

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE GRADUAÇÃO
CURSO DE FILOSOFIA

JOSIANE APARECIDA GONÇALVES

**DA EXISTÊNCIA FÁCTICA DO SER CRISTÃO À NOÇÃO DE CUIDADO:
UM ESTUDO SOBRE O JOVEM HEIDEGGER**

SÃO LEOPOLDO

2018

Josiane Aparecida Gonçalves

DA EXISTÊNCIA FÁCTICA DO SER CRISTÃO À NOÇÃO DE CUIDADO:

Um estudo sobre o jovem Heidegger

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial para
obtenção do título de Licenciado em
Filosofia, pelo Curso de Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls

São Leopoldo

2018

Dedico esta pesquisa à minha amada avó.

AGRADECIMENTOS

Ao Tempo, que me ensinou que tudo acontece na hora certa e mostrou-me ser um grande mestre.

À Universidade do Vale do Rio dos Sinos, seu corpo docente, direção e administração que oportunizaram, através de constante estímulo para vencer os obstáculos da vida acadêmica e uma infraestrutura impecável, que eu tivesse todas as ferramentas necessárias para realizar este trabalho.

Ao coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia, prof. Clóvis Gedrat, pelo carinho e atenção dedicados a mim.

Ao meu orientador e amigo, prof. Alvaro Valls, que através de seu exemplo de paixão pelo conhecimento, foi e sempre será minha grande inspiração como filósofo e ser humano.

À minha grande amiga, Priscila Kuplich, que esteve comigo em todos os momentos, me incentivando e colaborando para que eu pudesse realizar este trabalho com a dedicação da qual ele exigia.

Aos meus grandes amigos Silvana Onofre e Renato Roth pela amizade e conversas, além do carinho com que sempre me trataram.

Aos meus colegas acadêmicos que sempre demonstraram entusiasmo e paciência com meus questionamentos.

Aos demais que direta ou indiretamente participaram da minha formação, o meu muito obrigada.

Fábula de Higino

“Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma ideia inspirada. Tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele.

O que Júpiter fez de bom grado.

Quando, porém Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu.

Exigiu que fosse imposto o seu nome.

Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da terra. Originou-se então uma discussão generalizada.

De comum acordo pediram a Saturno que funcionasse como árbitro.

Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa:

"Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura. Você,

Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer. Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver. E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de húmus, que significa terra fértil".

Gaius Iulius Hyginus

RESUMO

O intuito do presente trabalho é investigar as motivações do filósofo Martin Heidegger para formular sua ontologia fundamental, entre os anos de 1920 e 1930, quando o jovem pensador dedicou-se aos escritos acerca da vida fáctica dos primeiros cristãos, iniciando seu projeto fenomenológico hermenêutico que culminou na publicação de sua ovacionada obra *Ser e Tempo*. Heidegger percebeu no cristianismo primitivo algo que perpassava a questão dogmática, trazendo consigo a relação entre facticidade e cuidado que fazia com que o cristão sofresse uma transformação em seu modo de ser. Essa transformação resultaria no que Heidegger chamou de “vida autêntica. Este caminho traçado por Heidegger a partir do estudo da fenomenologia da vida religiosa resultou em uma reformulação da metafísica tradicional levando a temática do ser para uma nova abordagem, onde a existência deixa de ser transcendental e passa a ser hermenêutica.

Palavras-chave: Ontologia. Fáctica. Cuidado. Cristãos. Hermenêutica.

ABSTRACT

The aim of the present work is to investigate the philosopher Martin Heidegger's motivations to formulate his fundamental ontology between 1920 and 1930, when the young thinker dedicated himself to the writings about the factual life of the first Christians, initiating his phenomenological hermeneutic project that culminated in the publication of his acclaimed work *Sein und Zeit*. Heidegger perceived in primitive Christianity something that pervaded the dogmatic question, bringing with it the relation between facticity and care that caused the Christian to undergo a transformation in his way of being. This transformation would result in what Heidegger called "authentic life. This path traced by Heidegger from the study of the phenomenology of religious life resulted in a reformulation of traditional metaphysics taking the theme of being into a new approach, where existence ceases to be transcendental and becomes hermeneutic.

Keywords: Ontology. Phactic. Caution. Christians. Hermeneutic.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 HEIDEGGER E O CRISTIANISMO.....	10
2.1 O Interesse de Heidegger pelo Cristianismo como via para a Compreensão do Ser.....	10
2.2 Leitura Bíblica do Sermão da Montanha e os Conceitos Heideggerianos de Vida Fática e Cuidado.....	16
2.3 O Ser Cristão.....	18
3 INFLUÊNCIAS NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER.....	20
3.1 O Cristianismo Primitivo Fundamentado nos Ensinamentos do Apóstolo Paulo.....	20
3.2 As Influências Agostinianas e Kierkegaardianas no Pensamento de Martin Heidegger.....	23
4 HEIDEGGER EM <i>SER E TEMPO</i>.....	30
4.1 A Definição Heideggeriana de <i>Dasein</i>	30
4.2 A Noção de Cuidado em <i>Ser e Tempo</i>	33
4.3 O Ser-Para-a-Morte em <i>Ser e Tempo</i>	36
5 CONCLUSÃO.....	41
REFERÊNCIAS.....	44

1 INTRODUÇÃO

Martin Heidegger pode ser citado como um dos maiores pensadores de sua época. Seus estudos sobre a compreensão fenomenológica do ser marcaram uma profunda mudança paradigmática nos conceitos formulados pela metafísica tradicional, trazendo à luz da Filosofia a problemática existencial como tema central para a formulação de uma ontologia fundamental capaz de promover o retorno à essência humana.

Heidegger partiu de um método fenomenológico de apreensão da coisa em si através da intencionalidade; porém, mostrando que a experiência fáctica é essencial para que se chegue ao sentido do ser. Rompendo com seu mestre Edmund Husserl, ele promoveu uma mudança na forma com que a filosofia tratava a questão da existência.

Este trabalho tem como objetivo começar a explicitar o caminho traçado pelo jovem Heidegger, nos anos de 1920 a 1930, partindo das suas investigações sobre filosofia da religião, em particular seus estudos sobre o cristianismo primitivo, e culminando em seu tratado existencial, a obra *Ser e Tempo*.

Heidegger foi fortemente influenciado pelo cristianismo desde sua juventude como católico praticante, passando pelo protestantismo, sempre muito interessado pela leitura teológica e exegética. Pensadores cristãos como Agostinho e Søren Kierkegaard despertaram no filósofo a inquietação que o levou a pensar a existência sob o viés da facticidade e do cuidado.

O ponto central desta pesquisa, entretanto, é responder a duas perguntas: como o estudo da vida fáctica dos primeiros cristãos levou o jovem Heidegger a formular sua ontologia fundamental, e como o cuidado imbricado na experiência fáctica pode ser um caminho para o encontro do ser?

Para tanto, o método utilizado foi o de análise conceitual e confrontação com o pensamento de outros autores sobre o tema, através de pesquisa bibliográfica.

Compreender o pensamento de Martin Heidegger não é uma tarefa simples, tampouco esta pesquisa pretende resolver todos os problemas levantados por ele, mas, sim, abrir um caminho na floresta do conhecimento

para responder alguns questionamentos e encontrar outros; afinal, o *Dasein*, como próprio pensador exprime, é “aquele que pergunta”.

Na segunda seção desta pesquisa, é mostrada de que forma o cristianismo primitivo contribuiu para a fundamentação da ontologia original heideggeriana, através do despertar do interesse em Heidegger sobre Jesus e os primeiros cristãos, cujos princípios eram permeados por facticidade e cuidado. Além disso, há um subcapítulo sobre o Sermão da Montanha, descrito no evangelho de Mateus, pensado em termos filosóficos, para que se faça um paralelo do pensamento heideggeriano com os ensinamentos do próprio Cristo.

Na terceira seção, os mesmos princípios são abordados, agora, sem o véu religioso, ainda que se façam comparativos com a vida cristã em todo o momento. Conceitos heideggerianos formulados em *Ser e Tempo* passam a ser citados à guisa de comparação.

Finalmente, na quarta seção, é possível observar de forma mais intensa as influências do apóstolo Paulo e dos filósofos Agostinho e Kierkegaard no pensamento do jovem Heidegger.

Através desta pesquisa, é possível vislumbrar a trajetória de Heidegger pela via tortuosa da religiosidade, esforçando-se para não enveredar por caminhos dogmáticos, mas mostrar de que forma a filosofia heideggeriana promoveu uma maneira original de conceber o entendimento do ser que existe facticamente, no movimento em direção às suas possibilidades mais próprias.

2 HEIDEGGER E O CRISTIANISMO

Nesta seção será apresentada de que forma Martin Heidegger reconheceu no cristianismo um terreno fértil para a formulação de sua fenomenologia hermenêutica e também uma breve introdução sobre o pensamento de Cristo e a identidade cristã.

2.1 O Interesse de Heidegger pelo Cristianismo¹ Como via para a Compreensão do Ser

Um das questões mais importantes do pensamento humano é a busca pelo sentido da existência. A morte limitou o entendimento do homem acerca de suas origens e finalidades. Sendo assim, ele encontrou na religião uma maneira de responder, mesmo que de forma incompleta, perguntas complexas, utilizando, por vezes, a racionalidade aliada à fé, em um esforço filosófico na busca pela verdade.

A problemática acerca da existência consiste em encontrar caminhos para a realização de um projeto existencial, que resulte em uma compreensão ampla e esclarecedora que possa levar o homem à felicidade, sem a preocupação gerada pela consciência de sua finitude. Muitos filósofos dedicaram-se a esse assunto, e Martin Heidegger, mesmo sem a pretensão do encontro da felicidade, antes de formular uma ontologia original capaz de compreender o ser; dessa forma, apontar um caminho fenomenológico possível, contribuiu para que se pensasse sobre a realização plena do ser humano. O que Heidegger queria era reflexionar sobre o conflito existente entre o ente (velado) e o ser (desvelado), e, dessa forma, apontar vias para o enfrentamento desta questão que considerava fundamental para o homem: a busca pela verdade do ser.

