

FENOMENOLOGIA DA FACTICIDADE DA VIDA RELIGIOSA CRISTÃ DESDE O NOVO TESTAMENTO: MUNDO, SI-MESMO, TEMPORALIDADE

PHENOMENOLOGY OF THE FACTICITY OF CHRISTIAN RELIGIOUS LIFE
READING FROM NEW TESTAMENT: WORD, SELF, TEMPORALITY

MARCOS AURÉLIO FERNANDES^(*)



^(*) Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UnB. Trabalha com a filosofia medieval e com a fenomenologia. É membro do conselho editorial do periódico *Scintilla* e da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval (SBFM). Atua editorialmente na Revista de Abordagem Gestáltica. E-mail: framarcosaurelio@hotmail.com

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão, desde o pensamento de Heidegger, sobre a fenomenologia da vida religiosa cristã enquanto experiência fática. Primeiramente, o discurso versa sobre a fenomenologia da facticidade da vida. Em segundo lugar, expõe três descobertas hauridas a partir de uma leitura fenomenológica do Novo Testamento, especialmente, de Paulo. A primeira é a de que o mundo, nestes textos, é compreendido em referência ao viver humano fático, e não em sentido cósmico. A segunda é a de que, na vida fática cristã, a experiência da mundanidade se aguça na direção do mundo-próprio, o mundo do si-mesmo. A terceira é a de que, na vida religiosa cristã, acontece uma transformação da compreensão do tempo, de tempo vulgar, cosmológico, para o tempo existencial, vivido na dinâmica da existência e de suas decisões.

Palavras-chave: Fenomenologia. Facticidade. Cristianismo. Mundo. Si-mesmo. Temporalidade.

Abstract

This article proposes a reflection, since the thought of Heidegger, on the phenomenology of Christian religious life as facticial experience. First, the speech focuses on the phenomenology of the facticity of life. Second, it exposes three discoveries achieved from a phenomenological reading of the New Testament, especially of Paul. The first is that the world, in these texts, is understood in reference to the facticial human life, not in the cosmic sense. The second is that, in the Christian facticial life, the experience of the worldliness sharpens toward the own-world, the world of the self. The third is that, in the Christian religious life, happens a transformation of the understanding of the time, from ordinary time, cosmological time, into the existential time, lived in the dynamics of the existence and its decisions.

Keywords: Phenomenology. Facticity. Christianity. World. Self. Temporality.

1 FENOMENOLOGIA DA FACTICIDADE DA VIDA

O que está em questão na presente reflexão é a fenomenologia da vida religiosa cristã em sua facticidade. Trata-se, pois, da fenomenologia do próprio fenômeno da facticidade da vida cristã.

A fenomenologia do fenômeno é o que unicamente interessa à fenomenologia do pensamento que pensa o sentido de ser, deixando-se aviar numa investigação questionadora e meditativa. A fenomenologia do pensamento, entendida como conceito de método, se cumpre justamente quando se faz uma só coisa com a fenomenologia do fenômeno. Assim, método de investigação e coisa mesma devem perfazer uma identidade e uma unidade em ato. O radicalismo do método consiste, justamente, em deixar-ser e acolher a coisa mesma em seu aparecimento, isto é, o fenômeno em sua fenomenologia. A fenomenologia do pensamento, enquanto possibilidade, só se realiza e se consuma como abertura para o acolhimento da revelação ou manifestação da coisa em questão, manifestação que sempre traz consigo um “lógos”, isto é, uma articulação de sentidos e um esboçar de significâncias que requerem ser trazidos à expressão pelo discurso. A identidade de fenomenologia do pensamento e de fenomenologia do fenômeno se cumpre, pois, quando a linguagem do fenômeno vem à fala no discurso do pensamento. Segundo a interpretação da palavra que Heidegger, no § 7 de *Ser e Tempo*, faz da palavra “fenomenologia”, à luz da língua grega, fenomenologia quer dizer: *apophainesthai ta phainόμενα* – “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 74).

A fenomenologia do fenômeno é, pois, a sua própria re-revelação: no vir a ser do fenômeno, que é um mostrar-se a si mesmo desde si mesmo, o recolher-se de desencobrimento, isto é, descoberta, abertura ou desvelamento, e do seu encobrimento, isto é, recusa, oclusão, velamento. A fenomenologia do fenômeno é, pois, o pertencimento mútuo, no mistério do ser, de doação e retraimento, no vir a ser do que está sendo. Pensar a fenomenologia do fenômeno quer dizer, então, deixar-se atrair pela tração do sentido do ser, seguir o seu dar-se e retrair-se, o seu aviar-se e desviar-se. O Nada, porém, isto é, o retraimento do Ser, sua recusa seu caráter abissal, oculto, é a senha da vigência do próprio Ser, enquanto mistério. Na obra intitulada “*Besinnung*”, Meditação, de 1938-1939, Heidegger escreve:

O Nada não é nem a negação do ente nem a negação da entidade, nem é a “privação” do Ser, a subtração furtiva, que seria ao mesmo tempo aniquilação, mas o Nada é o primeiro e o sumo presente do Ser, que este, enquanto Evento-Apropriador, presenteia consigo mesmo

e como si mesmo, na clareira da origem, enquanto ab-ismo. Ab-ismo não é intencionado metafisicamente, como a mera au-sência do fundamento, mas a vigência essencializadora da precisão de fundação, cuja precisão nunca é uma falta, mas também não uma superfluidade, mas como o *que* do Ser, que é superior a ambas, do Ser, enquanto “que” do “é” (HEIDEGGER, 1997, p. 294-295, tradução nossa).

O mistério de ser é, para o vivente-homem, experimentado como Vida. Neste sentido, a coisa mesma que radicalmente provoca o pensamento do sentido do ser a encaminhar-se nos riscos de uma investigação e meditação e que põe em causa a sua radicalidade é, em última instância, a originariedade da vida. Num texto de 1919/1920, intitulado “*Grundprobleme der Phänomenologie*” (Problemas fundamentais da fenomenologia”, Heidegger diz que a fenomenologia é “a ciência originária, a ciência da absoluta *origem* do espírito em si e para si – ‘vida em si e para si’” (HEIDEGGER, 1993, p. 1). A radicalidade do pensamento se mede, pois, pela sua capacidade de lutar com a *paradoxia* originária da vida, isto é, com o seu caráter maravilhoso e surpreendente, sim, prodigioso, milagroso (HEIDEGGER, 1993, p. 2). A paradoxia originária da vida requer que o pensamento se torne espera do inesperado e que se deixe tocar pela estranheza e extraordinariedade do que aparentemente nos é o mais próximo e o mais familiar. Mas, o que significa “espírito em si e para si”, ou melhor, “vida em si e para si” ? A vida em si” é:

Alguma coisa que jaz tão perto de nós, que nós, na maioria das vezes, nem nos preocupamos com isso expressamente; algo em referência ao qual nós não temos nenhuma distância, para ver a ela mesma em seu “como tal”; e a distância *para com* ela falta, porque nós somos ela mesma, e nós somos nós mesmos somente a partir da vida mesma, nós somos ela, ela é nós (acusativo), em suas próprias direções nós vemos. [O faltar da *absoluta* distância da vida em si e para consigo mesma. (HEIDEGGER, 1993, p. 29, grifo de Heidegger).

