aí* (*Dasein*), enquanto existência, não é mais que os seus modos de ser a cada vez ocupado com o mundo – sempre e ao mesmo junto às coisas, com os outros e em função de si mesmo. Procuraremos mostrar como a compreensão de Heidegger a propósito da provisoriedade da existência provém de uma interpretação da tradição cristã (não apenas de Kierkegaard, mas também das epístolas paulinas) voltando, de *Ser e Tempo*, para dois textos preparatórios fundamentais: as

hantierende, gebrauchende Besorgen), a qual tem seu próprio ‘conhecimento’” (HEIDEGGER, 1953, p. 67, trad. nossa).

⁵ A palavra grega *parousía*, que significa literalmente “presença”, ganhou *status* de termo técnico nas doutrinas cristãs, passando a significar a segunda vinda de Cristo ao mundo.

Interpretações fenomenológicas de Aristóteles (também conhecidas como “Relatório Natorp”) de 1922, e as aulas sobre *Introdução à fenomenologia da religião*, do semestre de inverno de 1920/21. Essa clarificação da influência cristã no começo do itinerário filosófico de Heidegger permitirá que se coloque a questão da *temporalidade da ação humana* – e de como isso que aqui se denomina vagamente como tempo messiânico é um índice importante de um tipo de ação que, ao suspender o mundo, promove também a sua transformação.

2. Ser como fazer: facticidade e fatualidade

Em um ensaio dedicado à *Filosofia do Hitlerismo*, publicado pela primeira vez em 1934, Lévinas propõe uma interpretação da filosofia contemporânea – mais detidamente, de alguns aspectos fundamentais da filosofia alemã – no intuito de encontrar, no interior da inteligência europeia, os motivos condutores da ideologia totalitária. O texto, segundo acréscimo do próprio autor em um *Post-scriptum*, “procede de uma convicção segundo a qual a fonte da barbárie sangrenta do nacional-socialismo não está em uma anomalia qualquer contingente do raciocínio humano, nem em algum mal-entendido ideológico acidental” (LÉVINAS, 1997, p. 25, trad. nossa). A tentativa de constituição de uma nação baseada nos laços sanguíneos e na pretensão de “pureza” racial, em que a ordem social está organizada integralmente para o trabalho e o Estado identifica-se com a vida de cada cidadão (por isso é *total*) seria, de acordo com Lévinas, uma decorrência dos caminhos escolhidos pela filosofia europeia na crítica, iniciada ainda no século XIX, do pensamento liberal, por um lado, e da tradição cristã, por outro. Cristianismo e liberalismo seriam, para Lévinas, as formas de pensamento nas quais a humanidade europeia alcançou uma *liberação (affranchissement)* da condição humana em relação às determinações do tempo – o passado, sobretudo, que determinaria nossos modos de vida, cultural ou biologicamente (na medida em que já herdamos as tradições em que somos criados, tal como as determinações genéticas que portamos no corpo). O operador fundamental na realização dessa transcendência em relação à nossa realidade temporal, através do qual no homem poderia “se libertar daquilo *que foi*”, é o conceito de *alma*, tal como elaborado séculos a fio pela cristandade ocidental:

Essa liberdade infinita em relação a todo vínculo (*attachement*), pela qual, em suma, nenhum vínculo é definitivo, é a base da noção cristã

de alma. Enquanto permanece a realidade sumamente concreta, exprimindo o fundo último do indivíduo, ela tem a austera pureza de um sopro transcendente. Através das vicissitudes da história real do mundo, o poder da renovação dá à alma como que uma natureza de númeno (*nature nouménale*), ao abrigo dos ataques de um mundo no qual, contudo, o homem concreto está instalado. O paradoxo não é senão aparente. O desprendimento da alma não é uma abstração, mas um poder concreto e positivo de se desligar, de se abstrair (*Id., ibid.*, p. 11, trad. nossa).

Aquilo que, no discurso filosófico-político da modernidade, viria a ser chamado de *razão* pelos iluministas, não seria mais que um desdobramento histórico da noção cristã de alma, a partir da qual o indivíduo adquiria a liberdade de determinar a si próprio, a despeito daquilo que recebe de uma tradição ou mesmo das determinações ancestrais que carrega no corpo. Lévinas afirma, desse modo, que os escritores franceses do século XVIII, “precursores da ideologia democrática e da Declaração dos direitos do homem, confessaram, malgrado seu materialismo, o sentimento de uma razão exorcizando a matéria física, psicológica e social” (*Id., ibid.*, p. 12, trad. nossa). O liberalismo que desemboca no modelo ocidental de democracia seria, na tradição de pensamento europeia, o lugar em que se abriga a herança cristã de uma concepção de liberdade como autonomia do indivíduo em relação à sua história, ao seu tempo.

O ataque a essa herança (que segundo o filósofo, culminou na ascensão do nacional-socialismo) teria sido perpetrado pela filosofia alemã já no século XIX, no desenvolvimento de uma crítica dos fundamentos filosóficos do liberalismo e da moralidade cristã (Marx e Nietzsche são aqui citados explicitamente). Interessa-nos aqui, entretanto, uma citação indireta que Lévinas endereça a Heidegger (sem nomeá-lo), colocando a hermenêutica fenomenológica de *Ser e Tempo* no rol daquelas obras de pensamento que solaparam a concepção cristã do humano no Ocidente europeu: “Uma concepção verdadeiramente oposta à noção europeia de homem não seria possível a menos que a situação a qual ele está pregado (*rivé*) não se acrescentasse a ele, mas constituísse o fundo de seu ser. Exigência paradoxal que a experiência de nosso corpo parece realizar” (*Id., ibid.*, p. 15, trad. nossa). Embora o interesse de Lévinas seja atacar a possibilidade de uma identificação *real* entre o Eu (*le Moi*) e o corpo (ideia que seria a fonte da barbárie totalitária), não importa a forma em que ela se apresente, nessa última frase ele deixa entrever que, para o pensamento heideggeriano, que faz coincidir no homem a essência e a existência – ou seja, pensamento para o qual o humano *é a sua situação* –, cada qual retira sua identidade da concreção fática do modo de ser que leva

a cabo no mundo. Por outros termos: cada qual é aquilo que faz, que realiza; o humano está indissociado das ocupações em que se insere no mundo – assim como não me distingo em momento algum de meu corpo durante a realização de “uma perigosa prova esportiva”, ou quando, “em um exercício arriscado, em que os gestos atingem uma perfeição quase abstrata sob o sopro da morte, todo dualismo entre eu e o corpo deve desaparecer” (*Id., ibid.*, p. 17, trad. nossa).