O sentido da existência, citado no primeiro parágrafo, pode abranger várias interpretações. Para Heidegger, no entanto, o sentido da existência é pensado fenomenologicamente. Essa busca consiste para o pensador da Floresta Negra na busca pelo sentido do ser, que se encontra na obscuridade do mundo das ocupações e que precisa ser desvelado através de uma

¹ Mensagem de Jesus.

ontologia fundamental que leve em consideração, diferentemente da ontologia tradicional, a facticidade. Para Heidegger, ao clarear a questão do ser, é possível questionar o sentido da existência. Esse sentido encontra-se na relação do ser com o mundo, em constante interação com todos os seres no mundo.

A existência (Existenz), tal como Heidegger a entende, não tem o sentido medieval de *existentia*. Para ele, esta significa literalmente ser subsistente, aquilo que está perante a mão (...). Caracteriza os entes que estão fechados sobre si próprios, cristalizados como uma pedra: a *existentia* é algo de estático. A existência de que nos fala Heidegger é *ek-stática*² (PASQUA, 1993, p. 36).

Para entendermos um pouco melhor as motivações heideggerianas, temos que considerar que Heidegger começou sua vida como católico, estudioso de Agostinho, tendo inclusive inclinações ao noviciado. Mais tarde, aproximou-se do protestantismo com seus estudos sobre Martinho Lutero, filósofo protestante, e sua amizade com o teólogo Rudolf Bultmann, em meados de 1923, quando ambos lecionavam na Universidade de Marburg. Por fim, abandonou suas aspirações religiosas, tornando-se agnóstico, tendo começado o distanciamento do pensamento teológico e iniciando sua trajetória filosófica em 1910, e, em 1919, rompido publicamente com o catolicismo, pouco tempo antes de ministrar o curso sobre Fenomenologia da vida religiosa. Em uma carta ao seu amigo, teólogo Krebs, ele escreveu sobre sua decisão:

Creio ter a vocação interna para a filosofia, e pela sua realização na pesquisa e ensino sobre a eterna destinação do homem interior – e só para isso devo empregar minhas forças e justificar até diante de Deus minha existência e minha atuação (Heidegger apud SAFRANSKI, 2000, p. 143).³

Sendo assim, ele percorreu muito intimamente os caminhos da fé e esse rompimento com a religião não significou que ele se tornou ateu, apenas que optou por libertar-se de qualquer dogma que o impelisse a discutir sobre religiosidade, pois, como ele mesmo disse à Natorp em seu texto “Interpretação fenomenológica de Aristóteles”: [...] em sua questionabilidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente

² Na etimologia grega, o prefixo *ek* se refere àquilo que está fora.

³ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

ateísta.(Heidegger, 2011, p. 219). Ateísta, nesse caso, significando livre de preocupação em falar sobre religião.

Filosofia deve ser a-teística de princípio, em sua questionabilidade radical, que somente se apoia em si mesma. Ela não pode justamente ousar, devido a sua tendência fundamental, possuir Deus e determiná-lo. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinado é o seu 'afastamento' dele, portanto, justamente em sua efetivação radical deste 'afastamento', ela é um difícil 'junto' dele muito próprio. De resto, ela não se deve perder em especulações sobre ele, mas deve realizar a sua tarefa (Heidegger apud STEIN, 1990. p. 8).⁴

Em uma carta escrita a Karl Jaspers, Heidegger fala que seu propósito final era ser “um zelador de museu que afasta a cortina para que se vejam melhor as grandes obras de filosofia” (SAFRANSKI, 2000, p 497). Esse foi o ponto de partida para que Heidegger elaborasse seu projeto fenomenológico: Promover uma reviravolta (*kehre*) na forma como a filosofia tratava a questão do ser até então.

Assim, Heidegger apropriou-se do pensamento teológico, como disse: (...) essa facticidade de mim mesmo pertence ao que brevemente resumo no fato de que eu sou um teólogo cristão” (Heidegger apud HEBECHE, 2005, p. 398), para depois superá-lo em uma metodologia agnóstica.

Un teólogo protestante (Rudolf Bultmann) ha aceptado de buena fe esta oferta de doble filo de una “preconcepción filosófica”, lo qual para él sólo fue posible porque Heidegger mismo ya había salido al encuentro de la teología y se encontraba a medio camino con un preconcepción teológica. Su enraizar la muerte, la culpa y la conciencia moral en un Dasein entregado a su responsabilidad es, de hecho, un desenraizar estos conceptos del ámbito cristiano del que proceden, pero también por eso ese enraizar depende de tal ámbito (LÖWITH, 1956, p. 112).⁵

Heidegger iniciou seus estudos sobre fenomenologia através de seu professor, Edmundo Husserl, do qual foi assistente quando ministrou a preleção sobre fenomenologia da vida religiosa, em Freiburg, no inverno de 1920/21. Antes disso, ele já enfatizava o problema da filosofia da religião como sendo um reflexo do problema da própria filosofia da época, secularizada pelo neokantismo, ou seja, o erro em utilizar uma metodologia que não era guiada pelo próprio objeto de investigação. Nesse sentido, ele mesmo afirmava que

⁴ STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1990.

⁵ LÖWITH, Karl. **Heidegger, pensador de un tiempo indigente**. Madrid: Editora Rialp, 1956.

havia dificuldades em formular uma filosofia da religião, pois até então as tentativas foram baseadas na historicidade⁶ apenas de forma objetiva, o que Heidegger considerava ineficiente, pois a historicidade, para ele, estava ligada tanto na objetividade quanto na subjetividade, simultaneamente. O ser realiza-se e esse realizar-se se compreende diante de possibilidades de ser. No texto “Introdução à fenomenologia da religião, do livro “Fenomenologia da vida religiosa”, Heidegger diz:

Os conceitos filosóficos [...] são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes como costuma ser demonstrado na mudança dos pontos de vista filosóficos. Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos (HEIDEGGER, 2010. p. 9).⁷

O jovem Heidegger, ao introduzir uma análise fenomenológica no estudo sobre o cristianismo primitivo, buscou apontar na fenomenologia husserliana; primeiramente, uma falha metodológica no que dizia respeito à suspensão dos juízos, que não levava em consideração a experiência fáctica e a historicidade. A linguagem categorial utilizada por Edmund Husserl em sua fenomenologia, de forma alguma, para Heidegger, seria capaz de chegar à essência do ser, que só pode ser compreendido facticamente. A facticidade, tema explorado por Heidegger em suas investigações sobre a vida dos primeiros cristãos, retorna alguns anos depois, já despida das vestes religiosas, em *Ser e Tempo*.

Para Heidegger, a experiência religiosa não deveria ser considerada um caminho teórico para o entendimento do ser, mas algo prático, vivenciado pelo homem como acesso para a compreensão de sua existência. Nesse sentido, ele rompeu com seu mestre, Edmundo Husserl, na elaboração de uma ontologia fundamental, pois percebeu que Husserl retirava da fenomenologia sua imanência.

Além disso, Heidegger não estava preocupado em explicar Deus ou apontar essa ou aquela religião como a verdadeira, mas, sim, na experiência

⁶ Historicidade (*Geschichte*) remete à esfera da existência fáctica, diferentemente de Historiologia (*Historie*), que denota os fatos ocorridos no passado.

⁷ HEIDEGGER, Martin. Introdução à fenomenologia da religião. In: **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista/ SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

da religiosidade como uma das vias para o retorno à essência do ser humano. Assim, não viu necessidade em estudar várias religiões, mas apenas o cristianismo primitivo, por ser uma religião que conhecia a fundo, já que crescera em uma família católica e tendo, inclusive, mais adiante, participado da igreja protestante, adquirindo vasto conhecimento bíblico, em particular as epístolas paulinas, pelos estudos de Martinho Lutero, e por observar ali um terreno fértil para começar a entender o ser dentro de uma ótica subjetivista, diferentemente da tradição metafísica. Heidegger via no cristianismo primitivo o que ele chamava de “espírito vivo”, em movimento constante, que se revelava através da própria experiência de busca pela sua essência ontológica, tendo como base a vida concreta vista como fenômeno. Para isso, o filósofo abandonou a fenomenologia transcendental e adotou a fenomenologia hermenêutica.

Heidegger utilizou os escritos do apóstolo Paulo, que, além de um homem de fé, era também grande conhecedor da cultura grega e que sobressaía em conhecimento sobre o judaísmo, além do que a maioria dos historiadores da época, como ele mesmo escreve em Gálatas 1:14, “quando eu praticava essa religião (judaísmo) eu estava mais adiantado do que a maioria dos meus patrícios de minha idade e seguia com mais zelo do que eles as tradições dos meus antepassados” (BÍBLIA SAGRADA, 2000. p. 154).⁸

Ao considerar o cristianismo em suas investigações, Heidegger ignora as questões de fé, como a crença na vida eterna e a concepção de pecado e foca na questão filosófica acerca do ser do ente cristão. Heidegger não observa a experiência do cristão com Deus, mas com a existência ocupada e preocupada com o cuidado, ou seja, o caminho proposto pelo cristianismo para o retorno à essência do ser, pela confrontação de si mesmo, através da inquietação da fé cristã, pois, com da experiência fáctica, é possível não somente retornar à essência do ser, mas à essência da própria filosofia. Assim, Heidegger, de certo modo, utilizou o método da *epoché* para estudar a vida dos primeiros cristãos, só que desconsiderando a existência de Deus, como a proposta husserliana faz em relação ao mundo, através de uma suspensão de

⁸ **BÍBLIA SAGRADA:** Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

juízos. Não obstante, para o jovem Heidegger, o fenômeno da religião não é a religião propriamente dita, mas o manifestar-se sem dogmatismos da presença manifestada através da religiosidade, como vemos em “Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles”:

Em sua questionabilidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente ateia. Justamente por causa de sua propensão fundamental, não pode arrogar-se o direito de ter e de definir a Deus. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinadamente ela é um afastar-se dele (HEIDEGGER, 2011. p. 197)⁹.