Por já sempre deixarmos passar despercebido o prodígio da vida, por ela estar próxima demais de nós, por nós a sermos e ela ser nós mesmos, o caminho de retorno do pensamento para a originariedade da vida é o mais distante de todos os caminhos. Por isso, a originariedade da vida nunca está aí – simplesmente dada como uma ocorrência. Ela precisa ser aberta, acessada e alcançada, sim, fundada, no movimento de busca do próprio pensar. Por alçar-se à altura da paradoxia da vida é que o pensamento se torna paradoxal, isto é, contrário aos pareceres e às opiniões comuns, que, normalmente, não alcançam a originariedade da vida. É que, para os pareceres e opiniões comuns, a vida não guarda nenhuma paradoxia, ela é evidente por si mesma, e não requer nenhum questionamento. Afinal, o que há de mais óbvio do que o ser, o ser que, para nós, viventes, é viver? Contudo, o óbvio é o ofício dos filósofos. E a filosofia, um espanto com e um questionamento do óbvio.

Pensar é, pois, abrir o acesso para a manifestação da paradoxia da vida em si e por si. Trata-se de um caminho de retorno ao originário da vida. Este retorno, porém, se cumpre num saltar de volta para a originariedade da vida. A fenomenologia do pensamento enquanto questionamento do sentido do ser se funda neste salto. Neste salto se abandona toda a segurança que provém de uma pretensa ou verdadeira familiaridade com a vida. A questão do sentido do ser de tudo o que é deve se transformar, pois, neste salto, em “precisão da fundação”, ou seja, em premência da questão fundante, que abre e sonda o abismo das possibilidades da vida, sua vigência extraordinária, sua originariedade: o Nada do Ser. Regressando para a origem, saltando para dentro do caráter abissal do mistério do Ser, o pensamento funda para si o fundo em que se funda (Heidegger, 1987a, p. 37). Com outras palavras, saltando, o pensamento que questiona deixa e faz aparecer a originariedade da vida em sua facticidade: o “que é” do Ser, que no Nada, deixa ser a abertura da liberdade da verdade e da verdade da liberdade, a clareira, em que e a partir de que o homem pode viver, existir e insistir, como homem humano e da qual ele pode decair, como homem inumano, desumano. Com a originariedade da vida, abre-se também a sua amplidão universal e a sua profundidade abissal. Pensar é, pois, medir-se com a amplidão, a profundidade e a originariedade da vida.

Pensar é, pois, fundação do fundamento. É, num salto, pôr em obra o projeto lançado da instauração da verdade e da originariedade da vida. Vida, enquanto existência, isto é, abertura desde o Ser e para o Ser, é projeto lançado: como imanência, transcendência e decadência. Este projeto provém do Nada, na medida em que surge do não-habitual, da não-familiaridade, do inusitado da vida, de sua paradoxia e questionabilidade, e por se manter sempre como espera do inesperado. Dele provém e para ele retorna.

Pensar é, pois, deixar-ser o princípio como princípio, isto é, o princípio em sua imediatidade. Que o princípio seja imediato não exclui, porém, antes inclui, que o pensamento se prepare longamente para tornar-se capaz de deixar-ser o princípio como princípio. É para se tornar capaz de alcançar o princípio que o pensamento começa e se movimenta, isto é, se põe a caminho. Neste caminho, desde o começo, cada passo é um salto antecipador, que se põe em contato com o princípio, isto é, com o abismo intranquilizante da vida, intranquilizante, pois lança o homem num combate com o familiar e habitual, que ocultam, fazem esquecer, deixa passar batido, a paradoxia da vida. A cada passo, portanto, a cada salto, o pensamento se torna espera do inesperado, da irrupção repentina do princípio, em sua inesgotável criatividade. Acolhendo a cada vez esta irrupção, o pensa-

mento deixa-ser e põe em obra a originalidade da vida em sua criatividade (HEIDEGGER, 2007, p. 60-61).

O começo, a arrancada do pensar que questiona o sentido do ser, é a facticidade da vida. Mas o começo só começa por estar no toque, no atingimento e reivindicação, do apelo do princípio (*Anfang*). O princípio, por sua vez, não é o que apenas faz começar, mas também o que rege todo o encaminhamento de uma realização e que o faz consumir. “O autêntico princípio, enquanto salto (*Sprung*) é sempre um salto antecipativo (*Vorsprung*), em que o que há-de- vir já está ultrapassado, se bem que veladamente. O princípio contém já, oculto, o fim” (Heidegger, 2007, p. 61). O princípio determina, assim, começo, meio e fim. O começo já está orientado, desde o princípio, para o fim. No começo está a tendência para o fim. Assim, no itinerário do pensamento de Heidegger, a fenomenologia da facticidade da vida, já está orientada, desde o princípio, para o pensamento do ser enquanto evento.

Vida não é nenhuma coisa, não é nem mesmo nenhum processo. É evento (*Ereignis*) (HEIDEGGER, 1987b, p. 73). Os processos são direcionamentos e envios do evento da vida, isto é, de seu saltar e abrir-se, de seu vir para fora e manifestar-se. Coisas são apenas formas terminais da infinda e inesgotável criatividade da vida. Por isso, a facticidade da vida não coincide com a factualidade dos processos, bem como das coisas. A facticidade da vida é primária e primordial. A factualidade das coisas é derivada e terminal.

A facticidade (*Faktizität*) da vida, porém, costuma se camuflar na factualidade (*Tatsächlichkeit*) das coisas. Por isso, costumamos confundir a existência, isto é, o seu vir para fora e manifestar-se da facticidade da vida, com a ocorrência dos processos e o fazer-se das coisas. Assim não desconfiamos do evento da vida em sua gratuidade e em sua imediatidade de princípio – ele nos passa despercebido, por ser por demais simples e por nos parecer por demais familiar. Entretanto, sempre de novo e de modo novo, irrompe na familiaridade do viver humano o estranho. O não-familiar, o incalculável, o incontrolável e o imprevisível, sempre de novo surpreende e importuna a tranquilidade do viver. A vida aparece então em toda a sua estranheza. Ela é sempre outra coisa do que a gente pensava e do que a gente intencionava (HEIDEGGER, 1995a, p. 100). Isso inquieta o coração do homem. As “Confissões” de Agostinho são o vir à fala da incessante inquietude da vida (HEIDEGGER, 1993, p. 61). Elas são uma expressão do coração inquieto (*cor inquietum*), que torna o homem uma questão para si mesmo, uma terra de suor e de dificuldades, um buscador da verdade e da beatitude da vida, um buscador da vida da vida, um buscador

de Deus. É também essa inquietude que dá ao viver humano a sua motilidade, a sua labilidade e o seu ritmo, com suas fases e defasagens, seus compassos e descompassos, suas cadências e decadências. Pensar a vida fática é seguir essa sua “rítmica” em seus direcionamentos e encaminhamentos (HEIDEGGER, 1993, p. 59).