O exemplo supracitado de Lévinas é importante porque afirma, com razão, que em qualquer desempenho existencial, não só não me distingo de meu corpo, como também estou, de fato, atado à minha situação. Com efeito, existir é, para Heidegger, o *estar lançado* (*Geworfenheit*) do ser-aí em seu “aí”, o que significa: estar a cada vez remetido à abertura (*Erschlossenheit*) de possibilidades do meu ser. Possibilidades que jamais são contingências vazias a serem “preenchidas” segundo o meu arbítrio, mas que *já são* a todo momento realizadas. Somente pode *estar aberto* à possibilidade de ser aquele ente que já sempre se encontra “fechado” em um modo possível, que já está em meio à concreção de uma possibilidade – por conseguinte, que já *decaiu* em uma ocupação junto ao mundo. Ao caráter de estar lançado corresponde uma *decadência* (*Verfallen*) fundamental e singular, que de modo algum “pode ser apreendida como uma ‘queda’ de um ‘estado primordial’ mais puro e elevado”, porque constitui o modo mais imediato e persistente de o ser-aí realizar-se no mundo:

O título [decadência], que não expressa nenhuma avaliação negativa, deve significar: o ser-aí é, primeiramente e o mais das vezes, *junto* ao “mundo” de que se ocupa. Esse empenhar-se junto a... tem, amiúde, o caráter de estar perdido na publicidade do impessoal. De si mesmo, enquanto seu próprio poder-ser-si-mesmo mais próximo, o ser-aí já sempre declinou (*abgefallen*) e decaiu (*verfallen*) no “mundo”. A decadência no “mundo” significa o empenho no ser-um-com-o-outro, na medida em que este é guiado pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade (HEIDEGGER, 1953, p. 175, colchetes e trad. nossos).

O ser-aí que, enquanto abertura de possibilidades, encontra-se lançado a cada vez na determinação de seu ser, sempre também já encontrou essa determinação e a realizou – ainda que sempre também de forma transitiva, provisória. Aberto à coexistência com os outros, o existente tem sempre o horizonte de seus modos possíveis de ser regulado por uma compreensão mediana (ao mesmo tempo que por uma disposição e discurso medianos), niveladora, consabida e que obstrui, de resto, a transparência do ser-aí para o seu próprio caráter de poder-ser. Ainda que o ser do ser-aí

seja sempre algum modo de *fazer* – no sentido de lidar com algo dentro do mundo, franqueado na convivência com os outros e em função de ser a possibilidade que se é (ou se *exerce*) –, ele de saída parece que se encontra *feito*, ou ao menos é assim que ele se apreende no fenômeno da decadência.

Se ser é, em sentido lato, *fazer*, e não me distingo em momento algum da ocupação que exerço existencialmente, a objeção de Lévinas tem sua razão de ser: o ser-*aí* estaria de tal modo imerso no *fato* de ser, que não resta espaço para a liberdade: meu ser coincide com o meu fazer cotidiano, estou a ele pregado e me determino por ele. Seria como dizer que a essência do humano se encontra na operatividade com que desempenha a existência cotidiana, que ser humano significa operosidade, funcionalidade – eu sou a função que exerço, imerso na minha situação, pregado a ela. É provável, inclusive, que essa leitura “funcionalista” de *Ser e Tempo* não tenha sido incomum, considerando a ironia com a qual Heidegger a rechaçou no curso de 1929/30 sobre *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*: “Nunca me ocorreu, porém, querer afirmar e demonstrar, através desta interpretação, que a essência do homem consiste em manusear colher e garfo e andar de trem” (*Id.*, 2003, p. 206).

Uma leitura de viés funcionalista de *Ser e Tempo* não se sustenta somente pelo fato de o mundo circundante (*Umwelt*) – no qual os entes que se apresentam surgem como manuseáveis, como utensílios – ser tomado apenas como o fio condutor da analítica existencial e não coincidir com o mundo enquanto tal (*der Welt als solches*). Também o caráter de “fato” da existência do ser-*aí*, sempre já lançado em um modo de ser, ou o que Heidegger denomina a sua *facticidade* (*Faktizität*), não é jamais um “feito”, um modo no qual o fazer tenha se configurado definitivamente, completamente. Heidegger procura distinguir com clareza o estar a cada vez lançado do ser-*aí* em uma situação e, portanto, decaído no mundo das ocupações, da mera *fatualidade* (*Tatsachlichkeit*) das coisas tomadas como dadas de antemão (*Vorhandenheit*). O ser do ser-*aí* é de tal forma que, a cada fazer como ocupação junto ao mundo, ele desarticula (mesmo sem o saber) o factual da situação em que está imerso, em virtude do caráter permanentemente factível do seu poder-ser. Todo modo de ser assumido na existência é a apropriação de uma impropriedade inicial, quer se desvie dela ou ela se insira irrefletidamente. Essa desarticulação do factual pelo factível, que o ser-*aí* realiza a cada modo de ser, é a linha que separa a sua facticidade da fatualidade de um *factum brutum* (*Id.*, 1953, p. 135), que caracteriza a estabilidade de

realização com que nos deparamos nos demais entes – mesmo sendo essa estabilidade também um modo de compreensão decadente dos entes no interior do mundo.