A fenomenologia heideggeriana se apresenta como um acontecimento de apropriação do ser, que retorna ao fenômeno para então tomar um novo caminho de compreensão de si e de todos os entes que participam dessa construção ontológica.

Quando o homem submerge no mundo das ocupações, ele afasta-se da abertura da presença. A impessoalidade proporciona ao homem um escudo para ignorar a angústia e o medo gerados pelo desvelamento da compreensão de si mesmo. Com efeito, a possibilidade ontológica da presença só é possível através de uma disposição pré-ontológica para a compreensão e apropriação do si mesmo desvelado. Assim, é pela angústia que a presença aparece no mundo facticamente, tanto pelo ser-no-mundo quanto pelo poder-ser. Heidegger diz, em *Ser e Tempo*, que “[...] existir é sempre fáctico. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (Heidegger, 2009. p. 259). Essa facticidade compreende o ser-junto-em e ser-junto-a.

Do ponto de vista existenciário, sem dúvida, propriedade do ser-si-mesmo acha-se na decadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto, é apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente dado que a fuga da presença é fuga de si mesma. É justamente daquilo que se foge que a presença “corre atrás”. Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a presença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma (HEIDEGGER, 2009. p. 251).¹⁰

⁹ HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**. Tradução de Enio Giachini. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentada de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4 ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2009.

2.2 Leitura Bíblica do Sermão da Montanha e os Conceitos de Vida Fática e Cuidado

O Sermão da montanha já começa falando sobre a experiência fática como fator determinante para a construção de uma identidade cristã legítima. Quando Jesus diz aos discípulos que a bem-aventurança provém de um tipo de comportamento frente às intempéries da vida, ele descreve as possibilidades que essas experiências cotidianas abrem para o homem, e que uma existência baseada no cuidado o leva a experimentar um tipo diferente de vida, mais plena e realizada. Nesse sentido, o sermão da montanha sintetiza a tradição cristã primitiva, e, a partir dele, podemos compreender os alicerces da vida cristã.

Ao interpretarmos filosoficamente, verso por verso, o sermão da montanha, podemos observar que há ali, mesmo com vestes poéticas, lições importantes sobre o cuidado essencial constitutivo da presença. As bem-aventuranças das quais o texto se refere convergem para o apontamento de um comportamento diante do mundo e do outro que permitiria desvelar o ser, através de um esforço fenomenológico existencial. A exortação é para que se faça agora, porque a recompensa virá, mas não se sabe quando nem como. Nesse ponto, é possível pensar a experiência fática independentemente do dogma religioso. O tempo é aquilo que acontece enquanto se espera, e não faz diferença pelo que se espera, mas o viver baseado em possibilidades.

Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus.
 Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados.
 Bem-aventurados os mansos, porque possuirão a Terra.
 Bem-aventurados os (...) sedentos de justiça, porque serão saciados.
 Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia.
 Bem-aventurados os de coração puro, porque verão a Deus.
 Bem-aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus.
 Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus (Mateus 5:1-11).

Os ensinamentos de Jesus, apesar de trazerem consigo um apelo religioso, também falam sobre a importância da existência fática e do cuidado.

Na língua originária de Jesus, a expressão “pobres de espíritos” pode ser interpretada como aqueles que romperam com a forma de vida baseada na crença de um tipo de importância (os filhos de Abraão), que afasta o homem da

sua essência, levando-o para a impessoalidade. Assim, a primeira bem-aventurança é um chamado para a busca pela verdade do ser.

A segunda bem-aventurança fala do consolo dos que choram, lembrando da importância da emoção gerada pela angústia do desvelamento de si mesmo.

“Os mansos dominarão a Terra.” Nessa terceira bem-aventurança, Jesus diz que um tipo de comportamento no mundo tornará o homem consciente da sua existência. A mansidão proposta pode ser a abertura do homem para encontrar sua essência, despindo-se de toda a objetificação que novamente leva à impessoalidade.

A quarta bem-aventurança trata da justiça. Nesse ponto do sermão, Jesus está falando no ser com o outro e no cuidado, através de suas ações. Os sedentos de justiça são aqueles que compreendem a importância do cuidado com o mundo e com os outros homens e vivem facticamente esse cuidado.

Quando Jesus fala da misericórdia, na quinta bem-aventurança, ele diz que os misericordiosos serão também tratados com misericórdia. Nessa passagem, podemos pensar na existência no mundo e com o outro como a manifestação da experiência fáctica da presença que se realiza nas possibilidades, sendo a misericórdia uma das possibilidades da presença que torna a vida do homem autêntica.

O que pode ter dito Jesus, ao se referir ao coração puro? Na sexta bem-aventurança, ele fala que os puros de coração verão a Deus. Pureza de coração, nesse contexto, pode estar se referindo a libertar o coração de todas as coisas que instrumentalizam a existência, tornando-a inautêntica, e, dessa forma, ver a Deus, não como uma experiência futura, mas como parte constitutiva da própria presença. Se deixarmos entre parênteses a experiência com a divindade e pensarmos apenas sobre o ser no mundo, podemos interpretar essa passagem como um retorno ao fenômeno humano, limpo e claro acerca de si mesmo, realizando o projeto existencial enquanto vive.

Na sétima bem-aventurança, Jesus diz que os pacíficos serão chamados filhos de Deus. Sabemos que Jesus se refere aos pacificadores que espalharão

a boa nova, mas, se pensarmos através do viés filosófico, podemos interpretar essa exortação de Jesus como o encontro com a consciência da mortalidade, que afasta do ser a preocupação com a eternidade e o traz para a experiência fáctica.

Novamente, na última bem-aventurança, Jesus fala de justiça. “Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça” pode ser entendido como o buscar intencionalmente pela compreensão da presença diante das possibilidades do ser, que está em constante escolha e construção da existência no mundo e com os outros, e, aqui, novamente, podemos citar o cuidado, pois cada homem participa dessa realização. Essa perseguição, então, pode referir-se às consequências da angústia que precisa vencer o medo.

2.3 O Ser Cristão

Podemos dizer que a vida autêntica somente é possível quando a presença desvelada apropria-se de todas as suas possibilidades, tendo o cuidado como fenômeno pré-ontológico que se realiza através da *faktisches Leben*¹¹.

O próprio Cristo levou uma vida pautada pela importância do exemplo. O que sabemos de Jesus da Galiléia provém dos escritos bíblicos de seus apóstolos que, após sua crucificação, levaram seus ensinamentos para várias comunidades, exortando o povo para que adotassem uma vida cuja consciência intencional tivesse papel de destaque na busca pela salvação.

O cuidado para os cristãos primitivos era uma experiência fáctica. Amizade, auxílio e generosidade ditavam a postura dos primeiros cristãos, que, através do próprio testemunho, tornavam acessível seus ensinamentos a todos que quisessem recebê-lo.

O cristianismo era, então, um caminho para que se pudesse acessar a presença, pois desvelava pela fé a essência do ser, através da angústia que se

¹¹ Vida fáctica.

apresentava como um farol para o entendimento da decadência de uma existência ôntica, que, ao mesmo tempo, gerava inquietude e solicitude.

A força do cristão primitivo, liderado pelo apóstolo Paulo, estava na certeza da vida eterna prometida pelo messias. Essa determinação fez com que a religião cristã resistisse a adventos inimagináveis. Nesse sentido, o cristianismo tornou-se uma das religiões mais fortes do mundo; mas, não é esse o mérito que Martin Heidegger utilizou para fundamentar sua ontologia fundamental. O que chamou a atenção do pensador da Floresta Negra foi a existência fáctica dos primeiros cristãos e de que forma ela foi determinante para que o cristianismo pudesse levar o homem ao encontro da presença.

Para analisarmos o ser cristão primitivo, precisamos primeiramente situá-lo dentro da temporalidade. Não precisamos, para isso, negarmos a existência de Deus, apenas deslocarmos essa questão para além dos juízos, pois a vida fáctica não possui a experiência prática de comunhão com Deus, mas o comportamento ante as possibilidades da existência presente. Feito isso, é possível analisarmos, através do pensamento de Heidegger, como a facticidade do ser cristão determina sua autenticidade.

Quem quer que tenha lembrado na tradição cristã-ocidental o abismo entre Deus e os homens e o momento imprevisível da graça – portanto o mistério do tempo – é agora convocado por Heidegger, como cúmplice para seu próprio empreendimento, de provar que a vida fáctica é separada de Deus e que as construções metafísicas são quimeras (SAFRANSKI, 2000. p. 146).

Sendo o cuidado o traço pré-ontológico da presença, que se concretiza através do ser-no-mundo, o cristão primitivo demonstra, pela angústia, a realidade que aparece quando o homem desperta para o a compreensão de sua própria existência. A vida cristã diferencia-se do viver comum quando se apropria do desafio do retorno à sua essência original, consciente de sua mortalidade e aceitando que o ser-no-tempo é a chave para a realização da próxima esfera da existência, que interessa muito ao que crê, mas nada à fenomenologia hermenêutica heideggeriana, que percebe no processo existencial cristão um terreno fértil para a compreensão da presença.

3 INFLUÊNCIAS NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Nesta seção estarão elucidados alguns preceitos bíblicos do apóstolo Paulo e também apontamentos sobre o pensamento de Agostinho e Kierkegaard que foram importantes para a formulação da ontologia fundamental heideggeriana.

