

HEIDEGGER E O PROBLEMA DO SAGRADO: ENTRE BIOGRAFIA E FILOSOFIA

[HEIDEGGER, AND THE PROBLEM OF THE SACRED: BETWEEN BIOGRAPHY AND PHILOSOPHY]

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa

[roripessoa@outlook.com](mailto:rripessoa@outlook.com)

Tem graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (2006), mestrado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2009) e doutorado em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (2019). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase nas seguintes áreas: história da filosofia contemporânea, Ontologia Fundamental e Fenomenologia. Atualmente é professor do Instituto Federal da Bahia, campus Ilhéus.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3532](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3532)

Recebido em: 07 de março de 2021. Aprovado em: 14 de julho de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 51-67
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3532](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3532)
Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger



Resumo: A questão de deus sempre ocupou o pensamento de Heidegger, desde seu envolvimento inicial com a fé católica, passando em seguida por sua aproximação da teologia protestante, seguida de um período em que parece se aproximar do ateísmo até finalmente a fase em que o sagrado se reveste de um caráter poético e plenamente imanente. Kiesel observa que, ao menos no que diz respeito ao começo de seu caminho, há uma forte reciprocidade entre a biografia e a filosofia de Heidegger. Macdowell, porém, parece exagerar essa reciprocidade, a ponto de sugerir que a vivência de fé inicial de Heidegger é de algum modo transposta para a sua compreensão do homem. Em que pese possíveis influências da teologia e mística cristã em Heidegger, entendemos, como Jonas, que o sagrado aqui é mais próximo de uma perspectiva grega (“pagã”) do que cristã. O sagrado em Heidegger é uma dimensão sem a qual os deuses não podem aparecer. Os deuses são manifestações do sagrado, seus envios epocais e históricos, o que revela o caráter imanente do sagrado em Heidegger e a ameaça que representa para a teologia cristã, ao tornar seu deus um mero evento da linguagem.

Palavras-chave: Sagrado. Imanência. Cristianismo. Deuses. Ser.

Abstract: The question of god has always occupied Heidegger's thinking, from his initial involvement with the Catholic faith, going through his approach to Protestant theology, followed by a period in which he seems to approach atheism until finally the phase in which the sacred takes on a poetic character and is fully immanent. Kiesel notes that, at least as far as the beginning of his journey is concerned, there is a strong reciprocity between Heidegger's biography and philosophy. Macdowell, however, seems to exaggerate this reciprocity, to the point of suggesting that Heidegger's initial experience of faith is somehow transposed to his understanding of man. Despite the possible influences of Christian theology and mysticism in Heidegger, we understand, like Jonas, that the sacred here is closer to a Greek (“pagan”) than a Christian perspective. The sacred in Heidegger is a dimension without which the gods cannot appear. The gods are manifestations of the sacred, their epochal and historical sending, which reveals the immanent character of the sacred in Heidegger and the threat it poses to Christian theology, by making its god a mere event of language.

Keywords: Sacred. Immanence. Christianity. Gods. Being.

A questão de deus sempre ocupou, de um modo ou de outro, o pensamento de Heidegger, como o diz o próprio filósofo em um texto tardio: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, a proveniência é sempre por-vir” (HEIDEGGER, 2003, p. 79). Sabe-se hoje de detalhes de sua educação graças às pesquisas de Hugo Ott, que descreve o ambiente católico de seus primeiros anos e a fidelidade de sua família à Igreja, atestada na posição assumida na polêmica que se seguiu ao Concílio Vaticano I, quando católicos ditos “liberais” rejeitaram o dogma da infalibilidade papal. Nascido e educado neste ambiente, o jovem Heidegger voltou-se inicialmente ao sacerdócio, tendo sido beneficiado com uma série de bolsas de estudos mantidas pela Igreja. Ott chama a atenção ainda para as primeiras publicações de Heidegger, que teriam aparecido em 1910-1912, especialmente em *Der Akademiker*, uma revista ultraconservadora editada pela Liga Acadêmica Alemã Católica e alinhada ao Papa Pio X. Nesta revista Heidegger atacou em particular os avanços do “modernismo” e sua ameaça para a “sabedoria eterna” da tradição católica, evidenciando a forte influência que exercia sobre ele, como destaca Escudero, o ambiente católico de sua cidade natal. Heidegger atacou nos artigos que escreveu para essa revista sobretudo a superficialidade de sua época, ao mesmo tempo em que defendia a tradição e a disciplina da hierarquia eclesiástica (ESCUADERO, 2016, p. 303).