O mais inquietante da vida, porém, o que mais revela sua estranheza, é a morte. Ela revela o mistério da facticidade da vida, isto é, mostra o mistério como mistério, em seu caráter de velamento, de encobrimento. A morte é o maior aguçamento da paradoxia da vida, de cuja facticidade o pensamento recebe o seu envio. A morte liquida todo o sentido de ser já solidificado e fixado, familiarizado e dominado. Ela remete tudo de volta para o homem, fazendo aparecer a existência da vida fática, como uma responsabilidade sua, conclamando-o a assumir o cuidado pela sua questionabilidade. A morte aguça, pois, o mistério do viver:

Na morte todo e qualquer sentido determinado do ser entra em liquidação. Tudo que somos e não somos, tudo que sabemos e não sabemos, tudo que fazemos e não fazemos, ontem, hoje, amanhã, toda a existência e o seu universo no tempo e no espaço está como que em suspensão, sem porquê, sem para quê na nitidez do nada. Mas de tal sorte no nada que a própria compreensão usual do nada como negação ou ausência dos entes está suspensa. A morte é, pois, uma experiência da vida, consumada na própria existência, na qual a existência vem a si na sua radical e total possibilidade, vem a si na aguda percepção da responsabilidade pelo sentido do ser dos entes na sua totalidade, recolhida, alerta, toda precisão, toda ouvido ao vir e ao retrair-se do sentido do ser (HARADA, 1985, p. 201).

A finitude perfaz a facticidade da vida. Ela diz que a niilidade perpassa, do começo ao fim, o cuidado da vida (Heidegger, 2012, p. 365). Facticidade é o estar-lançado da existência enquanto projeto. O homem *não* se traz a si mesmo ao “aí”, isto é, à abertura do “círculo de desvelamento”, que todo o homem, existindo, sempre traz consigo. O homem *não* se dá a si mesmo o que ela tem de próprio, de constitutivo, de essencial. Isso ele recebe. E esta recepção é tão radical, que até mesmo a possibilidade de receber é, aí, recebida. Existindo, o homem tem que se relacionar livremente com o seu “que é” e com o seu “ter que ser”. A facticidade, o estar-lançado, o “que é” da existência, nunca é, pois, um acontecimento superado, um começo que ficou para traz. É princípio, que vige do começo ao fim. Se é verdade que, por ter que morrer um dia, o homem tem que morrer todos os dias, também é verdade que, por ter nascido um dia, o homem tem que nascer todos os dias. A cada dia, a cada vez, a cada nova situação, o homem tem que assumir o seu “que é” no modo de um “ter que ser”. Existindo, o homem está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é. Esta responsabilidade o homem sente como o peso, a gravidade,

do próprio existir. É o que vem à fala no “*oneri mihi sum*” (sou para mim um peso), das Confissões (livro X, 28) de Agostinho (Augustinus, 1960, p. 548).

O estar-lançado, a facticidade, lança o homem para possibilidades, isto é, deixa e faz acontecer a existência com projeto. Enquanto ser finito, o homem nunca pode se apoderar do fundamento de sua própria existência, do seu estar-lançado. Contudo, enquanto ser que, na liberdade, está entregue à responsabilidade de ser, o homem tem que, sempre de novo, assumir ser-fundamento da sua existência. A niilidade marca o nascer, o viver e o morrer humano em sua facticidade. A facticidade é o fato ambivalente de o homem não ser o fundamento de si e de, ao mesmo tempo, ter que fundar sua existência a partir de sua liberdade, no exercício da responsabilidade de ser. Por ser um ser de liberdade, o homem tem que, sempre de novo, a cada instante, nascer e morrer. Por ter nascido um dia, ele tem que nascer todo o dia, pois precisa assumir o seu ser lançado na vida e dar a ele uma destinação na responsabilização pelo sentido do ser. Por ter que morrer um dia, o homem tem que morrer todo o dia, pois precisa antecipar a morte, não no sentido de a realizar, mas no sentido de assumi-la como uma incumbência para vir a ser o que ele é, isto é, o que ele pode ser, desde o fundo de seu ser. A niilidade do nada existencial assinala, pois, como uma senha da finitude, o nascer, o crescer e o morrer do homem, a cada instante. O § 58 acena para o caráter deste “nada existencial”:

O nada existencial não possui, pois, de forma alguma, o caráter de privação ou falta diante de um ideal imposto e não alcançável na presença. *Antes* de tudo aquilo que ele pode projetar e, na maior parte das vezes, alcançar, *enquanto projetar*, o ser deste ente já é um nada. Esse nada não surge, portanto, repentinamente na presença para nela se fixar tal uma qualidade obscura que, suficientemente desenvolvida, pudesse ser afastada (HEIDEGGER, 2012, p. 365).

O abismo da niilidade e da finitude da vida torna nítido o mistério de sua facticidade. É daqui que emerge a força arcaica da mística, que traz consigo o desafio de “deixar ser nossa experiência radical de simplesmente viver” (Leão, 2008, p. 248). Experiência que é, a cada instante, ao mesmo tempo, experiência de ter que nascer, crescer e morrer. Da força arcaica da mística da experiência radical de simplesmente viver, que traz a marca da niilidade e da finitude, surge, por sua vez, toda a religiosidade de raiz. Religiosidade é o evento da facticidade da vida, que vem à luz, em sua niilidade, como finitude agraciada. Religiosidade é, em todo o devir da vida, comprazer-se com a inclusão do nada no ser. (Leão, 2008, p. 269). É deixar ser a niilidade que perpassa toda a vida em seu devir; é o recolhimento desse deixar-ser, é a vigência da serenidade. Na serenidade da meditação, está superada a dicotomia de viver e morrer. Tudo é um e um é tudo (LEÃO, 2008, p. 269).

2 O NOVO TESTAMENTO E A VIDA FÁTICA

Da leitura fenomenológica do Novo Testamento emergem três descobertas em relação ao fenômeno do mundo da vida fática. A primeira, é a de que o mundo é concebido nesses textos em referência primordial com o viver humano fático. A segunda é que os momentos estruturais do mundo circundante e do mundo compartilhado da convivência apontam para e se aguçam na direção do mundo próprio, do mundo do si-mesmo. A terceira é uma transformação da compreensão do tempo, de tempo vulgar, cosmológico, para o tempo vivido na dinâmica da existência e de suas decisões.

2.1. O MUNDO ENQUANTO MUNDO DA VIDA FÁTICA

O conceito de mundo enquanto mundo da vida fática do homem se aguça e ganha em nitidez nos escritos do Novo Testamento. Mundo aparece, aqui, como mundo a partir da relação com o ser humano, com o seu viver fático. Heidegger observa que:

A relação é experimentada de um modo tão originário que *kosmos* passa doravante a usar-se directamente como termo para um determinado modo fundamental de existência humana. *Kosmos houtos* significa em Paulo (I Cor. e Gal.) não só e não primariamente o estado “cósmico”, mas a condição e a situação do *homem*, o modo da sua posição *perante o kosmos*, e de sua apreciação dos bens. *Kosmos* é o ser-homem no *como* de uma disposição anímica desviada de Deus (*he sophia tou kosmou*). *Kosmos houtos* significa o estar-aí humano numa determinada existência “histórica”, distinta de outra que já começou (*aiôn ho mellôn*). Com uma frequência fora do comum – sobretudo em comparação com os Sinópticos – e ao mesmo tempo num sentido muito central, o *Evangelho de João* utiliza o conceito de *kosmos*. Mundo designa a forma básica desviada de Deus do estar-aí humano, o carácter do ser-homem simplesmente. Por consequência, mundo é também um termo regional para designar todos os homens em conjunto sem distinção entre sábios e loucos, justos e pecadores, judeus e gentios. O significado central deste conceito de mundo, plenamente antropológico, é expresso na sua função enquanto conceito oposto à filiação divina de Jesus, que por seu lado se concebe como vida (zoé), verdade (alétheia), luz (phos) (HEIDEGGER, 1988, p. 45-47).