3.1 O Cristianismo Primitivo Fundamentado nos Ensinamentos do Apóstolo Paulo

O cristianismo primitivo desenvolveu, através dos ensinamentos do Cristo revelado, um tipo de busca pelo sentido da vida que levava em consideração principalmente a facticidade, ou seja, a experiência do ser no mundo. Os primeiros cristãos entendiam a salvação como uma experiência cotidiana de encontro consigo mesmos, através do cuidado de si e do outro, em vigília, com atos e pensamentos virtuosos, éticos e elevados, tendo o amor fraterno como principal modelo de comportamento e a ocupação com o viver em constante estado de retidão a maneira para atingir o que Heidegger denomina de vida autêntica, plenamente consciente de sua mortalidade, dedicando-se ao presente na certeza da salvação. Como o apóstolo Paulo escreveu em sua carta aos Tessalonicenses, quando questionado sobre a volta de Jesus:

Irmãos, vocês não precisam que eu lhes escreva a respeito de quando e como essas coisas vão acontecer. Pois vocês sabem muito bem que o dia do Senhor virá como um ladrão, na calada da noite. Quando as pessoas começarem a dizer: "Tudo está calmo e seguro", então é que, de repente a destruição cairá sobre elas. As pessoas não poderão escapar, pois será como uma mulher que está sentindo as dores de parto (BÍBLIA SAGRADA, 2000. p.168).

Podemos perceber, nessa passagem, que o viver cristão primitivo ensinado por Paulo consistia na busca pelo retorno à essência humana que realiza seu projeto existencial na experiência presente, por meio da qual o ser humano compreende-se nas possibilidades apresentadas e criadas no mundo circundante, através do cuidado.

A resposta de Paulo à pergunta pelo quando da *παρουσία* é, portanto, exigir que permaneçam vigilantes e sóbrios. Nisso, refreia-se aqui o entusiasmo daqueles que andam atrás de perguntas pelo "quando" da *παρουσία* e especulam demasiadamente a este respeito. Eles apenas se preocupam pelo "quando", pelo "que", pela determinação objetiva;

não possuem interesse pessoal genuíno algum. Eles permanecem totalmente presos ao mundano (HEIDEGGER, 2010, p. 94).

O jovem Heidegger, ao investigar o comportamento missionário do apóstolo Paulo e seus ensinamentos aos primeiros cristãos, percebeu que a decisão de tornar-se cristão implicava em romper com uma visão de mundo e buscar, sem cessar, por uma realização existencial que perpassava a dogmática religiosa tradicional e apontava para um caminho fenomenológico que tinha como foco a vida fáctica baseada nos ensinamentos de Jesus. Heidegger propôs uma investigação filosófica da experiência fáctica dos primeiros cristãos, através do método fenomenológico que compreendia o ente investigado sem isolá-lo do contexto social.

Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [Welt] é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver). O mundo pode ser formalmente articulado como mundo circundante [Umwelt] (Milieu), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, etc. Nesse mundo circundante também está o mundo compartilhado [Mitwelt], isto é, outros homens numa característica fáctica bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. – não enquanto exemplar do gênero homo sapiens das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí está também o eu mesmo [Ich-Selbst], o mundo próprio [Selbstwelt], na experiência fáctica da vida (HEIDEGGER, 2010, p.16).

Estar no mundo, para os cristãos primitivos, era participar de um projeto de vida diferente do adotado pelas pessoas comuns, em uma espécie de desvelamento que consistia em reorganizar a maneira com que se encontravam na comunidade, tendo em vista o conhecimento das possibilidades apresentadas por esse desvelamento. O cristão não apenas vivia “no” tempo, mas vivia “o” tempo. A maneira com que esse romper com o sistema dogmático, e até mesmo político, uma vez que tirava do homem o poder depositando-o no Cristo, despertou em Heidegger o interesse pela vida dos primeiros cristãos e de que forma esse rompimento, através da conversão, poderia demonstrar empiricamente sua ontologia fundamental.

Dos escritos de Paulo, Heidegger aponta principalmente suas cartas aos Tessalonicenses, por meio das quais o apóstolo claramente afirma que, mais importante do que a própria vinda do Messias é a vida compartilhada durante a sua espera. Muito mais do que ensinamento teológico, essa carta de Paulo é um testemunho de sua própria experiência cristã, a cada dia, com todos os

desafios e possibilidades provenientes dessa escolha de vida. A vinda do Salvador é colocada como um apontamento de temporalidade, através da promessa do fim dos tempos, sendo que o cristão não sabe quando esse fim chegará, nem tampouco esse dia depende do próprio cristão, senão de Deus, sendo priorizado o viver fáctico em expectativa; e Gálatas, a partir do qual Paulo fala sobre sua experiência cristã junto à comunidade e diferencia misticismo de experiência fáctica. A conversão cristã não era apenas uma adesão, mas uma mudança radical de vida baseada na decisão de tornar-se seguidor de Cristo. Nessa intensidade no comportamento cristão primitivo, Heidegger observa a “luta religiosa” como uma luta pela vida mesma, ou seja, a própria luta filosófica provocada pela angústia em compreender o ser si mesmo. Nesse sentido, o que Heidegger queria era resgatar a essência do cristianismo antes da objetificação da religião, que permitisse que se fizesse uma investigação filosófica da expressão fáctica da fé.

A interpretação heideggeriana visa a contornar todo o tipo de exegese teológica e dogmática. Ela tampouco limitar-se-á a abordagens históricas ou a meditações de cunho religioso, mas, antes, será mais um exercício em que se reintroduz o método fenomenológico de compreensão (HEBECHE, 2005. p. 183.)¹²

O cristianismo primitivo, com efeito, ressignifica a concepção escatológica, considerando a *parousia*¹³ não somente a espera por algo futuro, mas o próprio despertar para essa expectativa iminente; como se ela já estivesse acontecendo, concebida como um acontecimento *kairológico*¹⁴. Essa concepção de vida Heidegger aponta como hermenêutica da facticidade, ou seja, a compreensão do existir através da experiência da presença, que em todo o momento se abre para as possibilidades da vida. A pergunta central que permeia as investigações heideggerianas acerca da experiência cristã, então, não é “quando” nem “por que”, mas, sim, “como”.

¹² HEBECHE, Luiz. **O Escândalo de Cristo: Ensaios sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí/RS: Editora Ijuí, 2005.

¹³ Segunda vinda de Jesus.

¹⁴ A experiência do momento.

3.2 As Influências Agostinianas e Kierkegaardianas no Pensamento de Martin Heidegger

Heidegger escreveu o livro *Ser e Tempo* no final da década de 1920, e, após isso, raramente retomou o tema do *Dasein* em seus escritos. Isso me levou a pensar que esse projeto por ele elaborado possa ter sido iniciado antes de sua formulação, e que pode haver uma circularidade entre sua obra *Fenomenologia da vida religiosa* e *Ser e Tempo*, uma vez que perfaz, em seus estudos sobre a existência fáctica dos primeiros cristãos em *Fenomenologia da vida religiosa* e a sua noção de cuidado em *Ser e Tempo* uma conexão bastante estreita e correspondente.

Partindo do estudo do cristianismo primitivo como caminho possível para a compreensão da presença, Heidegger avança para sua ontologia fundamental, que culmina na importante obra *Ser e Tempo*, tanto que o livro citado está repleto de conceitos utilizados por filósofos cristãos, como Agostinho e Kierkegaard.

Em Agostinho, filósofo cristão arraigado na filosofia grega, cujo tema central era o desassossego da busca de Deus, Heidegger direcionou seus estudos na importância da vida fáctica para esse filósofo. No livro *Confissões*, Agostinho aponta para o encontrar a Deus que também implica em encontrar a si mesmo. Para tanto, o bispo de Hipona fala da memória essencial que é acessada através da busca pela compreensão da existência. Tendo redigido suas confissões de forma autobiográfica, esses escritos interessaram particularmente Heidegger por serem tratados da inquietação de Agostinho em sua busca por Deus, cujo caminho é o si mesmo. Esse caminho proposto pela filosofia agostiniana é trilhado facticamente. Da mesma forma, o que Agostinho descreve como “tentação” é o sucumbir às possibilidades apresentadas pela vida fáctica, em suas consequências diversas e através deste viver possível pela experiência no mundo e no tempo, retornar à essência primordial do ser. Agostinho apresenta em seus escritos a angústia da condição humana que anseia pelo relacionamento com Deus e a batalha constante travada pelo reconhecimento da liberdade que se abre com as possibilidades da existência, sempre decidindo qual direção seguir e assimilando tais decisões como

determinantes para a constituição da vida. Quando Agostinho diz “o fruto das minhas confissões é ver não o que fui, mas o que sou” (AGOSTINHO, 1987, p.220)¹⁵, ele chama o leitor para a compreensão de uma existência sempre presente, posicionada como o próprio tempo e resultado das possibilidades inerentes ao ser.

Um ponto principal em Agostinho que Heidegger ressignifica é o sentido de “esquecimento” como superação. A busca pela verdade do ser passa pela “angústia” também do esquecimento enquanto algo que foi concretizado. O viver cristão autêntico, quando observado como um caminho de possibilidade para o retorno fenomenológico essencial, parte de um tipo de esquecimento da vida anterior, sem desconsiderar a memória, mas antes superá-la em uma escolha por outro tipo de vida voltada para o cuidado, como lemos em *Fenomenologia da vida religiosa*:

Ultrapassarei então essas minhas energias naturais, subindo passo a passo até aquele que me criou. Chegarei assim ao campo e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidas pela percepção. Aí é também depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento. Quando aí me encontro, posso convocar as imagens que quero. Algumas se apresentam imediatamente; outras fazem-se esperar por mais tempo e parecem ser arrancadas de repositórios mais recônditos. Irrompem as outras em turbilhão no lugar daquela que procuro, pondo-se em evidência, como que a dizerem: ‘Não somos nós talvez o que procuras?’ Afasto-as da memória com a mão do meu espírito; emerge então aquela que eu queria, surgindo das sombras. Outras sobrevêm dóceis, em grupos ordenados, à medida que as conclamo, uma após outra, as primeiras cedendo lugar às seguintes, e desaparecendo para reaparecer quando quero. Eis o que sucede, quando falo da memória (AGOSTINHO, 1987, p. 257-258).