Esses textos do jovem Heidegger estão hoje disponíveis na primeira parte do volume 16 da *Gesamtansgabe*. Trata-se de comentários literários em que se faz visível a influência da confissão católica e a resistência ao que então se chamava de modernismo.¹ Essa polêmica teve início em 1907, quando o papa se declarou abertamente contra o uso de métodos científicos na teologia, contra ainda aqueles que defendiam uma religião baseada em vivências e contra enfim o evolucionismo em teologia, que sustentava que os dogmas estão sujeitos ao progresso histórico. Como mostra Escudero, a filosofia neoescolástica se levantou para defender os valores da autoridade e da tradição e Heidegger tomou ativamente partido no debate, sobretudo no que dizia respeito à crítica ao darwinismo, ao subjetivismo e ao modelo de vida das grandes cidades, ao ataque ao socialismo e ao liberalismo e à confrontação entre catolicismo e cultura moderna (ESCUADERO, 2016, p. 305).

O tom conservador e antimodernista desses primeiros textos de Heidegger se fazem notar já no primeiro texto do volume, dedicado a Johannes Jörgensen. Heidegger critica aí o culto à personalidade e o escárnio de que é vítima aquele que, abandonando uma vida de mentira, se torna cristão (HEIDEGGER, 2000, p. 3). É o caso de Jörgensen, cujo livro de conversão *Lebenslüge und Lebenswahrheit* é objeto de sua análise. Aqui Heidegger examina a conversão de Jörgensen, o qual, de ateu que era, vivendo entre pessoas “decadentes”, finalmente é atingido pela visão de deus. Isso lhe garante a felicidade, que consiste justamente em viver na Verdade, ao passo que a mentira conduz ao declínio e à decadência.

Outro inimigo alvejado pelo jovem Heidegger era o individualismo, incapaz, em sua leitura, de resolver o problema da vida moral-religiosa, conforme o dizia Förster, a quem o jovem estudante agora se refere (HEIDEGGER, 2000, p. 7). E o que atestaria essa incapacidade é o fato de que a maioria das pessoas não alcança por si mesma a Verdade, antes afastam-se

¹ Quando Heidegger escreveu suas primeiras publicações vigorava na teologia, nos explica Ferrandin (2011, p. 20), a disputa entre modernismo e antimodernismo. Por modernismo entendia-se então a tendência a exaltar o moderno, tanto no sentido da modernidade histórica quanto no sentido do que é mais novo e atual. Muitos religiosos entendiam ser necessário transformar as estruturas tradicionais, inclusive os dogmas estabelecidos, sustentando a dimensão simbólica e não realista dos dogmas. Para esses modernistas, os antimodernistas defendiam uma concepção obscurantista e anticientífica de religião. Os antimodernistas, por sua vez, procuravam defender os dogmas eclesiásticos e a hierarquia clerical, sobre a qual rondava a polêmica em torno da infalibilidade papal. Heidegger teria participado ativamente da cruzada católica antimodernista (FERRANDIN, 2011, p. 21).

espontaneamente dela, retirando-se com isso qualquer possibilidade de se fundamentar uma ética individualista (HEIDEGGER, 2000, p. 7). Acrescenta-se ainda que a verdade da vida não se deixaria construir cientificamente, mas careceria de uma profunda experiência de vida, acompanhada da liberdade espiritual em relação à tirania dos instintos. Para o jovem estudante, apenas a mais rica e profunda fonte da autoridade religiosa justifica o culto à personalidade. O comentário de Heidegger ao livro de Förster defende que o texto traz consigo a forte alegria da posse da verdade, disponível apenas, porém, para quem não se deixou fascinar pela aparência e superficialidade do espírito moderno. Citando um teólogo alemão do século XIX, Heidegger sugere que “quem cava mais fundo encontrará solo católico” (HEIDEGGER, 2000, p. 8).

O início da formação intelectual de Heidegger, portanto, é fortemente marcado pela presença da teologia, especialmente aquela de orientação católica. Não se trata aqui de um mero detalhe biográfico, pois seu engajamento, pessoal e intelectual, com a mística e a teologia cristãs irão repercutir decisivamente em seu pensamento posterior. Theodore Kiesel, um dos maiores conhecedores da obra de Heidegger anterior a *Ser e Tempo*, já o dizia: “devemos levar em consideração a reciprocidade entre biografia e filosofia e procurar entender filosoficamente o engajamento singularmente pessoal de Heidegger com seu cristianismo” (KIESEL, 1995, p. 79). Atentemo-nos, portanto, à essa reciprocidade, que a nós igualmente parece decisiva.

Heidegger ingressa na universidade de Freiburg, no semestre de inverno de 1909/1910, para cursar teologia católica, sob orientação do dogmático Braig. Conforme lembra o próprio Heidegger, seus trabalhos se concentraram na exegese do Novo Testamento e na Patrística, além da interpretação protestante da história do dogma (HEIDEGGER, 2000, p. 41). Outro tema que o interessava, conforme o diz ele mesmo, era a relação entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica, temática que, décadas mais tarde, seria absorvida por seus interesses filosóficos: “era a mesma questão entre a linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta” (HEIDEGGER, 2004, p. 78). Contudo, gradativamente se afasta da teologia, abandonando a carreira eclesiástica na primavera de 1911, desistindo, ao mesmo tempo, de continuar com as disciplinas de teologia. Em que pese a liberdade que o abandono da carreira eclesiástica lhe proporcionou, no que se refere ao acesso a cursos e livros até então proibidos, o jovem estudante ainda considerava, àquela altura, que a pesquisa científica não era incompatível com um catolicismo mais livre, apto a interessar-se, de um ponto de vista simplesmente histórico, com a história espiritual da Idade Média (HEIDEGGER, 2000, p. 42).