Isso que aqui denominamos como a desarticulação do factual pelo factível significa, por um lado, que a existência, a cada modo de ser realizado numa ocupação, também dele já se desprende, na medida em que o assume apenas provisoriamente, como possibilidade transitiva de seu ser; e por outro lado, que a apropriação consumada na ocupação com o mundo não tem outro conteúdo que o impróprio, ou seja, o ser-aí não salta por cima das ocupações mundanas para uma atividade “autêntica” ou “privada”, mas toma propriedade de cada modo de ser cotidiano *como não fosse* definitivo, pleno, inteiramente realizado – mas factível, a se fazer.

3. Retorno à vida fática: gregos e cristãos

A investigação sobre os mobilizadores ontológicos da existência humana, que ocupa no pensamento heideggeriano uma intrínseca relação com sua questão fundamental (a questão do ser), possui uma significativa pré-história em relação a *Ser e Tempo*. Já em 1922, Heidegger redige um relatório programático de pesquisa, centrado no assunto de suas investigações de então, intitulado *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles (Indicação da situação hermenêutica)*, conhecido também como “Relatório Natorp” – por ter sido enviado ao filósofo Paul Natorp para avaliação, a pretexto da pretensão de Heidegger em pleitear uma vaga de professor extraordinário em Marburg e Göttingen. O escrito possui um extenso preâmbulo sobre a natureza da investigação filosófica, que redefine o posicionamento do jovem Heidegger em relação à fenomenologia de Husserl: a consciência intencional ganha corpo como o *cuidado* da vida fática, que é essencialmente histórica – e nesse ponto Heidegger coloca em discussão a hermenêutica histórica de Dilthey com a fenomenologia dos atos intencionais de seu mestre. O que nos interessa aqui, entretanto (embora não dissociado disso) é como surgem, nesse texto, termos e análises importantes que serão retomados na obra de 1927.

Uma das linhas mestras do texto é a tentativa de instalação de um ponto de partida não-teorético para a Filosofia, isto é, conquistar um ponto de vista interpretativo no qual a Filosofia se revele não como espécie de contemplação de uma realidade objetivamente dada, revelada por detrás de suas aparências transitórias, mas como uma articulação concreta da própria vida – que antes se aprofunda em si mesma mediante a

atividade filosófica, do que se aparta de si em direção a um ponto de vista “ideal” da realidade. Logo nas primeiras páginas do texto Heidegger anuncia a compreensão da atividade filosófica como uma hermenêutica fenomenológica da facticidade do ser-aí:

O objeto da investigação filosófica é o *ser-aí humano* enquanto questionado sobre seu caráter de ser (*Seinscharakter*). Essa direção fundamental da pergunta filosófica não é posta nem prescrita externamente ao objeto interrogado, à vida fática, mas antes é para se compreender como a apreensão explícita de uma mobilidade fundamental (*Grundbewegtheit*) da vida fática mesma, a qual é *de tal* modo que na temporalização concreta de seu ser, ela se preocupa com o seu ser, também ali onde ela passa ao largo de si mesma (*Id.*, 2005, p. 349, trad. nossa).

A filosofia ocupa-se de conquistar uma *interpretação suficiente* para a existência humana concreta. Essa interpretação, no entanto, é realizada pelo próprio ente que se pretende interpretado: a existência humana, o ser-aí. Somente uma interpretação suficiente do ser-aí, no qual instala-se a cada vez uma compreensão de ser (vale dizer: *no qual o ser temporaliza-se*), pode reabrir o caminho para a colocação adequada da pergunta pelo sentido do ser. Essa determinação da filosofia não é, portanto, colocada “externamente”, mas provém do modo de ser do ente que é ao mesmo tempo “sujeito” e “objeto” da investigação filosófica. O genitivo da expressão *hermenêutica da facticidade* é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo: a vida fática é quem realiza a interpretação de si mesma – não apenas na atividade filosófica, mas a cada momento da existência. O que dá a especificidade da interpretação filosófica está no modo como ela desobstrui o acesso da vida fática a uma compreensão de si mesma, mediante a destruição dos preconceitos que, legados historicamente, constituem a sua situação de saída na existência cotidiana – aquilo que *Ser e Tempo* denominará como decadência.

A necessidade dessa desobstrução justifica, no âmbito de uma investigação filosófica, o retorno à pontos fundamentais da tradição filosófica. Isso porque a própria conceitualidade na qual a Filosofia se move previamente, a todo momento em que tenta realizar-se, já é acessada pelo filósofo juntamente com as interpretações da tradição, o que produz um encurtamento na compreensão dos conceitos fundamentais. Clarificar a situação da existência *presente* é, por isso mesmo, a hermenêutica dos termos-chave legados pela tradição filosófica – *não* no sentido de criar uma compreensão linear e causal, que depreenda na história da filosofia as interpretações que conduziram a um “estado de coisas” atual, mas antes a crítica aos momentos constituintes da tradição com

vistas à liberação das possibilidades próprias do presente. Esse é o sentido de uma compreensão própria da história da Filosofia, pois se trata de “compreender radicalmente o que cada investigação filosófica passada colocou em *sua* situação e *para* ela, em meio à sua inquietação fundamental (*Grundbekümmernis*); *compreender* não significa apenas apreender um conhecimento constatado, mas sim o *repetir* originariamente o que é compreendido no sentido da situação própria e para ela” (HEIDEGGER, 2005, p. 350, trad. nossa). O filósofo não recolhe, portanto, os restos mortos da tradição, quer para restaurar-lhes o “sistema” (e assim compor algo como um “museu das ideias”), quer para contrapor-lhes um modelo de pensamento mais “atual”. Ele entra em luta com a tradição justamente porque essa *permanece presente*, restringindo as possibilidades de compreensão da sua situação fática. É escusado dizer que o pensador “vai” à tradição de alguma forma: ele sempre já está na tradição e com ela se mede. “A crítica da história” – escreve Heidegger (*Id., ibid.*, p. 350-1, trad. nossa) – “é sempre e somente crítica do presente. (...) A história não é negada porque seja ‘falsa’, mas porque ainda permanece atuante no presente, sem que ainda possa ser um presente apropriado autenticamente”.