O cristianismo primitivo, com sua dinâmica temporal escatológica típica, é caracterizado pela “negação do mundo” (Heidegger, 1993, p. 61). Vejamos isso mais de perto.

A vida fática se caracteriza por um ser-no-mundo. O homem não somente vive no mundo, mas é, por assim dizer, “vivido” pelo mundo. Isto quer dizer: em seu ser-no-mundo, o homem é tomado pelo mundo. Nós já estamos sempre fora de nós mesmos: no mundo, junto das coisas com que nos ocupamos, junto dos outros, com que nos preocupamos. Ser-no-mundo é já sempre ser-junto às coisas da vida, é já sempre ser-uns-com-os-outros

nos dinamismos da convivência, que é, em última instância, co-existência. Por isso, o mundo não é simplesmente um espaço ocorrente ao redor de nós, é, antes, a abertura que somos nós mesmos, ou seja, é o próprio espacializar que concede espaço a tudo quanto nós encontramos, sobretudo na cotidianidade de nossas lidas e preocupações. O *mundo* é o lugar do sentido das experiências humanas, é o abrir-se do espaço-tempo, em cujo seio irrompem os envios históricos e as destinações epocais. É o espaço de jogo da liberdade, das decisões e dos encaminhamentos humanos. Mundo é a abertura em que o humano existe e insiste. É a partir do mundo que o humano vive as vicissitudes e peripécias de suas experiências: nascimento e morte, alegria e dor, desgraça e bênção, vitória e derrota, miséria e abundância. Mundo é o espaço limpo, aberto pelo homem em seu empenho de morar, habitar, deter-se, estabelecendo estadia, encontrando paradeiro. É a tessitura familiar dos usos e costumes. É o contexto daquilo que o homem trabalha e cultiva, a teia de conjunturas, relações significativas, horizontes e dimensões de sentido existencial, em que nós nos empenhamos, desde sempre. Por isso, o humano já sempre está fora de si, tomado pelo mundo. Sua existência é insistência no mundo. Sua existência é estar fora de si, com outras palavras, sua existência é extática.

O ser tomado pelo cuidado do mundo caracteriza a existência na sua cotidianidade. Nós já sempre nos encontramos no lance desta abertura do mundo e é nos nossos empenhos de cuidado pelo mundo que nos encontramos a nós mesmos de modo mais imediato e frequente.

Ao cuidado que se volta para os entes intramundanos no já-ser-junto a eles nós chamamos de *ocupação* (*Besorgen*). A palavra latina “*occupare*” encerra em si o verbo *capere*, que significa pegar, tomar, agarrar, prender, apreender. No prefixo desta palavra está o *ob-*, que sugere a abertura de um âmbito, de uma envergadura que pode ser preenchida. Nós *ocupamos o nosso tempo, nos ocupando com as coisas*, isto é, tomando-as, agarrando-as, *trazendo-as para dentro da envergadura do nosso cuidado*, tornando-as, assim, familiares de nosso mundo. O nosso *cotidiano* é, por isso, feito de *afazeres*. Isso se dá até o ponto em que passamos a ser identificados com aquilo que fazemos. Com efeito, *no cotidiano nós nos definimos a partir daquilo de que nos ocupamos*. Cada um tem o seu *negócio*, o seu *ofício*, a sua *profissão*. E passa a compreender o seu ser-no-mundo a partir das perspectivas abertas pelas suas ocupações. O humano pode se edificar a partir de suas ocupações. Quer dizer: elas podem ser, sempre de novo, uma chance para ele vir a ser si mesmo. No entanto, o humano pode imergir de tal modo no mundo das suas ocupações, que ele acaba se dispersando em sua multiplicidade.

De fato, este risco de perder-se nas próprias ocupações, ao ser tomado por seu mundo, não só está sempre iminente, como, na maioria das vezes, esta perdição já deixou de ser um risco e já se deu como um fato de nossa existência. Por isso, precisamos, sempre de novo, *cuidar de nosso cuidado*. Este cuidar é, na verdade, quase sempre, um *resgate* de nosso cuidado. Um resgate em relação a quê? Resposta: um resgate da *cadência precipitada e atropelada*, em que nós, na maioria das vezes, nos lançamos na multiplicidade de nossas ocupações. A esta cadência precipitada e atropelada, nós chamamos de *de-cadência* (*Verfall*). Trata-se, portanto, de uma cadência, um ritmo, um compasso, um andamento do nosso próprio existir, em que impera a *precipitação e o atropelo*. É que, junto do ente, nós experimentamos uma espécie de *gravidade*, um peso que nos *inclina* para ele e para a sua *posse*. Seguindo, por nossas *cobiças*, esta inclinação, nós vamos sendo puxados e carregados no *arrastão das muitas ocupações*. Assim, o nosso ser-no-mundo se *dispersa* e se *distrai* a si mesmo. Nesta dispersão e distração, nos *distanciamos* de nós mesmos, até o ponto de nos *alienarmos*, isto é, de nos tornarmos o mais estranho e o mais longe de nós mesmos. Trata-se de uma dinâmica de existir que, colocando-se sempre mais metas e objetivos a conquistar, se *atropela* em seu próprio tropel. Não só: *bloqueia* para si mesma suas possibilidades mais próprias de ser. A existência acaba *girando no vazio*. E este giro se acelera sempre mais, à medida que o cuidar se prende somente ao que é *fácil, cômodo e seguro* (*securitas = sine cura – sem cuidado*). Entretanto, na busca de segurança, no afã de autoasseguramento, a existência aguça o seu próprio *perigo* e consome o seu próprio *perder-se*. Podemos chamar toda esta mobilização do existir no cuidar das ocupações de *ruína* ou *queda* da existência.

O fato é que nós, não raro, partimos, *em todos os nossos empenhos e desempenhos de ser, desta perda do cuidado de nós mesmos* na dispersão do mundo de nossas ocupações. Esta perda se faz sentir, porém, não só em nossas ocupações com as coisas, mas também em nossas *preocupações com os outros*, de modo que, também *a edificação de nossos relacionamentos com os outros requer, sempre de novo, o cuidar de nosso próprio cuidado com o outro*. Ao *cuidado com o outro*, nós chamamos de *solicitude* (*Fürsorge*). O ser-com-o-outro é tão forte em nossa existência cotidiana que, de início e não raro, nós somos absorvidos em nossa singularidade pelo modo predominante de sermos uns com os outros. Com efeito, quem é este que diz, na *de-cadência* (*Verfall*) da ek-sistência, cotidianamente, “eu sou”? Resposta: é o “*a gente*”. Este é, por sua vez, o “*todo o mundo*” (Heidegger, 1979, p. 325-345). Mas o “*todo o mundo*” é, no fundo, o “*ninguém*”. Isto se torna claro, se analisamos o modo de con-viver cotidiano da vida fática.