O que Heidegger buscou na filosofia agostiniana não foi o seu contexto cultural ou dogmático, mas a própria vida de Agostinho, suas aflições, confrontações e a experiência de vida que direcionou seu pensamento filosófico. Foi o caminho da facticidade que interessou Heidegger nos escritos de Agostinho.

Mesmo percebendo que Agostinho não tomava como via a experiência dos primeiros cristãos, Heidegger observou, nesse filósofo, a genuína

¹⁵ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

experiência fenomenológica pautada no tempo presente. Seu constante apresentar-se diante de Deus e, inevitavelmente, diante de si mesmo, apontando as possibilidades de elevação e decadência apresentadas durante a vida.

Há muitos, porém, que desejam saber quem eu sou no momento atual em que escrevo as Confissões. Desses, uns conhecem-me, outros não; ou, simplesmente ouviram de mim ou de outros, a meu respeito, alguma coisa. Mas os seus ouvidos não me auscultam o coração, onde eu sou o que sou (AGOSTINHO, 1987, p.219).

Sendo Deus onisciente, em que consiste o confessar a Ele seus atos e aflições? Ora, aí está no pensamento de Agostinho o ponto importante para a fenomenologia hermenêutica heideggeriana: estar diante de Deus é estar diante de si mesmo. E esse “si mesmo” dispensa o caráter dogmático da questão, restando a angústia que desvela a presença. A relação do homem com Deus deixa de ser uma relação sujeito-objeto e passa a ser uma relação de autotranscendência, ou seja, o existir em si mesmo, sendo que tanto o homem quanto Deus existem facticamente. Agostinho afirma que “esta angústia não é medo perante este ou aquele ente, mas autêntica angústia em torno do próprio ser-no-mundo (...)” (Agostinho apud PÖGGELER, 2001, p.46)¹⁶.

Já sobre Søren Kierkegaard, tanto o filósofo dinamarquês quanto o filósofo alemão Martin Heidegger tinham a intenção de compreender o que afeta o indivíduo, sem propriamente sê-lo.

Três citações aparecem em *Ser e Tempo*, e podem ser interpretadas de forma a compreendermos melhor em que sentido Heidegger utilizou conceitos do pensamento do filósofo para elaborar sua ontologia fundamental.

Na primeira citação, Heidegger diz que, apesar de Kierkegaard estar inserido em um contexto religioso quando fala da angústia, ele aproximou-se dessa problemática da forma mais assertiva.

O que levou mais longe a análise do fenômeno da angústia foi S. Kierkegaard e isso, mais uma vez, dentro do contexto teológico de uma

¹⁶ PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

exposição “psicológica” do problema do pecado original. Cf. *Der Begriff der Angst*, 1844, Obra comp. (*Diederichs*), vol.5. (HEIDEGGER, 2009, p. 257).

Nas duas citações seguintes, é possível destacar que a questão da temporalidade mostra uma grande aproximação entre o pensamento de Kierkegaard e do jovem Heidegger. O instante está vinculado à possibilidade de mudança qualitativa no tempo, aberto às possibilidades do “vir-a-ser”. Essa mudança é subjetiva, não estando voltada para fora do tempo, como até então acontecia na filosofia da religião que trabalhava a historicidade como objeto.

No século XIX, S. Kierkegaard concebeu, explicitamente, o problema da existência como existenciário, refletindo a seu respeito com profundidade. A problemática existencial, contudo, lhe é tão estranha, que ele, no que tange à perspectiva ontológica, encontra-se, inteiramente, sob o domínio de Hegel e da filosofia antiga vista por este último. É por isso que há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos “edificantes” do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia (HEIDEGGER, 2009. p. 308).

Foi, sem dúvida, S. Kierkegaard quem viu com a maior profundidade o fenômeno existenciário do instante, o que não significa que ele tenha logrado uma correspondente interpretação existencial. Ele permanece preso ao conceito vulgar de tempo que determina o instante com o auxílio do agora e da eternidade. Quando K. fala de “temporalidade”, ele quer referir-se ao “ser e estar-no-tempo” do homem. O tempo como intratemporalidade conhece apenas o agora e nunca o instante. Experimentado existencialmente, o instante pressupõe uma temporalidade mais originária, embora existencialmente não explicitada. Com relação ao “instante”, cf. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. 3a. ed., p. 108 e ss. e também o „Referat Kierkegaard” (HEIDEGGER, 2009. p. 424).

Em ambas as citações, Kierkegaard usa o termo *existenciário*, que difere do termo *existencial* heideggeriano no seguinte sentido: *Existenciário* (kierkegaardiano) significa o si mesmo individual do homem à medida que está interessado em si mesmo como este ente particular. *Existencial* (heideggeriano) significa o ser si mesmo do homem à medida que está relacionado com o si mesmo não individual, mas com o ser e a relação com o ser (INWOOD, 2002, p. 59) ¹⁷.

No livro *O conceito de angústia*, Søren Kierkegaard fala que o homem é livre, e por isso se angustia, e essa liberdade torna o homem imprevisível.

¹⁷ INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luiza Buarque de Holanda; revisão técnica Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar Ed, 2002.

Sendo a liberdade algo inerente ao ser humano, o pensamento kierkegaardiano é pautado pela subjetividade. Heidegger também tem na subjetividade uma de suas vertentes no que se refere à questão do impessoal e a tensão existente entre a impessoalidade e a autenticidade. Enquanto em Kierkegaard a angústia é a liberdade da possibilidade, em Heidegger, o impessoal é o refúgio da angústia. A liberdade, citada por Kierkegaard, também aparece em Heidegger, quando ele diz: “é no anteceder-se-a-si-mesma, enquanto ser para o poder-ser mais próprio, que subsiste a condição ontológico-existencial de possibilidade de ser livre para as possibilidades propriamente existenciárias” (HEIDEGGER, 2009. p.260).

Kierkegaard diz que homem é um ser de possibilidade. Isso se aproxima bastante do pensamento de Heidegger sobre as aberturas da presença.

A fenomenologia heideggeriana se apresenta como um acontecimento de apropriação do ser, que retorna ao fenômeno para então tomar um novo caminho de compreensão de si e de todos os entes que participam dessa construção ontológica.

Quando o homem submerge no mundo das ocupações, ele afasta-se da abertura da presença. A impessoalidade proporciona ao homem um escudo para ignorar a angústia e medo gerados pelo desvelamento da compreensão de si mesmo. Com efeito, a possibilidade ontológica da presença só é possível através de uma disposição pré-ontológica para a compreensão e apropriação do si mesmo desvelado. Assim, é pela angústia que a presença aparece no mundo facticamente, tanto pelo ser-no-mundo quanto pelo poder-ser. Heidegger diz, em *Ser e Tempo*, que “[...] existir é sempre fáctico. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 2009. p. 259). Essa facticidade compreende o ser-junto-em e ser-junto-a.

Do ponto de vista existenciário, sem dúvida, propriedade do ser-si-mesmo acha-se na decadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto, é apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente dado que a fuga da presença é fuga de si mesma. É justamente daquilo que se foge que a presença “corre atrás”. Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a presença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma (HEIDEGGER, 2009. p. 251).

Outro ponto de aproximação entre o pensamento heideggeriano e kierkegaardiano é a questão da responsabilidade. Kierkegaard levanta o problema da culpa pensada como a consequência do ato em si ou como algo que todo o ser humano possui a priori. Conceder à culpa um caráter apriorístico anula a ideia de responsabilidade individual e conseqüentemente de liberdade, e isso leva Kierkegaard a pensar sobre a questão da responsabilidade moral. Nesse sentido, o tema aparece em Heidegger com o conceito de impessoalidade (*das Man*) que gera indiferença, no qual a sociedade participa da construção dos hábitos do indivíduo, sem gerar a necessidade de autorreflexão, pois o “a gente” o “se”, o “nós” é a generalização que nega a responsabilidade pessoal, o que ele difere como autenticidade e inautenticidade da presença.

Tanto Kierkegaard quanto Heidegger apontam para o mesmo problema relacionado à impessoalidade: o falar sem refletir. Ao repetirmos coisas formalizadas no impessoal, não recorremos ao fenômeno, antes, replicamos a ideia sem vivenciá-la de fato. A isso, Kierkegaard chama de “falta de espírito”,

Quando, por isso, a falta de espírito deve ser retratada, costuma-se colocar em sua boca, em geral, apenas conversa fiada, porque não se tem coragem de deixá-la usar as mesmas palavras que costumeiramente usamos. Isto é insegurança. A falta de espírito pode dizer absolutamente o mesmo que disse o espírito mais rico, só que não o diz pela força do espírito. Determinado como sem espírito, transforma-se o homem numa máquina falante, e não há nada que impeça que ele possa aprender de cor tão bem uma cantilena filosófica quanto uma confissão de fé e um recitativo político (KIERKEGAARD, 2010, p. 102).¹⁸

e Heidegger chama de “falatório”.

A falta de solidez da falação não lhe fecha o acesso ao que é público, mas o favorece. A falação é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. A falação se previne do perigo de fracassar na apropriação. A falação que qualquer um pode server sofredamente não apenas dispensa a tarefa de um compreender autêntico, como também elabora uma compreensibilidade indiferente da qual nada é excluído (HEIDEGGER, 2009, p. 232-233).