Nessa retomada da tradição que permanece presente, Aristóteles cumpre um papel importante, considerando que Heidegger compreende que grande parte da conceitualidade filosófica de seu tempo provém do Estagirita, embora a compreensão de sua obra seja a cada vez encurtada pela tradição de comentários e interpretações que se formou em torno dela. Isso é pra Heidegger uma indicação importante de que os textos aristotélicos contém, na medida em que a tradição os legou de maneira determinante para nós (mesmo que sob seus preconceitos), uma chave de compreensão da vida presente, a vida fática: “Os textos de Aristóteles” – escreve Günter Figal (2016, p. 27) – “são aqueles textos transmitidos do passado, em cuja interpretação o próprio filosofar do presente pode se compreender como articulação da vida”.

Embora o questionamento deva retomar Aristóteles para articular uma compreensão própria da vida fática, Heidegger reconhece que a noção mesma de *vida*, que desempenha um papel importante nesse momento de seu pensamento, além de abrigar uma polissemia irreduzível, provém não apenas de uma fonte grega, mas também de uma fonte *cristã* igualmente originária: “(...) o termo *zōé, vita*, significa um fenômeno fundamental no qual está centrada a interpretação grega, veterotestamentária, neotestamentária-cristã e grego-cristã do ser-aí humano” (HEIDEGGER, 2005, p. 352, trad. nossa). Ainda que o próprio pensamento desenvolvido em torno ao cristianismo

tenha também herdado (tanto na Patrística quanto na Escolástica) conceitos tomados do neoplatonismo e de Aristóteles, Heidegger dá a entender que há determinada conceitualidade cristã, sobretudo a “ideia cristã de homem e do ser-aí humano” (*Id., ibid.*, p. 368, trad. nossa) que determina co-originariamente a filosofia atual, juntamente com os conceitos hauridos pela ética grega. A hermenêutica da vida fática necessita, portanto, não somente de um retorno a Aristóteles, mas também de um retorno ao cristianismo – no sentido específico de retomar determinada experiência do *viver* que constitui a facticidade.

4. A provisoriedade da vida: “como não...”

É nesse ponto que a leitura deve recuar para as primeiras aulas de Heidegger em Freiburg, no semestre de inverno de 1920/21, intituladas *Introdução à fenomenologia da religião*. O texto da preleção encontra-se dividido em duas partes: a primeira, de caráter metodológico, esboça as linhas diretrizes da interpretação fenomenológica do fenômeno religioso, traz os termos-chave a serem aplicados nessa interpretação e a discussão com outras correntes da Filosofia da Religião. A segunda parte (que nos interessa mais detidamente) realiza a interpretação fenomenológica da facticidade da vida cristã, a partir da leitura de algumas cartas de Paulo. A despeito do que possa parecer uma escolha arbitrária de Heidegger (ou um assunto de menor relevância), cabe ressaltar que a escolha dos textos de Paulo para a hermenêutica da facticidade cristã não é aleatória: não somente são esses os textos mais antigos do Novo Testamento, mas também (e por causa disso) constituem a indicação mais viva do modo de vida cristão, formador de uma tradição que mesmo os evangelhos devem ter aproveitado tardiamente.⁶ É a experiência de vida da comunidade cristã primitiva que interessa a Heidegger, na medida em que ele possa ali encontrar, através do testemunho de Paulo, aquilo que Otto Pöggeler chamou de “uma experiência efetiva e histórica, uma experiência da vida na sua efetividade, porque ela vê a estrutura dominante da vida no sentido do cumprimento, não no sentido do conteúdo” (PÖGGELER, 2001, p. 40). Poder esclarecer essa indicação, segundo a qual a vida cristã vê a “estrutura dominante”

⁶ É essa também a opinião de Gianni Vattimo, em um breve ensaio sobre “O Futuro da Religião”: “Uma das razões pelas quais Heidegger optou por comentar em seu curso dedicado à fenomenologia da religião (1920/1921), as Cartas aos Tessalonicenses, é porque são os mais antigos textos neotestamentários, muito mais antigos que os evangelhos. Isto não significa muito, senão que mesmo os evangelhos (aqueles que nós consideramos escritura que não se pode mudar) são já relatórios escritos de ensinamentos transmitidos oralmente na comunidade cristã” (VATTIMO, 2016, p. 78).

da vida como um todo porque dela tem experiência “no sentido do cumprimento, não no sentido do conteúdo”, é decisivo para que se possa compreender não só como Heidegger derivou caracteres importantes da sua noção de ser-aí da hermenêutica paulina, como também para que se tenha em vista a relação fundamental que o cristão mantém com o mundo.

Após uma introdução a respeito da “posição fundamental” de Paulo, extraída da interpretação da Epístola aos Gálatas, Heidegger passa à leitura da Primeira e Segunda Epístolas aos Tessalonicenses, no qual o modo de vida cristão é compreendido no horizonte da parusia do Cristo: nos termos de Paulo, como *douleúein* (servir ao Cristo) e *anaménein* (esperar a parusia). Estar a serviço do messias e aguardar a parusia, que se apresentará surpreendentemente, “como ladrão noturno” – esse é o modo de ser que caracteriza a experiência cristã de vida. O que isso significa, entretanto, não é tão claro. Em nenhum momento Paulo afirma *quando* ocorrerá a parusia, e mesmo rechaça qualquer especulação a respeito; apenas ressalta seu caráter iminente: “No tocante ao tempo e ao instante (*perì tōn chrónōn kai tōn kairōns*), meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno” (1 Ts. 5, 1-2). À indicativa do completo esvaziamento de uma determinação cronológica objetiva para a presença do messias, os próprios tessalonicenses responderam com o ócio e o abandono de suas funções na comunidade, pelo que foram repreendidos por Paulo na segunda epístola (cf.: 2 Ts. 3, 6ss). O que o apóstolo parece querer indicar é que o evento messiânico da presença do Cristo é um fenômeno para o qual concorre determinada atitude do cristão no mundo – ou que só se realiza mediante essa atitude, na qual se permanece em vigília e sobriamente (1 Ts. 5, 6). Com efeito, é nessa direção que Heidegger lê a espera pela parusia nas epístolas aos Tessalonicenses:

Pelo modo como a *parousía* se apresenta em minha vida, remete ela à realização da vida mesma. O sentido do “quando”, isto é, do tempo no qual Cristo vive, possui um caráter especial. Anteriormente nós o caracterizamos de modo formal: “a religiosidade cristã vive a temporalidade”. É um tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos etc. Mediante um conceito de tempo objetivo é impossível atingir essa temporalidade. De modo algum o “quando” [*Wann*] é apreensível objetivamente (HEIDEGGER, 2010, p. 92).

Se o “quando” do evento messiânico não é objetivamente constatável, e a sua realização (correlativamente a isso) diz respeito à realização da minha própria vida,

cabe perguntar que modo de vida é esse no qual realiza-se o messias, para que se possa compreender o que efetivamente significa a parusia.

Voltemos nossa atenção para a já citada passagem de 1 Cor.7, 17ss. Nesse trecho Paulo diz claramente que cada qual deve permanecer na condição em que se encontrava quando vier a ser chamado pelo Cristo. O cristão não é caracterizado pelo abandono de todo modo de ser mundano, pela tentativa de desprendimento em relação aos vínculos existenciais que o atam à situação a cada vez presente. Antes, as distinções entre os múltiplos modos possíveis de ser faticamente no mundo que se tornam, em certa medida, irrelevantes – como a distinção carnal entre judeus e gentios (marcada pela circuncisão): “Foi alguém chamado à fé quando circunciso? Não procure dissimular sua circuncisão. Foi alguém incircunciso chamado à fé? Não se faça circuncisar. A circuncisão nada é. A incircuncisão nada é.” (1 Cor.7, 18-19). Não há um modo de ser *especificamente* cristão no mundo; ao contrário, mais parece que o evento messiânico, pelo qual assume-se uma experiência cristã de vida é, na verdade, certa *qualidade* inserida em qualquer modo de concreção fática de nossa existência no mundo. E o que caracteriza essa mudança *qualitativa*? Paulo responde nos versículos seguintes:

Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto, “contraíu-se” (*kairós synestalménos*). Resta, pois, que aqueles que têm esposas, sejam *como não* (*hōs mē*) as tivessem; aqueles que choram, *como não* chorassem; aqueles que se regozijam, *como não* se regozijassem; aqueles que compram, *como não* possuíssem; aqueles que usam deste mundo, *como* de fato *não* usassem. Pois passa a figura deste mundo (1 Cor.7, 29-31).

Para cada modo de ser concretizado na existência, o cristão insere um *como não* – de sorte que ele não abandona nenhum fazer, nenhuma lida, nenhuma relação com o mundo, mas atravessa esse modo de ser na modalidade de um “por enquanto”, de uma provisoriedade: *ser* a cada vez *como não* fosses (este ou aquele modo de ser determinado). O sentido da realização cristã da vida é que, a cada modo de ser que o humano é e realiza, ele já está dissociado de si mesmo, desconexo de sua própria realização, como não coincidissem integralmente com ela. Insinua-se aqui uma sutil distinção entre a realização ôntica de uma possibilidade de ser e a estrutura ontológica de uma abertura permanente ao poder-ser – algo que Heidegger colocará mais tarde, em *Ser e Tempo*, nos termos da relação (e contradição) entre *existenciário* (*existenzielle*) e *existencial* (*existenziale*).

A leitura que Heidegger faz dessa passagem, no §31 da preleção, indica precisamente essa desconexão presente na existência entre seu modo de ser realizado e seu permanente estar-aberto ao possível:

O que se modifica não é o sentido referencial e muito menos ainda o seu conteúdo. Portanto: o cristão não sai do mundo. (...) É indiferente em qual significado circumundano ele se encontra. O escravo, enquanto cristão, está livre de toda atadura, embora o livre, enquanto cristão, se converta em escravo diante de Deus (o *génésthai* é um *douléuein* diante de Deus). Essas direções de sentido conduzem ao mundo circundante, ao chamamento e àquilo que se é (mundo próprio), não determinam de maneira alguma a facticidade do cristão. Contudo, estão aí, serão mantidas e realmente apropriadas. A significância do mundo circundante se transformará em bens temporais mediante o ter-se-tornado. O sentido da facticidade nessa direção define-se como temporalidade (HEIDEGGER, 2010, p. 106-07)

Nesse trecho, Heidegger desdobra todas as implicações existenciais do tornar-se cristão: o cristianismo, o evento messiânico afigurado em Cristo, produz-se na inserção de uma provisoriade fundamental na existência (o *como não* paulino) que, ao desconectar a concretude de meu modo de ser realizado da virtualidade de minha abertura ao poder-ser, torna indiferentes os muitos modos de ser-no-mundo, do ponto de vista da possibilidade de *se apropriar deles*. É justamente a desarticulação a cada vez presente em meu ser entre realidade e virtualidade (o que caracteriza o ser-aí como *possibilidade*) que permite a apropriação de uma situação dada, ou seja, que a existência rearticule a significância mundana em que se encontra (como dado legado de sua história) e dela se aproprie. Em um seminário a respeito da Carta aos Romanos, o filósofo Giorgio Agamben observou corretamente que: “É através de uma interpretação do *hōs mē* paulino que Heidegger parece elaborar, pela primeira vez, a ideia de uma apropriação do impróprio como caráter decisivo da existência humana. O modo de vida cristão não é determinado, de fato, pelas relações mundanas e pelo seu conteúdo, mas pelo modo como elas são vividas e – apenas dessa maneira – apropriadas na impropriedade mesma” (AGAMBEN, 2016, p. 48).