A existência pode ter a sua temporalidade na cadência de uma *de-cadência*, ou seja, de um ritmo no qual nós nos esquecemos de nossa responsabilidade de ser e nos lançamos no turbilhão do fazer, nos precipitamos em nossas cobiças de ter, desembocando-nos no nada negativo ou privativo, aniquilador e destrutivo, da falta de sentido do viver. Ou então a existência pode ter a sua temporalidade na *cadência de uma elevação*, na qual passamos *do peso de não-ser (molestia vitae) à leveza de ser*. O tempo passa a ser, deste modo, o *urgir* de uma *de-cisão*. É no advir desta de-cisão de ser e para ser, que nós somos colocados diante da *temporalidade originária* de nossa existência. A temporalidade originária nós não a *temos*. Nós a *somos*.

A mensagem cristã chama o homem para uma decisão, e, a partir desta decisão, para uma guinada em sua orientação de vida, chamada “*metánoia*”, conversão. Esta convocação para a guinada conclama a passar de uma vida tomada pelo mundo para uma vida centrada em Deus, entendido, ao modo de Agostinho, como vida da vida do homem. Por isso, o cristão está diante de duas possibilidades: ou viver tomado pelo mundo, ou viver para Deus, vida da vida. É preciso escolher-se a si mesmo, no sentido, de escolher o mais próprio poder-ser si-mesmo, escolhendo viver para Deus, vida da vida do homem. Vale, aqui, a provocação do Evangelho (Mc 8, 36): “que aproveita ao homem ganhar o mundo (kósmos) inteiro e arruinar a vitalidade, isto é, a vigência e o vigor de sua vida (*psyché*)”? O ser-cristão, o devir-cristão, é, pois, um existir que se cumpre e se realiza não desde o “ganhar o mundo”, mas desde o “salvar a vitalidade da vida”. A leitura do mais antigo documento do Novo Testamento o atesta.

Paulo, na Primeira Carta aos Tessalonicenses, mostra que o tornar-se cristão vem do ouvir o anúncio ou a proclamação do evangelho, da Boa Nova de Jesus Cristo, de que o apóstolo se faz mensageiro; vem do ouvir e do aceitar este anúncio como direcionador da própria vida. Os que aceitam este anúncio entram numa conexão efetiva com Deus. Essa aceitação, porém, não é somente o acolhimento de uma proclamação, mas também a recepção (*paralambánein*) de um de um modo de viver, de um *como* do comportar-se na vida fática. No versículo 4,1 é usado o verbo “*peripatein*”, designa um modo de caminhar, de proceder, de viver. Tornar-se cristão é, pois, trilhar um *caminho* na experiência da vida fática. Depois, este tornar-se é caracterizado como um “*epistrephein*”, um virar-se de volta, um converter-se, dos ídolos ao Deus vivo e verdadeiro. Trata-se, aqui, de uma guinada radical e absoluta, um voltar-se para Deus e um afastar-se dos ídolos. De resto, este tornar-se é caracterizado pelos verbos “*douleúein*” (servir) e “*anaménein*” (esperar).

A conversão para Deus é uma libertação dos ídolos. Uma libertação da não-verdade para a verdade do divino. É em virtude desta libertação que o cristão se põe como servo do Deus vivo e verdadeiro, um serviço que é atuado na esperança da Parusia, do retorno de Cristo. Esperar é, aqui, um caminhar diante de Deus e um persistir na fé e no amor. A aceitação (*déchesthai*) traz consigo, em seu modo de atuação, a tribulação. Ela acontece “*en tlipei*” (no aperto, na tribulação, na precisão). A aceitação consiste em colocar-se dentro da precisão da vida (*in die Not des Lebens*). Esta aceitação é um caminhar na vida (*peripatein*) diante de Deus. Ela põe o cristão numa conexão vivamente efetiva com Deus (Heidegger, 1995b, p. 93-105). A partir daqui se pode compreender a segunda descoberta importante que a fenomenologia da vida fática cristã traz para uma analítica da existência com vista à questão do sentido do ser.

2.2 AGUÇAMENTO NA DIREÇÃO DO MUNDO PRÓPRIO: O MUNDO DO SI-MESMO

A segunda descoberta fundamental que a fenomenologia da experiência fática da vida cristã oferece é a de que os momentos estruturais do mundo circundante e do mundo compartilhado da convivência apontam para e se aguçam na direção do mundo próprio, do mundo do si-mesmo.

Toda experiência, quer como o experimentar (sentido noético), quer como o experimentado (sentido noemático), pode ser tomada no âmbito do fenômeno, isto é, do mostrar-se a si mesmo desde si mesmo. O fenômeno da experiência, por sua vez, pode ser interrogado no tocante ao seu conteúdo originário, ou seja, no tocante ao “*quê*” que se manifesta e é experimentado (Heidegger, 1995b, p. 63). Este “*quê*” é o teor, o conteúdo, do fenômeno. Este conteúdo tem o caráter de ser de significância. A significância designa o *enquanto-o-que* e *como* algo se mostra em sua importância para a mesma vida fática. Isso se chama o *sentido de conteúdo* (*Gehaltssinn*) do fenômeno. Em segundo lugar, o que vem ao fenômeno pode ser interrogado segundo o seu “*como*” originário. O “*como*” do experimentado está, por sua vez, referido ao “*como*” do experimentar. A unidade do “*como*” do experimentado com o “*como*” do experimentar se chama de *sentido de referimento* (*Bezugssinn*). Em terceiro lugar, o que vem ao fenômeno pode ser interrogado no tocante ao “*como*” da realização, da atuação ou consumação, deste referimento. Trata-se, portanto, do direcionamento da atuação do viver, da realização de seu poder-ser, do cumprimento de sua tendência, e de sua determinação do próprio referimento. Este direcionamento se chama *sentido de atuação* (*Vollzugssinn*). *O fenômeno, pois, se divide*

nestas três direções de sentido: o sentido de conteúdo, o sentido de referência e o sentido de atuação. O sentido de conteúdo é o modo de acesso ao que o fenômeno evidencia. O sentido de referência é o *como* o que é experimentado é *tido* no seu relacionamento intencional com o experimentar. O sentido de atuação é *como* a ação do comportamento consoma um poder ser, no contexto das realizações do viver.

Assim, a consideração fenomenológica de um texto que é fruto da experiência fática da vida cristã, por exemplo, de uma carta de Paulo, deve, em primeiro lugar, partir da situação em que aquele texto foi escrito. Trata-se de *ver* esta situação e de tentar entrar nela *empaticamente*, o que é diferente de representar objetivamente um ambiente ou um contexto. Trata-se, portanto, de fazer uma guinada, do ambiente objetivamente dado para o contexto histórico entendido como o mundo-da-vida e suas conjunturas. Situação é, cada vez, um determinado estar posicionado e condicionado na experiência fática da vida a partir de uma atuação nela. Situação é uma unidade de uma multiplicidade de vivências, com suas motivações, suas tendências, suas realizações. Situação emerge na mútua pertença de homem e mundo. Ela não é estática, mas dinâmica. Ela é constituída de vicissitudes e peripécias. Ela brota de motivações, segue tendências, se consoma em realizações. Ela tem um fluir próprio, seu próprio ritmo, sua própria duração. Na leitura de uma carta de Paulo, pode-se perguntar, por exemplo, como é que Paulo está implicado numa determinada situação, a partir da qual ele escreve esta ou aquela mensagem, a esta ou aquela comunidade; como é que ele se complica e se explica com esta situação. É daí que a leitura fenomenológica arranca. A partir da situação, deve-se perguntar, cada vez, três perguntas: o que é experimentado por Paulo (sentido de conteúdo)? Como ele o experimenta (sentido de referência)? Como é a atuação de Paulo na vida ao realizar esta experiência em seu “que” e em seu “como” (sentido de atuação)?