¹⁸ KIERKEGAARD, Sören. **O conceito de angústia**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2010.

Podemos comparar ambas as expressões, já que a “falta de espírito” descrita por Kierkegaard, denota uma espécie de curiosidade sem conteúdo, um “falar por falar” muito próxima ao “falatório” usado por Heidegger, em que não há nenhuma preocupação com a compreensão.

O mesmo conflito entre gênero e indivíduo visto em Kierkegaard pode ser notado no conflito entre impessoalidade e autenticidade nos escritos do pensador da Floresta Negra.

Assim, Agostinho e Kierkegaard foram dois pensadores muito importantes para a filosofia heideggeriana. Ambos trataram de questões centrais para Heidegger, como a temática da morte, do tempo, da facticidade e do cuidado. Através da leitura de suas principais obras e fazendo um comparativo com *Ser e Tempo*, é possível perceber essa influência claramente.

Da mesma forma com que essa influência é notada, é também bastante perceptível o esforço de Heidegger para desvincular a teologia da filosofia, pois para o jovem pensador, a filosofia deveria estar completamente livre de qualquer dogmatismo para poder atingir seu ideal de verdade.

4 HEIDEGGER EM *SER E TEMPO*

Nesta seção será feita uma explanação de alguns conceitos apresentados nesta pesquisa que foram utilizados por Martin Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*.

4.1 A Definição Heideggeriana de *Dasein*¹⁹

Heidegger define o *Dasein* (ou o ser-aí) como a presença lançada no mundo em constante afastamento de sua essência original, o que ele chama de decadência, e que através do desvelamento realiza-se ontologicamente.

Esse “que é” constitui um caráter ontológico da presença, encoberto em seu de onde e para onde, que, no entanto, tanto mais se abre em si mesmo quanto mais encoberto permanece. Chamamos esse “que é” de estar-lançado (N49) em seu pre, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, este ente ser sempre o seu pre. (HEIDEGGER, 2009. p. 194)

A *presença*, entretanto, se abre para a compreensão de si mesma através da facticidade, a qual ocorre em sua experiência com o mundo e com os outros entes. O mundo, todavia, se apresenta somente a partir das possibilidades que a presença proporciona. Sendo assim, o movimento fenomenológico de encontro com o ser se dá quando o ente se revela na relação com o mundo e com os outros entes. Essa relação implica em cuidado, que, segundo Heidegger, não é algo que possa ser aprendido, mas parte constitutiva do próprio ser humano. O cuidado antecipa a própria existência. O cuidado constitui a totalidade ontológica da presença, sendo esse aspecto o que diferencia os homens dos outros entes, pelo relacionamento único que desenvolvem entre si e com o mundo durante sua existência temporal. A compreensão da presença acontece, para Heidegger, durante o tempo em que o ente, intencionalmente, se volta para tal compreensão até o momento de sua morte.

Apesar de parecer, à primeira vista, que Heidegger estava elaborando uma Ética, sua intenção era ontológica. O caminho fenomenológico hermenêutico é ele mesmo, o fim desejado da existência. Não há, para

¹⁹ Alguns tradutores optaram por utilizar a palavra original *Dasein* em suas traduções, outros traduziram *Dasein* como *ser-aí*. Porém, a edição do livro *Ser e Tempo* escolhida para a realização deste trabalho traduz *Dasein* como *presença*. Então, todas as vezes que a palavra presença aparecer no texto ela se refere a *Dasein*.

Heidegger, nenhum compromisso do ser com a eternidade, antes com as escolhas dentre as possibilidades do vir-a-ser dentro da consciência da mortalidade. Ainda assim, como consequência da ocupação com o mundo e preocupação com o outro, o viver ético torna-se natural, já que o próprio existir só é possível com os outros, e o cuidado torna-se extensivo para além da própria presença. Nesse aspecto, a ontologia fundamental heideggeriana assemelha-se com um projeto ético, mesmo que não tenha sido esse o objetivo do filósofo. O ocupar-se com o devir, realizando as possibilidades de existência no mundo e com os outros, torna o cuidado o elemento fundamental para este projeto, como estando no mundo e inserido no tempo. Heidegger fala que “a verdade mais originária, existencial e básica para a qual se encaminha a problemática de uma ontologia fundamental – preparando a questão do ser em geral – é a abertura do sentido ontológico da cura²⁰”. (HEIDEGGER, 2009. p. 400).

Heidegger, em meio ao cenário filosófico da época, queria retomar o assunto do ser sob uma perspectiva nova, de superação da metafísica tradicional e sua visão analítica objetivada o homem, destruindo no sentido de desconstruir conceitos, partindo de dentro da própria metafísica e a questão do encobrimento do ser. O homem não é, para Heidegger, um simples ente no mundo, mas um ente (o único) que compreende a si mesmo. Para se pensar o ser, segundo o filósofo, é imperativo que se faça a distinção entre ser e ente e essa distinção se dá através da presença.

Com efeito, a presença entrelaça o “estar acontecendo” no mundo e com os outros, com as “possibilidades futuras” proporcionadas pela abertura dessa consciência intencional. O estar-lançado passa, então, a buscar o sentido mais próprio da existência no mundo.

A presença, em razão da disposição a que pertence de modo essencial, possui um modo de ser em que ela é trazida para diante de si mesma e se abre para si em seu estar-lançado. O estar-lançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é ele mesmo as suas possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas). O ser-no-mundo,

²⁰ Algumas traduções das bibliografias citadas utilizam a palavra cura, do Latim *cura - ae* para denotar *cuidado*, sendo assim, a palavra *cura*, neste trabalho, deve ser sempre compreendida como *cuidado*.

ao qual pertencem, de maneira igualmente originária, tanto o ser junto ao que está à mão quanto o ser-com os outros é sempre em virtude de si mesmo. O ser-no-mundo já está sempre em decadência. Pode-se, portanto, determinar a cotidianidade mediana da presença como ser-no-mundo aberto na decadência que, lançado, projeta-se e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2009. p. 246-247).

Esse retorno fenomenológico à presença não é, entretanto, uma tarefa fácil, pois requer disposição para enfrentar a angústia proveniente dessa decisão. O ser está em constante mudança e compreender-se como um ser-no-mundo e, ao mesmo tempo, um ser-para-a-morte de si mesmo promove a abertura ontológica existencial.

O que Heidegger mostrou através de sua ontologia existencial foi que a presença se concretiza na ação. O cuidado como fator elementar na constituição da presença só é possível facticamente, ou seja, o ser realizando-se na constante revelação de si mesmo. Além disso, esse realizar-se fático está diretamente ligado ao cuidado com o outro. Sendo assim, as possibilidades de encontro com essa essência não são limitadas a um único caminho, e nem o próprio Heidegger considerou apontar como verdadeiro um caminho específico, mas antes desvelar a pluralidade do ser que determina conscientemente sua maneira de viver. Essa escolha movida pela angústia do despertar da presença anseia por um viver autêntico, que compreende a importância da temporalidade do existir para a consumação plena da presença.

Para o desvelamento propriamente dito do ser, há que se considerar a abertura do ente para a compreensão da existência no mundo como ente lançado e realizado em sua essência, como algo que já é, mas que foi de certa forma esquecido nas ocupações objetivadas. Sobre isso, Heidegger diz, em *Que é isto – A Filosofia? In: Conferências e escritos filosóficos*, que:

Dis-posé significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isso entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dispõe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza como o ser do ente (HEIDEGGER, 1996, p. 37).²¹

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A Filosofia? In: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996

4.2 A Noção de Cuidado em *Ser e Tempo*

A obra *Ser e Tempo* começa apontando um problema que seria central para a metafísica tradicional: O esquecimento do ser. Por se tratar de um tema pretensamente resolvido, evidente e indefinível, a filosofia passou a deixar de lado suas implicações.

Toda ontologia, por mais rico e fortemente estruturado que seja o sistema de categorias de que dispõe, permanece cega e trabalha para a falsificação de sua mais autêntica intenção, desde que não começa por esclarecer suficientemente o sentido do ser, e renuncia a compreender este esclarecimento como sua tarefa fundamental (HEIDEGGER, apud, Stein, 2011. p. 63).

O ser não pode ser conhecido conforme aquilo que o ente manifesta, pelo contrário. A verdade do ser está naquilo que o ente esconde. E o manifestar-se do ser acontece através da fenomenologia, que promove a abertura do ser do ente.

O ponto de partida para a compreensão da presença está na angústia que paralisa a decadência existencial e permite ao homem o retorno fenomenológico ao ser. A angústia, então, juntamente com o próprio ser da presença, proporciona a possibilidade da apreensão da totalidade originária da presença, que Heidegger chama de cura. Da cura, originam-se outros fenômenos como *vontade, desejo, tendência e propensão*²².

A presença, constantemente aberta para as possibilidades do poder-ser, só se compreende através da cura, e a cura, ontologicamente falando, consiste em desejar, ainda que consciente do estar-lançado, essas possibilidades. Para Heidegger, o ser é sempre as possibilidades do ente. O ser existe no poder-ser que ressignifica o sentido dessa existência. Estar diante dessas possibilidades e as identificar, tendo inclusive afeição em trazê-las à luz da consciência é o que caracteriza a cura da presença, que se afirma na compreensão de si mesma e escolhe dentre todas as possibilidades apresentadas aquelas que determinarão sua autenticidade. Heidegger não fala do desejo como um fetiche, mas do desejo pelo poder-ser que a cura proporciona. Nesse sentido, enquanto o desejar impessoal afasta o ente do ser, o desejar intencionalmente

²² Inclinações que possuem raízes no *estar-lançado* da presença, que, através do cuidado, se abre para as possibilidades, não como constituição, mas disposições.

a cura proporcionada pela compreensão da dimensão do poder-ser o aproxima da sua existência autêntica.

Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder-ser solto no ar, no sentido de uma “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). Sendo essencialmente disposta, a presença já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades, doando constantemente a si mesma as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as (HEIDEGGER, 2009, p. 204).

Podemos dizer que Heidegger caracteriza o cuidado como ponto central de sua ontologia fundamental. É a estrutura pré-ontológica que sustenta todos os elementos constitutivos do ser da presença. O cuidado é como o elo que une todos os aspectos mais próprios da presença. O ser somente se compreende no cuidado (*Sorge*) à medida que ele se ocupa (*Besorgen*), como diz Heidegger: “a partir da ocupação e do que nela se compreende é que se pode entender a ocupação da preocupação. O outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações” (HEIDEGGER, 2009, p. 180), e se preocupa (*Fürsorge*), como, mais adiante, ele explica: “Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, a existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesmo e livre para ela” (HEIDEGGER, 2009, p. 179), pois o ser é sempre um ser-em e um ser-com. Através do cuidado, a presença se relaciona com o mundo e como os outros.

O *Sein* não pertence a si mesmo, ele é sempre do ente. É essa a razão pela qual o cuidado se inscreve no ser do Dasein como o que o constitui, ou seja, como o que o destitui de si para se restabelecer no mundo. O cuidado permitir-nos-á, assim, saber o que é o ser Dasein (PASQUA, 1993, p. 97).²³

Destarte, o ocupar-se se refere à relação da presença com os entes dos quais ela se compreende em sua utilidade, ou seja, no cuidado da presença como ser intramundano. Já o preocupar-se se refere à relação da presença com outras presenças lançadas que vem ao seu encontro, isto é, no cuidado da presença compartilhada com o outro. A preocupação, assim, nunca é instrumental.

Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cura, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual como

²³ PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

ocupação e o ser como co-presença dos outros nos encontros dentro do mundo como preocupação. O ser-junto-a é ocupação porque, enquanto modo de ser-em, determina-se por sua estrutura fundamental, que é a cura (HEIDEGGER, 2009. p. 260).

A presença que se preocupa, manifestando o cuidado, é antecipadora quando projeta nas possibilidades do vir-a-ser que somente se realiza sendo-com. Assim, Heidegger afirma que “enquanto cura, a totalidade ontológica da presença diz: anteceder-a-si-mesma-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (entes que vem ao encontro dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 2009, p. 411).

No sentido do cuidado como ser-com, Heidegger fala que o ser nunca é para si, mas sempre aberto no compartilhamento com o outro que vem ao seu encontro. As relações existentes do ser com o outro são sempre conduzidas pelo cuidado.

Heidegger também relaciona o cuidado com a temporalidade. Para ele, a presença que possui em si o cuidado é a própria temporalidade.

Em seu sentido temporal, a decisão representa uma abertura própria da presença. A abertura constitui um ente, de tal maneira que, em existindo, pode ser seu “pré” ele mesmo. Em relação ao seu sentido temporal, a cura foi caracterizada apenas em seus traços fundamentais (HEIDEGGER, 2009, p. 421).

O cuidado é a essência da presença. Ele está em todo o ato ou situação de fato, a priori, e só pode ser expresso com a facticidade.

É através da consciência (*Gewissen*) que a presença (*Dasein*) é guiada para o cumprimento das possibilidades da existência. Com efeito, a consciência, para Heidegger, não é somente racionalidade, mas também afetividade, uma vez que depende da angústia para impulsioná-la na direção de sua realização mais própria. Fala Heidegger que “a angústia arrasta a presença para o ser livre para... (propensio in...)”, para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é (Heidegger, 2009 p. 254).

O ser da presença tende a afastar-se de si mesmo, perdendo-se no mundo das ocupações, porque a angústia não é racional; ela não esclarece o motivo no qual se angustia. Nisso, a presença não teme os outros entes, doravante, afasta-se de sua essência pela iminência do confronto com a

imprevisibilidade das possibilidades apresentadas pelo desvelamento de si mesma. A angústia força a presença a enfrentar sua condição temporal, e esse enfrentamento resulta em uma destruição de qualquer objetificação que gere um viver inautêntico; porém, confortável pela sua incompreensão. Sendo assim, a angústia liberta o ser da presença. Essa liberdade, não obstante, precisa sobressair todas as ilusões criadas pela decadência do ser, o que angustia a presença, nada mais é do que a estranheza, um lançar-se à frente de si mesmo, o que Heidegger define como “*Sich-vorweg-sein*” (estar adiante de si mesmo). O cuidado, então, não tem a interpretação ôntica de inquietação, mas ontológica de constituir a própria presença. O cuidado antecipa-se a si mesmo e está em constante superação de si mesmo. Dessa forma, o cuidado é a antecipação da ação diante das possibilidades do ser.

O termo cuidado designa um fenômeno ontológico-existencial e fundamental, cuja estrutura não é, contudo, simples. A unidade ontológica elementar desta estrutura global não pode ser reduzida a um proto-elemento ôntico, tal como o ser do Dasein ao ente (Heidegger apud PASQUA, 1993. p. 101).

4.3 O Ser-Para-a-Morte em *Ser e Tempo*

A morte é a possibilidade que a presença deve assumir como ponto de partida para a compreensão de si. O não-ser, ou como Heidegger define, a “possibilidade da impossibilidade”, revela através da finitude do tempo uma perspectiva de vida mais própria, pautada pela autocompreensão de si e pela abertura para a melhor forma de viver no mundo. Somos seres-para-a-morte, diz Heidegger, quando afirma que “morrer, por sua vez, exprime o modo de ser em que a presença é para a sua morte” (HEIDEGGER, 2009, p.322). Não obstante, a morte não deve ser encarada com temor, e, sim, com solicitude.

Assim como o cuidado é a forma da presença existir no tempo, a morte é o fim do tempo, fora da experiência humana, pois quando ela acontece, findam todas as outras possibilidades da presença. Então, a morte que podemos conhecer é sempre a morte “do outro”. Por isso, Heidegger diz que a presença é inacabada, já que, diante da morte, cessam todas as possibilidades da

presença ser totalizada, senão pela concretização da possibilidade mais própria da presença, que é a morte.

No mundo das ocupações, o homem constantemente foge da angústia gerada pela perspectiva da morte, fugindo, assim, da consciência de si, pois assumir-se como um ser-para-a-morte implica em apropriar-se da iminência de um fim certo; porém, sem qualquer controle. A morte, entretanto, concretiza-se independentemente de aceitarmos a ela. Nesse sentido, a apropriação da realidade da própria mortalidade rompe com a banalização do cotidiano, a isso Heidegger chama de “viver autenticamente”.

A presença constitui-se pela abertura, isto é, por uma compreensão determinada por disposições. Ser-para-a-morte em sentido próprio não pode escapar da possibilidade mais própria e irremissível e, nessa fuga, encobri-la e alterar o seu sentido em favor da compreensão do impessoal. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio deve, portanto, elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre (HEIDEGGER, 2009. p. 337).

A morte dá sentido a todas as outras possibilidades da presença. Quando Heidegger diz que “cabe caracterizar numa primeira aproximação o ser-para-a-morte como ser para uma possibilidade e, na verdade, para uma possibilidade privilegiada da própria presença” (HEIDEGGER, 2009, p. 337), ele quer mostrar que o homem, ao voltar-se para a aceitação da morte através da angústia, torna o projeto existencial possível, escolhendo viver autenticamente.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger fala que o ser-para-a-morte perde sua capacidade de experimentar a possibilidade inerente da mortalidade em si mesmo, tendo na morte do outro a oportunidade de alcançar a compreensão da totalidade da presença, não por experimentar a morte do outro, mas por estar junto dele e sofrer a perda no seu lugar. “A morte se desvela como perda, e mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam” (HEIDEGGER, 2009. p.313). Ora, se a presença é ser-com os outros, é possível conhecer a morte através deles. Essa totalidade se dá quando o outro passa de um modo de ser da presença para um modo de não-mais-ser. Então, apesar de o ser da presença não existir mais corporeamente, deixando, assim, de fazer escolhas, ele ainda é um ser, mas simplesmente dado. Dessa forma, a

presença realiza-se também através do não-ser do outro. Heidegger afirma que “o ser ainda simplesmente dado é ‘mais’ do que uma coisa material, destituída de vida. Nele, encontra-se algo não vivo, que perdeu a vida” (HEIDEGGER, 2009. p. 312). O morto não está mais, de fato, no mundo, mas ainda participa da presença dos outros, que estão no mundo.

A morte, segundo Heidegger, é um dos modos de ser da presença, sua possibilidade final. Entretanto, não podemos dizer que a presença desaparece com a morte. Através da possibilidade a priori constitutiva da presença, que é o cuidado, o findar da morte deixa de ser pensado como algo simplesmente dado e passa a significar o não-ser ontológico manifestado no não-ser ôntico.

Apesar de a morte possuir um caráter também fisiológico, não significa que o fator biológico seja o único determinante para o fim da presença. Para explicar esse conceito, Heidegger utiliza as palavras “finar”, como findar do ser vivo e “findar”, como deixar de viver. É possível, então, que a presença finde antes mesmo de morrer. Já o “finar” é impossível para a presença.

Heidegger, contudo, não se posiciona no que diz respeito a uma possível pós-existência ontológica da presença depois da morte. O objetivo do filósofo é pensar a presença no mundo como sendo um ser-para-a-morte e sua investigação ontológica é voltada para esse contexto. Sendo assim, ele não discute a possibilidade de haver outro mundo, nem o viver segundo regras de conduta que visem esse objetivo. O que interessa a Heidegger é uma ontologia fundamental baseada na presença inserida no espaço e no tempo enquanto agente que interpreta a própria existência através da facticidade.