O mundo circundante do cristão, isto é, o conjunto referencial de utensílios a cada vez acessado imediatamente na ocupação, converte-se, segundo Heidegger, a partir do “tornar-se cristão” (*génésthai*) em “bens temporais”. Embora a expressão “temporal” tenha adquirido conotação pejorativa na dogmática das igrejas cristãs (no sentido exclusivo de “efêmero” e por isso desprovido de valor em si, por estar afastado da

eternidade de Deus), há que se entender esse termo conectado à *temporalidade* que caracteriza a ocupação com o mundo – algo que Heidegger analisa em pormenor na primeira seção do §69 de *Ser e Tempo*. A ocupação com o mundo nunca se dá a partir de um ente tomado isoladamente como um utensílio, concebido como um meio para um fim visado teoricamente; antes, a circunvisão (*Umsicht*) que guia a ocupação segue as referências de uma totalidade utensiliar (*Zeugganze*) já instalada num horizonte aberto de possibilidades de ser do ser-aí. Todo ser junto a... (*Sein bei...*) numa ocupação circunvisiva e descobridora dos utensílios tem o caráter de “deixar e fazer em conjunto” (*Bewendenlassen*) que compreende uma conjuntura (*Bewandtnis*). A conjuntura de um horizonte de possibilidades, com seu respectivo todo utensiliar, é a cada vez descoberto na atualização de um *aguardar* (*Gewärtigen*):

No mais simples manuseio de um utensílio situa-se o deixar e fazer em conjunto. O respectivo estar junto (*Wobei*) tem o caráter de para quê (*Wozu*); na visada sobre o utensílio é que este pode ser utilizado em seu respectivo uso. Compreender o para quê, isto é, o estar junto da conjuntura, tem a estrutura temporal do aguardar. Aguardando o para quê, a ocupação pode, ao mesmo tempo, retornar para algo junto do qual possui uma conjuntura. O *aguardar* do estar junto, sendo um só com o *reter* do estar com (*Womit*) da conjuntura, possibilita, em sua unidade ekstática, uma específica atualização manual do utensílio (HEIDEGGER, 1953, p. 353, trad. nossa)

Na ocupação, o ser-aí *aguarda* a cada vez pela unidade de realização de sua possibilidade de ser junto ao mundo – a instalação de seu entorno, de seu mundo circundante. Esse aguardar não é, no entanto, nenhuma espera ociosa, pois está presente a cada vez que o ser-aí, empenhado em uma ocupação, atualiza a presença dos utensílios em uma conjuntura. Conjuntamente com o aguardar, a cada ocupação dá-se, no deixar e fazer em conjunto, um *esquecer* (*Vergessen*) específico – para que possa lançar-se na ocupação junto ao mundo, o ser-aí deve, por assim dizer, esquecer-se de si mesmo. Esquecer-se de si e aguardar a atualização a cada vez presente da rede de significações do mundo circundante constituem a temporalidade específica da ocupação.

Ora, é exatamente essa conjunção entre aguardar e esquecer que também propicia a dispersão do ser-aí no mundo das ocupações, ou seja, a sua *decadência* intrínseca: “A atualização que aguarda e retém constitui a familiaridade segundo a qual o ser-aí, enquanto ser-um-com-o-outro no mundo circundante público, se ‘reconhece’” (*Id., ibid.*, p. 354, trad. nossa). A existência que se ocupa com o mundo está dispersa na

publicidade de seu mundo circundante (que é também um mundo compartilhado), porque a temporalidade da ocupação, ao aguardar a cada vez a presença da teia de remissões na conjuntura, esquece de “si” mesma. O ente intramundano, que se apresenta na ocupação como utensílio, é “temporal” num sentido específico: vem a ser o ente que é mediante a temporalidade que caracteriza a ocupação. Retornando ao texto sobre fenomenologia da religião, pode-se interpretar a passagem antes citada da seguinte forma: o tornar-se cristão é uma relação com a temporalidade da existência na qual, suspendendo as ocupações mundanas na provisoriedade de um “por enquanto”, os entes intramundanos (que se apresentam à nossa mão como utensílios para a ocupação) podem ser visualizados na temporalidade que os constitui – e que conduz à dispersão irrefletida no mundo – e, a partir disso, serem reapropriados.

A objeção dogmática ao mundo e a seus “bens temporais” pode não ser mais que uma meia compreensão da temporalidade da ocupação e da dispersão no mundo que se lhe segue – a qual o cristão busca, mais que abandoná-la, apropriar-se dela, desarticulando temporalmente a efetividade da realização, da virtualidade da possibilidade. Que o próprio Cristo tenha dito no Sermão sobre a Montanha que não se havia de preocupar o homem quanto ao que comer ou vestir, e que se tratava, portanto, de buscar primeiro o Reino de Deus que tudo o mais lhe seria acrescentado (Mt. 6, 25-33), não se contradiz com a ideia de que o cristão *não* abandona o mundo – lembrando-se sempre que “o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc. 17, 21), como dissera Cristo aos fariseus. Se pudermos compreender, como escreve Gianni Vattimo (2016, p. 70), que “‘Regnum dei intra vos est’ poderia muito bem querer dizer que a vida eterna na Graça é algo que se experimenta aqui e agora”, e com todo o exposto até aqui, o sentido da parusia do messias para o cristão pode ser melhor compreendido. Não está em jogo uma “segunda vinda” do messias “em carne e osso”: o evento messiânico é, na verdade, a possibilitação de uma reapropriação de nossos modos de ser-no-mundo, no qual ganhamos a propriedade do uso, do trato com o mundo. O Cristo vem a cada vez que a existência suspende o mundo em um “por enquanto”, a teia de significações das relações cotidianas é refeita e o humano, de saída sempre desapropriado de si mesmo e de seu mundo, torna a apropriar-se dele. O tempo dessa vinda não possui um “quando” determinado, porque se apresenta sempre em um instante (*kairós*) que resta e em que é possível tomar propriedade de um modo de ser: por isso, para o cristão, “o tempo se contraiu”, como escreve Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios. O cristão vive na

iminência do evento messiânico, a todo instante possível de se realizar – e que mesmo já se realizou, como observa Agamben em outra passagem de seu seminário:

O messias já chegou, o evento messiânico já aconteceu, mas a sua presença contém no seu interior um outro tempo, que distende a *parousía*, não para diferi-la, mas, ao contrário, para torná-la apreensível. Por isso todo instante pode ser, nas palavras de Benjamin, a “pequena porta pela qual entra o messias”. O messias desde sempre faz o seu tempo – isto é, ao mesmo tempo, torna seu o tempo e o conclui (AGAMBEN, 2016, p. 89)

5. Cristianismo para além da religião

Do que foi discutido até agora não se pode concluir, apressadamente, que a filosofia em geral (e o pensamento heideggeriano em particular) cumpra um papel tutelar em relação à teologia cristã ou à vida na fé. Se a filosofia é, de fato, uma articulação fundamental da vida na qual essa converte-se em questão de si mesma (segundo seus fundamentos ontológicos), a filosofia não age em virtude da fé nem sequer precisa do fenômeno religioso para realizar-se. A respeito disso Heidegger é enfático já no texto de 1922 sobre Aristóteles, ao afirmar que a filosofia, à medida que pretenda “trazer à vista e ao alcance da mão (*in Sicht und Griff zu bringen*) a vida fática em suas possibilidades de ser decisivas” (o que significa “colocar a vida fática, a partir de si mesma e sobre si mesma, em suas próprias possibilidades fáticas”), deva ser *fundamentalmente ateia* (HEIDEGGER, 2005, p. 363, trad. nossa). Em uma nota de rodapé a essa passagem, Heidegger a esclarece: a filosofia é, em seu fundamento, “ateia”, “não no sentido de uma teoria como o materialismo ou similares”, mas antes:

Cada filosofia, que compreende em si mesma o que ela é, deve saber, precisamente enquanto um ‘como’ (*Wie*) fático da interpretação da vida e quando ela possui uma ‘noção’ de Deus, que o re-esgarçamento (*Zurückreißen*) da vida que ela leva a cabo é, religiosamente falando, *um erguer a mão contra Deus (eine Handaufhebung gegen Gott)*. Mas somente assim ela está honestamente, i.é., conforme a possibilidade que, como tal, é-lhe acessível, ante Deus; ateístico diz aqui: manter-se livre da preocupação sedutora de debater unicamente sobre religiosidade (*Id., ibid.*, n. 54, grifo e trad. nossos).

As relações que a filosofia entretém com o fenômeno religioso são mais sutis e difíceis de determinar do que se supõe. Se por um lado, a filosofia não precisa da religião – e mesmo em alguma medida se *opõe* a ela –, por outro, nada disso significa

que a filosofia se esforça sempre por demonstrar a inexistência de Deus ou afirmar sem mais a caducidade da religião. Sendo a filosofia, fundamentalmente, uma forma de vida na qual a própria vida movimenta-se no horizonte de uma destruição (e reconquista) de seus pressupostos ontológicos, ela está em contradição irreconciliável com a vida na fé, forma de vida que se movimenta no horizonte de um pressuposto inamovível (o divino)⁷. Por esse motivo a filosofia, consciente de si e de suas possibilidades próprias, é, no dizer de Heidegger, um “erguer a mão contra Deus”: “Erguer a mão” – escreve Günter Figal (2016, p. 44) – “é um modo de manifestar o seu voto em uma eleição. Não obstante, quem se decide ‘levantando a mão’ pela filosofia, vota contra Deus. Para a seriedade e unidade de uma vida conduzida pela fé, a vida filosófica é uma possibilidade estrita”. E, no entanto, a filosofia não dá às costas simplesmente a Deus e a religião. Que relação mantém a filosofia com a vida na fé e a teologia?

Essa é a pergunta que Heidegger se coloca em uma conferência pronunciada no ano da publicação de *Ser e Tempo* (1927), sobre *Fenomenologia e Teologia*. Partindo de uma caracterização da teologia cristã como “ciência positiva” – que conquista o seu *positum*, o dado positivo sobre o qual trabalha, no fenômeno da fé em Cristo, da cristicidade – Heidegger procura delimitar o modo como a filosofia relaciona-se, especificamente, com a ciência teológica. Diferentemente das outras ciências positivas (como a física), cujos conceitos fundamentais são fornecidos pela filosofia (logo, a filosofia *funda* a região do ente no qual desenvolve-se a física), a teologia recebe da filosofia uma *correção* dos conceitos ontológicos (existenciais, portanto *pré-cristãos*) absorvidos pela teologia, à guisa de indicação formal: “*De acordo com isso, a ontologia serve apenas como um corretivo do conteúdo ôntico e, em verdade, pré-cristão dos conceitos fundamentais*” (*Id.*, 2008, p. 75). Na medida em que é uma articulação possível da vida, a filosofia labora em um elemento comum com a fé: a própria vida. As conquistas interpretativas da filosofia podem servir de indicação formal para a ciência da fé, na medida em que abrem caminho a uma compreensão mais transparente da existência a respeito de si mesma. A fé cristã, por sua vez, é também um modo como a existência em geral (ou simplesmente pré-cristã) interpreta-se a si mesma: “(...) a existência pré-cristã, isto é, não-crente, do ser-aí é suspensa no acontecimento cristão, enquanto renascimento. Subsumida não significa colocada de lado, mas elevada na