Os três direcionamentos do que vem ao fenômeno se dão no mundo da vida. A vida se manifesta e se anuncia como mundo: totalidade de significâncias, que se constituem sempre em concatenações, em que umas remetem às outras, num nexos de usos e conjunturas que, então, acontecem em situações, que, por sua vez, se tecem em contextos vitais. O mundo da vida fática é o horizonte dos horizontes de experiências. Esse, por sua vez, se apresenta numa estrutura tríplice. Cada momento desta estrutura é um horizonte aberto e ao mesmo tempo predelineado dos comportamentos e relacionamentos do homem com o todo do ente. O mundo é círculo aberto dos horizontes possíveis de experiências, comportamentos, relacionamentos. O viver fático é o ponto de salto da abertura do mundo.

O mundo é âmbito circundante das realizações humanas. No círculo e nos circuitos do mundo é que o homem se direciona, a cada vez, desta ou daquela maneira, fluindo em seu viver fático (Heidegger, 1993, p. 33). O mundo da vida é, antes de tudo, *mundo circundante* (*Umwelt*). À mundanidade do mundo circundante pertence, por exemplo, natureza e cultura, com seus respectivos tipos de significâncias. Em segundo lugar, vem o *mundo compartilhado* (*Mitwelt*), em que se dá o ser-uns-com-os-outros, com suas possibilidades de relacionamentos da convivência, a partir das quais se constituem as formas ônticas de vida comunitária e social. Em terceiro lugar, enfim, vem o *mundo próprio* (*Selbstwelt*), que é o mundo do *si-mesmo*, horizonte das experiências em que o eu, numa história interior, se constitui a si mesmo como ser pessoal, perfilando-se numa singularidade. Neste mundo circundante, compartilhado, próprio, no círculo aberto do mundo, vivemos nós. “Nossa vida é o mundo, no qual nós vivemos, para dentro do qual e, cada vez, no interior do qual as tendências da vida correm. E nossa vida é *enquanto viver* somente à medida que vive em um mundo” (HEIDEGGER, 1993, p. 33).

A leitura fenomenológica de um texto cristão primitivo, como uma carta de Paulo, por exemplo, parte de uma descrição da situação em que Paulo escreve, tentando delinear como ele atua junto ao seu mundo circundante, isto é, como ele se relaciona com o ambiente no qual aquela comunidade destinatária da carta se encontra, ou seja, com um povo histórico, sua terra e sua cultura. Em segundo lugar, a leitura fenomenológica procura trazer à tona o mundo compartilhado de Paulo e da comunidade cristã primitiva destinatária da carta. Trata-se de descrever como se dão e acontecem os relacionamentos de Paulo com aqueles com quem ele convive: os companheiros de missão, a comunidade e seus vários membros, com suas tendências convergentes ou divergentes, harmônicas ou conflitantes, os judeus e os pagãos daquele lugar em que aquela comunidade surge, a sociedade e suas instituições e seus poderes, com seu povo e seus líderes, etc. O importante tudo isso é captar o sentido de atuação (*Vollzugssinn*) destes relacionamentos de Paulo com o seu mundo circundante, o ambiente natural e cultural em que ele se encontra, e dos relacionamentos com o mundo compartilhado da convivência, isto é, com o mundo comunitário e social com o qual ele se comporta desta ou daquela maneira. Num terceiro momento, trata-se de descrever o sentido de atuação de Paulo em referência ao seu mundo próprio (*Selbstwelt*).

Esse mundo próprio se nos oferece no modo como Paulo vive sua vocação de Apóstolo, tomado por uma absoluta preocupação (*Bekümmern*), à medida que seu aposto-

lado se dá no aperto, na premência da precisão, da tribulação e da perseguição, o qual é suportado na espera da *Parousía*, do retorno do Senhor. Paulo vive na premência singular da vocação de Apóstolo, na expectativa do retorno do Senhor. Cada instante de sua vida é determinado a partir desta sua situação própria. Ele vive uma contínua paixão, seu viver é um padecer (*paschein: passio*). A experiência da vida fática cristã, tal como emerge exemplarmente no viver do Apóstolo, tem, assim, o caráter da necessidade de um combate. É neste combate que se decide se o discípulo de Cristo torna-se o que ele, por graça, já é, ou não. Recordemos, neste sentido, as palavras lapidares da segunda carta a Timóteo (4,7), palavras que mostram o sentido de todo devir de Paulo como cristão e apóstolo: “*ton kalon agona egonismai*” (*combati o bom combate*).

Um bom testemunho do mundo próprio de Paulo é dado pela segunda carta aos Coríntios (12, 2-10). Nesta passagem Paulo fala do homem que foi arrebatado ao terceiro céu e que lá ouviu palavras indizíveis. Também fala de si mesmo como um homem em combate com a tentação, afligido por um aguilhão na carne, esbofeteado por um mensageiro de Satã. Para a leitura fenomenológica, o importante não é deter-se no problema objetivo se o diabo existe ou não, nem é frisar o problema subjetivo da constituição da representação do diabo, mas é perceber o sentido de referência e o sentido de atuação que transparece deste texto. Paulo, em sua autocompreensão, mostra que a graça do arrebatamento ou do êxtase não lhe diz propriamente respeito. Não é da sua competência. Se acontece e à medida que acontece, é dom de Deus. O que lhe diz propriamente respeito é o combate da tentação. Isso é seu. Ele não quer ser conhecido como o arrebatado, como o contemplativo que tem uma vivência extraordinária, mas como o apóstolo que se submete ao combate e à paixão por causa de Cristo e do seu evangelho. Paulo é aquele que se encontra no combate da fé e que neste combate se mostra vulnerável, se mostra fraco, enfermo. Sua é a ternura e a fraqueza da existência crente. O adversário, o inimigo neste combate, o atinge. A ação deste inimigo só aumenta o seu aperto, a premência de sua precisão, a sua preocupação apostólica. A leitura da passagem aludida nos permite uma mirada prévia no mundo próprio de Paulo. O extraordinário na sua vida não tem nenhum papel para ele. Somente quando ele é fraco, quando ele suporta as precisões, os apertos, as constringências e constrictões (*die Nöte*) de sua vida de discípulo e Apóstolo de Cristo é que ele pode estar em estreita conexão com Deus. Mais do que pelo êxtase, a experiência da vida fática cristã de Paulo, no domínio do seu mundo próprio, se caracteriza pelo êxtase: a tensão do suportar e o suportar da tensão, na insistência de resistir, manter-se

firme, em que a paixão de Cristo se renova na paixão do discípulo e Apóstolo, na ternura e na fraqueza da vida (HEIDEGGER, 1995b, p. 98-100).