A análise ontológica do ser-para-o-fim, por outro lado, não concebe previamente nenhum posicionamento existencial frente à morte. Caso se determine a morte como “fim” da presença, isto é, do ser-no-mundo, ainda não se poderá decidir onticamente se, “depois da morte”, um outro modo de ser, seja superior ou inferior, é ainda possível, se a presença “continua vivendo”, ou ainda se ela é “imortal”, sobrevivendo a si mesma. Também nada poderá se decidir onticamente a respeito do “outro mundo” e de sua possibilidade e nem tampouco sobre “este mundo”, no sentido de se propor normas e regras “edificantes” de comportamento frente à morte (HEIDEGGER, 2009. p. 323).

A morte, para a maioria das pessoas, como afirma Heidegger, assume um caráter impessoal, trivializado no intuito de negar a própria mortalidade, e é nesse sentido que o homem se afasta do seu ser mais próprio. Através da

impessoalidade, torna-se possível aplacar a angústia causada pelo desvelamento da consciência do ser-para-a-morte, uma vez que “se a compreensão ‘impessoal’ da morte é a de um acontecimento que vem ao encontro dentro do mundo, então a certeza a ela relacionada não diz respeito ao ser-para-o-fim” (HEIDEGGER, 2009, p. 333).

Para Heidegger, doravante, a morte possui um traço positivo, sendo a primeira constatação da presença ao desvelar-se. É a partir da consciência da finitude que a presença se abre para todas as outras possibilidades de realização de uma vida autêntica. Dessa forma, Heidegger tira a morte do fim do caminho e a traz para junto dele.

Mesmo que o homem saiba da inevitabilidade da morte, ele tende a observá-la como algo fora de si mesmo, admitindo sua vinda, mas evitando todas as formas de trazê-la para sua própria realidade íntima. Pensar a morte implica em confrontar perguntas sem respostas, como a existência ou não de um “depois”, como se a vida dentro da temporalidade não tivesse importância se comparada com a vida dita eterna. O que Heidegger diz é que não há motivos para temer o que não há como prever, restando ao homem, pela angústia, a superação do medo, voltando-se para a experiência fáctica mediante o cuidado. Através do impessoal, que afirma que “morre-se”, o homem transforma a morte em algo a ser temido e sua inclinação será sempre a fuga, afastando-se, assim, da presença. Isso Heidegger chama de decadência.

Escapar da morte, encobrimo-a, domina, com tamanha teimosia, a cotidianidade que, na convivência, os “mais próximos” frequentemente ainda convencem quem “está à morte” de que ele haverá de escapar da morte e, assim retornar à cotidianidade tranquila de seu mundo de ocupações. Essa “preocupação” significa inclusive a tentativa de “consolar” quem está à morte. Embora tenda restituir-lhe a presença, não faz senão ajudar a velar-lhe ainda mais sua possibilidade de ser, mais própria e irremissível. É desta maneira que o impessoal busca constantemente tranquilizar a respeito da morte (HEIDEGGER, 2009, p. 329).

A certeza empírica da morte não garante sua apropriação pela presença, pelo contrário: afasta a presença da compreensão desse fenômeno. Quando se diz que “a morte é certa, mas...”; esse “mas” tira da morte a característica de “a qualquer instante” e a desloca para “um dia desses, mas não agora”. Dessa

forma, a morte deixa de ser a possibilidade mais extrema e certa da existência e passa a ser tratada como determinada pelo impessoal, deixando de pautar as escolhas da presença.

5 CONCLUSÃO

Quando o jovem Heidegger começou a estudar fenomenologia, ele já possuía um vasto conhecimento do cristianismo, que praticava desde criança através de seus pais. Demonstrando inquietação e curiosidade, Heidegger mergulhou nos estudos da religião e também da filosofia clássica. A busca pelo conhecimento levou o filósofo a questionar os dogmas da igreja, o que mais tarde culminaria em sua renúncia em participar da instituição, e fez com que ele se calasse quanto às questões de fé, por perceber que o caminho filosófico que desejava percorrer não permitia que ele permanecesse no discurso teológico.

Heidegger, entretanto, encontrou na vida dos primeiros cristãos o elemento que contribuiria para a formulação do seu modelo fenomenológico que primava pela facticidade e cuidado. Para Heidegger, o viver autêntico implicava em desvelar o sentido do ser, através da percepção da própria decadência e em consequência disso o despertar da angústia que levaria o homem ao retorno à sua essência. Para Heidegger, o *Dasein*, nomenclatura original da presença, aparecia quando o homem compreendia sua temporalidade e participação no mundo circundante, ou seja, no mundo que era constituído pela própria experiência fáctica presente. Além disso, a presença traz à tona o cuidado, do qual é constituída pré-ontologicamente. Quando o homem se percebe como presença, ele sai da impessoalidade e toma para si a responsabilidade por todos os entes que o envolvem, e, nesse cenário, o cuidado torna-se inevitável, pois a presença somente se realiza no cuidado com o outro. Todos esses elementos foram observados atentamente por Heidegger na vida dos primeiros cristãos.

Quando Heidegger foi chamado para ministrar, em meados de 1920, a preleção sobre Fenomenologia da vida religiosa ele iniciou uma jornada pelo viver dos primeiros cristãos, e essa jornada acabou por levá-lo a elaborar sua ontologia fundamental que se tornou o maior tratado sobre o ser já escrito, a obra *Ser e Tempo*. Essa trajetória promoveu uma reformulação nas concepções metafísicas vigentes, fazendo com que a filosofia retomasse esse tema com afinco.

De todos os filósofos que influenciaram o pensamento de Martin Heidegger, Agostinho e Søren Kierkegaard, através principalmente das obras *Confissões* e *O conceito de angústia*, respectivamente, tiveram maior destaque, e é possível perceber que a linguagem heideggeriana em *Ser e Tempo* assemelha-se sobremaneira à linguagem desses pensadores. Ambos os filósofos cristãos debruçaram-se exaustivamente sobre questões como temporalidade, mortalidade, angústia, facticidade e cuidado. O que Heidegger fez foi subtrair do pensamento teológico o conceito de Deus e substituí-lo pelo ser. Heidegger nunca negou a existência de Deus, mas convergiu seu pensamento para a experiência do homem no mundo dentro do espaço temporal de nascimento e morte. A vida é o que acontece enquanto se vive, e questões pertinentes ao âmbito teológico, como vida após a morte e fé não foram importantes para a elaboração de sua ontologia. Heidegger estava preocupado com a produção de um projeto ontológico fundamental, e esse projeto não era um manual de como viver bem, mas um ensaio sobre o ser em suas possibilidades.

Partindo da ontologia fundamental heideggeriana, é possível refletir sobre a existência e buscar novos caminhos para os mais diversos assuntos filosóficos, e esta foi a grande contribuição de Martin Heidegger para a filosofia: A abertura da vida autêntica proposta por Heidegger que pergunta sempre mais e que desvela a presença sempre com suas possibilidades. A fonte de possibilidades aberta pela presença é inesgotável, e a existência fáctica está sempre em busca de novos caminhos de compreensão e realização.

Essa pesquisa teve o objetivo de traçar um paralelo entre os primeiros estudos de Heidegger sobre fenomenologia da vida religiosa, assim como sua obra *Ser e Tempo*, apontando como a primeira foi importante para a construção da segunda. Os conceitos de vida fáctica e cuidado descritos por Heidegger na preleção sobre a vida religiosa, retirados de suas investigações sobre o viver cristão praticado pelo apóstolo Paulo, descrito em suas cartas bíblicas, bem como as interpretações bíblicas de Agostinho e suas considerações sobre o ser cristão, e as reflexões kierkegaardianas sobre o mesmo tema, formaram a estrutura do pensamento de Heidegger para que escrevesse sua fenomenologia hermenêutica.

Como visto na pesquisa, Heidegger nunca se preocupou em escrever sobre Ética. Para ele, não fazia diferença qual das possibilidades era escolhida pela presença, mas o viver fáctico em si. O cuidado também não se referia ao bem-estar ou qualquer outro sentimento, antes, à constituição da presença, que quando se desvela, não tem escolha a não ser cuidar. Mesmo assim, partindo das considerações de Heidegger, que fez questão de frisar a abertura de seu pensamento como um caminho dentre outros que, porventura, devam existir, é possível imaginar implicações éticas para seu pensamento. O próprio ser cristão tão particularmente percebido por Heidegger primava pelas retidões de caráter. Nesse sentido, pensar sobre as escolhas que surgem depois que a presença é trazida à consciência pode ser um objeto relevante para pesquisas futuras. A vida fáctica pautada pelo cuidado abre novas possibilidades para o ser, que, em constante movimento, avança para o encontro de seu sentido, pessoal, livre e aberto para o novo.

Muita coisa, com efeito, ainda há que se dizer sobre esse assunto. Heidegger é um filósofo muito complexo e esta pesquisa é um vislumbre de todo um projeto de estudos futuros sobre o pensamento deste filósofo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

BÍBLIA SAGRADA. Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

HEBECHE, Luiz. **O Escândalo de Cristo**: Ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí/RS: Editora Ijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Introdução à fenomenologia da religião. In: **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista/ SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**. Tradução de Enio Giachini. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – A Filosofia?** In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo/SP: Nova Cultural, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentada de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4 ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2009.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luiza Buarque de Holanda. Revisão técnica Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar Ed, 2002.

KIERKEGAARD, Sören. **O conceito de angústia**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2010.

LÖWITH, Karl. **Heidegger, pensador de un tiempo indigente**. Madrid: Editora Rialp, 1956.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo/SP: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1990.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre/RS: EDIPUCRS, 2011.