⁷ Acreditamos ser nesse sentido que Heidegger afirmará mais tarde, no curso do semestre de verão de 1935 sobre *Introdução à Metafísica* e em outros escritos, que “Uma ‘filosofia cristã’ é um ferro de madeira e uma incompreensão” (HEIDEGGER, 1999, p 38).

direção e para o interior da nova criação, nela mantida e conservada. Na fé, quem sabe, possamos dizer que a existência pré-cristã é superada de modo ôntico-existenciário” (*Id., ibid.*, p. 73). O modo de ser cristão é aquele no qual está implicada a existência não-cristã como subsumida: está suspensa, mas não suprimida. Isso significa dizer, para Heidegger, que o evento messiânico produz uma modificação ôntico-existenciária: altera o modo de concreção das possibilidades de ser da existência – a *dívida* (*Schuld*), existencialmente originária, pode ser concretizada como *pecado* (“[...] o pecado só se revela na fé, e é só o crente que pode existir faticamente como pecador”. [*Id., ibid.*, p. 74]). Arriscamo-nos ir além e afirmar: *o evento messiânico produz uma modificação também ontológico-existencial*, na medida em que ele é um deslocamento e uma suspensão das concreções ôntico-existenciárias da existência – isto é, na medida em que ele suspende o mundo em um tempo que resta, em um “por enquanto”. É mediante o evento messiânico que a concreção fática, sendo suspensa, está desconectada do poder-ser (ainda que implicada nele). Se no evento messiânico, portanto, a existência a cada vez desarticula suas concreções factuais para delas se reapropriar, a parusia não é um evento historiológico (não possui um “quando” objetivamente determinável, como escreveu Heidegger), mas é *o próprio acontecimento histórico da existência*, a fissura que o instante cairológico instaura no tempo “que passa”, isto é, na interpretação cronológica do tempo.

Em um fragmento de Walter Benjamin, publicado postumamente e que Adorno atribui à fase final de seu pensamento, o evento messiânico é, de maneira próxima ao que aqui tentamos compreender, aproximado do conteúdo do tempo histórico. Logo no primeiro parágrafo do texto, que se cinge a pouco mais de uma lauda, Benjamin escreve:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objectivo. De um ponto de vista histórico, ele não é objectivo (*Ziel*) mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. O grande mérito de *O Espírito da Utopia* de Ernst Bloch, foi o de ter negado firmemente o significado político da teocracia (BENJAMIN, 2012, p. 23).

O sentido concreto da distinção aqui apresentada por Benjamin entre objetivo (*Ziel*) e termo (*Ende*) alberga a distinção entre duas interpretações do tempo, como sucessão linear de eventos e como instante de realização de todo e qualquer evento. Dessa maneira, a realidade do “Reino de Deus”, produto da presença messiânica, não é o ponto terminal de uma sucessão cronológica (uma *escatologia*, portanto), mas a consumação, produzida pelo messias, de um evento histórico – o que quer dizer: a apropriação de uma possibilidade de ser no mundo, no qual se desloca radicalmente o horizonte de significados que compreende esse mundo, e do qual sempre partimos previamente. A ausência de uma escatologia no tempo messiânico (que é sempre um *tempo do agora*, ou seja, um instante a cada vez possível) esvazia as pretensões políticas de uma teocracia: se, por um lado, o cristão jamais abandona o mundo, por outro a sua presença no mundo não é da ordem de um controle político da ordem social e dos objetivos da realidade mundana (a “ordem do profano”, no dizer de Benjamin). A inserção cada vez mais incisiva de líderes religiosos (em sua maioria, ligados às igrejas neo-pentecostais) no poder público brasileiro, majoritariamente com representantes eleitos no poder legislativo⁸, configura-se, do ponto de vista do messiânico, como a mais obstinada *negação do Cristo*: se o messias é a própria possibilidade de assumir a liberdade de nosso ser-no-mundo, liberando também o mundo para que dure na provisoriamente de um “enquanto” (o instante do tempo cairológico), o cristão *cuida* do mundo *como não* pertencesse a ele – fora da vacuidade de um desprendimento para além do mundo, como também da sanha de domínio sobre o mundo, de instituição do Reino de Deus como poder político comum. O Reino de Deus não é nem determinado domínio além-morte, em que vivem eternamente os justos, tampouco a ordem do profano subjugada teocraticamente. A presença messiânica não produz um estado de coisas definitivo para a condição humana – antes desestabiliza qualquer consistência relacional com o mundo, abrindo-lhe a possibilidade de uma transformação radical de seu horizonte compreensivo. É possível, portanto, apreender o cristianismo como algo mais que religião e culto – como *forma de vida* determinada por uma temporalidade que suspende o mundo das ocupações no domínio do possível; que abre ao humano, portanto, um modo de ação *criadora*, em que não se aprisiona nem se abandona o mundo.

⁸ Segundo o site da Câmara dos Deputados Federais (<http://www.camara.leg.br/internet/deputado/frente-Detalhe.asp?id=53658> – acessado em 12/03/2017, às 21hs45min), a “Frente Parlamentar Evangélica” (também conhecida como “bancada evangélica”) conta na atual magistratura com 119 deputados, o que equivale a aproximadamente 23,19% da totalidade dos deputados federais brasileiros.

Referências

- AGAMBEN, G. *O Tempo que Resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- BENJAMIN, W. Fragmento Teológico-Político. In: *O Anjo da História*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BÍBLIA, Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2010.
- FIGAL, G. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Vinícius Lopes, rev. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- LÉVINAS, E. *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlerisme*. Paris: Payot & Rivages, 1997.
- HEIDEGGER, M. Introdução à fenomenologia da religião. In: *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. Phänomenologisch Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutisch Situation) In: *Gesamtausgabe 62*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2005.
- _____. *Sein und Zeit*. 7.ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1953.
- _____. Fenomenologia e Teologia. In: *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein, rev. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- PÖGGELER, O. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- VATTIMO, G. *Adeus à Verdade*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.

Recebido em: 03/08/2018
Aprovado em: 16/08/2018