Heidegger observou que a experiência fática da vida cristã centra o cuidado da vida no cuidado do si-mesmo em seu sentido mais próprio, vasto, profundo, originário. O volume 59 das suas obras completas (HEIDEGGER, 1993) traz o seguinte mote que anuncia esta característica: “*internus homo, sui ipsius curam omnibus curis antepōnit*” (Tomás de Kempis, *De im. Christi*, lib. II, c. 59) – “o homem interior antepõe o cuidado de si mesmo a todas as coisas”. A experiência cristã desprende o homem do cuidado inautêntico com o mundo. O cuidado inautêntico é um ser tomado pelo cuidado aflitivo com o mundo circundante e com o mundo compartilhado da convivência. O cuidado apropriado com a existência, porém, submete os cuidados com o mundo circundante e com o mundo compartilhado da convivência ao cuidado com “a alma”, isto é, com a força de vitalidade da vida, com a sua vigência e vigor, com a sua essencialização, com a sua salvação constitutiva. Somente quando o homem assume o seu existir a partir de sua possibilidade mais própria, tornando-se o que de melhor ele pode ser, é que o cuidado com o mundo circundante e o cuidado com o mundo compartilhado da convivência se apruma devidamente.

No mundo da vida cristã, os homens estão sendo postos em questão quanto aos seus destinos últimos, eles podem vir a ser “*sodzómenoi*” (os que estão na situação e no devir da salvação) ou “*apollymenoi*” (os que estão na situação e no devir da perdição). O viver humano é, assim, posto no aperto de uma decisão: receber ou não receber, aceitar ou não aceitar (*déchesthai* ou *ouk déchesthai*) a verdade da fé, isto é, a palavra de Deus, o que ela proclama, e o modo de viver e caminhar na vida que ela recomenda. A experiência cristã da vida fática tem, assim, o caráter da premência da precisão de um combate. É neste combate que se decide se o discípulo de Cristo torna-se o que ele, por graça, já é, ou não.

Segundo Heidegger, o aguçamento da experiência de mundo no mundo do si-mesmo, como atitude fundamental da experiência cristã da vida fática, traz consigo uma revolução contra a antiga ciência grega. Esta atitude fundamental, de tempos em tempos, no ocidente, irrompe. É a partir daqui que precisa ser entendida a obra de Agostinho, as suas *Confissões*, a *Cidade de Deus*: o emergir da facticidade da vida vivida desde o mundo do si-mesmo nas *Confissões*; o emergir da facticidade como experiência da temporalidade e da historicidade na *Cidade de Deus*. É a partir daqui que também se pode entender a irrupção da mística medieval em seus principais representantes: Bernardo de Claraval,

Boaventura de Bagnoregio, Mestre Eckhart, Tauler. É a partir daqui que se pode entender a significância de Lutero e da religiosidade vivida desde a loucura da cruz, bem como a significância de Kierkegaard como escritor religioso e pensador subjetivo, que põe a existência em sua facticidade como tema fundamental do e para o pensamento que reflete.

2.3 TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE

Outra contribuição importante da fenomenologia da vida fática cristã está numa transformação da compreensão do tempo, de tempo vulgar, cosmológico, para o tempo vivido na dinâmica da existência e de suas decisões.

Vida fática é ser-no-mundo, que é cuidado, que é temporalidade. A leitura de Paulo abriu a Heidegger novos caminhos de compreensão do mistério do ser como tal e da existência humana, bem como do sentido da temporalidade e da historicidade desta. *Contraposta à experiência grega do tempo e do cosmos, caracterizada pela perspectiva naturalista da infinitude, a hermenêutica cristã da temporalidade afirma radicalmente a finitude do tempo, experimentada desde a historicidade da existência humana.* O cristão vive na iminência do fim e na certeza de seu caráter incontornável, insuperável e irremissível. A existência humana é tempo, e sua marca maior é a finitude. Por isso, a cada instante, o cristão experimenta o morrer e o nascer, que é, fundamentalmente, um morrer e nascer em Cristo, para poder viver com Cristo. Porém, enquanto o “homem exterior” a cada dia que passa envelhece, o “homem interior” vai se tornando cada vez mais novo, até o encontro definitivo com Cristo. É a partir da esperança deste encontro definitivo que o cristão experimenta o seu *porvir* e, ao se lançar para este porvir, em que se consumará o “*bom combate*” da fé, ele assume e supera o seu passado e vive o seu presente. O *presente*, o hoje, é, para o cristão, o *momento oportuno e favorável (kairós)*, o dia da salvação. Todo o dia é assumido como o *último (eschaton)*, no sentido de que, nele se decide, pela *paciência e perseverança (hypomene)* o futuro definitivo, o ganhar-se ou perder-se da salvação da vitalidade da vida em Cristo. Uma vez que o tempo se abreviou – *ho kairós synestalmenos estin* –, todo o momento é instante de decisão (*krisis*); uma decisão que incide sobre o futuro definitivo do homem (1 Cor 7, 29).

A proclamação do Evangelho se dá em meio a esta experiência da temporalidade. A plenitude do tempo (*chrónos*) é o soar do tempo oportuno, o dia “D”, a hora “H”, o *kairós* (momento azado, apropriado): “cumpriu-se o tempo (*peplérotaiho kairós*), e o Reinado de Deus aproximou-se” (Mc 1, 15). É tempo de retorno e transformação da mente, de *re-*

volução do pensamento (metánoia). É hora da *fé (pístis)*. Com Jesus e a partir de Jesus, o protocristianismo pode proclamar: “Eis agora o momento inteiramente favorável (*idou nyn kairós euprósdectos*). Eis agora o dia da salvação (*idou nyn heméra soterías*)” (2 Cor 6,2).

Desde esta experiência da temporalidade, todo o penúltimo é conservado e, ao mesmo tempo, superado. Conservado, como chance e oportunidade de “preparar as vias” para a vinda do *Kyrios*, de ser ocasião da *metánoia* e da *pístis*. Superado, à medida que o penúltimo perde o seu caráter de absolutidade, tornando-se totalmente relativo. A absolutidade, ou seja, o caráter de ser ab-soluto, vale dizer, solto em si mesmo, na plena liberdade e positividade de ser, isto se atribui somente ao último, ao definitivo. Daí a proclamação e exortação de Paulo aos coríntios:

Eis o que digo, irmãos: o tempo se abreviou (*ho kairós synestalménos estín*). Doravante, aqueles que têm mulher sejam como se não a tivessem, os que choram como se não chorassem, os que se alegram como se não se alegrassem, os que compram como se não possuíssem, os que tiram proveito deste mundo, como se não aproveitassem realmente. Pois a figura deste mundo passa (*parágei gár to schema tou kósmou toutou*)” (1 Cor 7, 29-31).

Uma vez que o tempo se encurta e se abrevia e que se evidencia a transiência do “esquema”, isto é, da configuração e estruturação “deste mundo” (da realidade penúltima), o cristão não pode se conformar ao “mundo presente”, mas deve se transformar em sua mente (Rom 12, 2). De fato, o cristão não pode se conformar com este mundo e com sua sabedoria (*sophia*), porque, para ela, a palavra, o anúncio, da cruz (*lógos tou staurou*) é loucura (*moria*) (1 Cor 1, 26-31): “aquilo que não é (tà me onta), Deus o escolheu para conduzir a nada o que é (tà onta)” (1 Cor 1, 28).

O cristão vive a temporalidade, por conseguinte, na fraqueza do Crucificado, uma fraqueza que, no entanto, é “ternura” (1 Ts 2, 7). Sua existência “na carne” é revestida de indigência, necessidade, pobreza: é cheia de “penas e fadigas” (1 Ts 2,9), “angústias e provações” (1 Ts 3, 7). Aqui aparece uma palavra primordial para se entender este modo de viver a temporalidade, típico do protocristianismo: “*thlipsis*” – opressão, premência da precisão, aflição, tribulação, provação, perseguição, por causa do seguimento de Cristo. Trata-se da participação do cristão nos sofrimentos de Cristo, que são também as dores de parto da nova criação. Tudo isso exige do cristão uma virtude sobremodo importante: a *hypomoné* (paciência, constância, perseverança). “É na vossa paciência que ganhareis as vossas vidas” (*en te hypomoné hymon ktéseste tas psychas hymon*) (Lc 21,19).

A esperança cristã, segundo Heidegger, é diversa do ter expectativas mundanas. Ter esperança é, aqui, um suportar crente. Para o viver cristão, esperar é manter-se firme na fé, suportando tudo o que sobrevém de “*thlipsis*”, isto é, de aperto, de provação, de perseguição. Característica do viver cristão é o viver no “aperto”, na constrição e premência da precisão, suportando até o fim a fraqueza da vida. Ter esperança, para o viver cristão, não é meramente nutrir expectativas, mas é um esperar padecente e paciente, serviçal, amante, crente na aflição e no gozo (Heidegger, 1995, p. 151). Na esperança cristã, o escatológico remete de volta para a vida presente, para a necessidade de assumi-la em seu caráter agonístico.

Um exemplo de transformação no viver a temporalidade, por parte do cristão, se dá numa perícopie da primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses (1 Ts 4,13 a 5,11), tomada como objeto de leitura e interpretação fenomenológica por Heidegger. Uma das questões colocadas pelos cristãos de Tessalônica a Paulo dizia respeito a “quando acontecerá a *Parousía*”. Nota-se que Paulo não responde à pergunta do “quando”, que é uma pergunta objetiva e que remete a um acontecimento intramundano. Os cristãos de Tessalônica vivem e compreendem a temporalidade no sentido “vulgar”, objetiva, intramundana. Ora, a compreensão objetiva e intramundana do tempo (*chronos*) e do instante (*kairós*), já opera com uma concepção decadente da temporalidade. Paulo não responde a uma questão objetiva sobre o tempo e o instante, mas remete os Tessalonicenses de volta para si mesmos, para o seu modo de viver a temporalidade, aqui e agora. Os Tessalonicenses se entristecem e se afligem com a morte dos cristãos e com o retardamento da *Parousía* por não terem uma compreensão adequada do seu viver cristão. Paulo procura, assim, tratar da “*Parousía*” remetendo os cristãos de Tessalônica ao seu viver aqui e agora, à sua vida fática como cristãos, e ao seu relacionamento com o mundo-ambiente em que eles se encontram. O que é decisivo para o viver cristão em sua facticidade é o ter-esperança, mais precisamente, o modo deste ter-esperança. O decisivo não é “quando” acontecerá a “*Parousía*”, mas como os cristãos se relacionam com esta consumação definitiva desde agora, no ter ou não ter esperança, e no modo do seu ter-esperança.

Os não-cristãos com os quais os Tessalonicenses convivem são caracterizados por Paulo como “aqueles que não têm esperança”. A carta aos Efésios, nesta mesma direção, considera-os como “aqueles que são sem-Deus neste mundo”. É verdade que alguns gregos, relativamente poucos, mediante a filosofia, possuem a fé na imortalidade da alma. Mas a esperança que os cristãos têm não é simplesmente uma crença na imortalidade da

alma. É espera da “*Parousia*” e, assim, da vida eterna, e da ressurreição da carne. A espera cristã, porém, precisa ser compreendida em sua singularidade, não como um caso específico de expectativa mundana. “Os que não têm esperança” têm expectativas mundanas. Eles se apegam ao mundo e àquilo que a vida tomada pelo mundo lhes pode oferecer. Eles, assim, não se inquietam com o mundo. Têm a pretensão de terem encontrado “paz e segurança” no mundo. Entregam-se ao mundo num modo de viver decadente. Ora, justamente esta ausência de cuidado (*securitas = sine cura*) é que se torna a ruína destes que não tem esperança, mas apenas expectativas mundanas. Eles serão surpreendidos em seu ser-absorvido pelo mundo. Aqui se antecipa aquilo que em Ser e Tempo aparece como a existência inapropriada, a existência “inautêntica”: o modo inadequado de assumir o ser-no-mundo em sua estrutura fundamental de cuidado. Neste modo de viver a vida fática o homem se perde a si mesmo, ou melhor, ele não alcança o autêntico ter-a-si-mesmo. Neste modo de viver, o homem se esquece do seu mais próprio si-mesmo. Sua existência se obscurece. Seu tempo é o tempo vulgar, objetivo, intramundano. Ele não conhece propriamente o “instante”, ou seja, aquele momento em que, a partir da decisão, em que o homem assume antecipadamente o seu ser-para-a-morte, isto é, a sua niilidade e a sua finitude, se abre para a abertura da Verdade do Ser, e, nela faz a experiência do Espírito. Em Paulo aparece, pois, um traço essencial da existência, ou seja, da vida fática: que o homem pode viver na busca da segurança e, assim, perder-se; e que o homem pode perder-se da segurança, e, assim, ganhar-se. A existência, a vida fática do homem, está, pois, lançada na direção das possibilidades de ganhar-se e de perder-se, de ser autêntica ou inautêntica, de acolher ou não o apelo do porvir, ou seja, de não vir ou de vir ao encontro do Ser como Evento-Apropriador.

REFERÊNCIAS

AUGUSTINUS, Aurelius . *Confessiones / Bekenntnisse*. München: Kösel, 1960.

HARADA, Hermógenes. (1985). *A arte de humorizar a vida*. Revista Grande Sinal, Petrópolis: Vozes, volume 6, 1985, p.195-203.

HEIDEGGER, Martin. *ProlegomenazurGeschichtedesZeitbegriffs*: Gesamtausgabe 20. Frankfurt amMain: Vittorio Klostermann, 1979.

_____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987a.

_____. *ZurBestimmung der Philosophie*: Gesamtausgabe 56/57. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1987b.

_____. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920): Gesamtausgabe Band 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*: Gesamtausgabe Band 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*: Gesamtausgabe Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995a.

_____. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*: Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b.

_____. *Besinnung*: Gesamtausgabe Band 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Ser e Tempo*. Bragança Paulista / Petrópolis: Editora Universitária São Francisco / Vozes, 2012.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2008.

Recebido em maio de 2015
Aprovado em julho de 2015