Assim é que, após o doutorado, ele passa a se interessar pela Escolástica tardia, sobretudo Occam, “a fim de, mediante a elucidação da lógica da escolástica tardia, obter uma base concreta e ampla para a compreensão científica da história das origens da teologia protestante e com isso dos problemas centrais do Idealismo alemão” (HEIDEGGER, 2000, p. 42).² A leitura de Occam o conduziu a Duns Scotus, ao qual dedicou sua tese de habilitação, defendida em julho de 1915. O interesse dos teólogos de então pela “gramática especulativa”, como explica Escudero, visava a exposição dos princípios lógicos e ontológicos do pensamento a partir das estruturas gramaticais da linguagem. Heidegger se inseriu no seio desse debate com sua tese de habilitação. O interesse dos teólogos em geral por essa temática, explica ainda Escudero, se justificava na medida em que à época se discutia muito o papel do sujeito pensante em sua relação com o mundo e a sociedade. O antimodernismo era contrário às soluções propostas pelas teorias científicas. Interessava substituir o anonimato da lógica transcendental pelo sujeito concreto em suas situações vitais. A gramática especulativa, nesse contexto, trocava o “eu penso” da lógica transcendental pelo “eu atuo” concreto em um mundo (comunidade), isto é, entendia a

² “um auf dem Wege der Aufhellung der spätscholastischen Logik einen konkreten und breiten Unterbau zu haben für das wissenschaftliche Verständnis der Entstehungsgeschichte der protestantischen Theologie und damit zentraler Problemzusammenhänge im deutschen Idealismus”.

razão à luz da historicidade. Este teria sido, para Escudero, a maior aprendizagem que teria resultado da habilitação de Heidegger sobre Scotus (ESCUADERO, 2016, pp. 314-315).

Iniciada sua carreira docente, gradativamente foi se tornando para ele problemático o ponto de vista da fé católica, e isso a ponto de considerar que a pesquisa científica realmente livre “não é possível com uma verdadeira adesão ao ponto de vista da fé católica” (HEIDEGGER, 2000, p. 42).³ Ao mesmo tempo, contudo, essa incompatibilidade veio acompanhada do interesse constante de Heidegger com o cristianismo primitivo, mas lido segundo uma direção tal que suas aulas seriam até mesmo proibidas para teólogos (HEIDEGGER, 2000, p. 42).

O percurso apresentado até aqui sugere o gradual desligamento de Heidegger de uma confissão de fé específica, embora, ao mesmo tempo, a vivência dessa fé, ao menos no cristianismo primitivo, continua lhe chamando a atenção. De fato, com a chegada de Husserl em Freiburg o professor iniciante, ex-candidato ao sacerdócio e antigo adepto do antimodernismo de Pio X, agora sem compromisso com a antiga fé, dedica-se, contudo, à interpretação fenomenológica-ontológica da experiência cristã da vida fática, em seu caráter histórico e mundano (HEIDEGGER, 2000, p. 44). A descoberta da história, com efeito, já intuída na interpretação da vida fática cristã e depois aprofundada com as leituras sobretudo de Dilthey, será para Escudero um dos motivos mais importantes para o rompimento com o catolicismo. Isso por que a historicidade não se deixa explicar à luz de verdades eternas e imutáveis, como o pretendia o tomismo no qual Heidegger se educara⁴ (ESCUADERO, 2016, p. 311).

Em 1919 Heidegger anuncia explicitamente seu rompimento com a fé católica, em carta enviada para Engelbert Krebs, sacerdote que celebrara seu casamento com Elfride e que batizara seu primeiro filho. Afirma então que o sistema do catolicismo se havia tornado problemático e inaceitável para ele (CAPUTO, 2006, p. 113). A nós parece que o abandono do catolicismo foi menos radical e definitivo do que essa carta sugere, visto que Escudero, de seu turno, relata o conteúdo de uma carta da mesma época destinada a Elisabeth Blochmann em que Heidegger critica a falta de humildade em um mundo de dor e frustração, afirmando em seguida que “só o amor a Cristo é promessa de salvação” (ESCUADERO, 2016, p. 304). De todo modo, ao menos da confissão oficial ou institucional parece Heidegger ter se afastado gradualmente desde então, o que, para Caputo, se pode entender como a primeira “virada” no pensamento de Heidegger, de proporções decisivas para o desenvolvimento posterior de suas ideias. Desde então Heidegger teria se aproximado mais convictamente da teologia protestante – e não propriamente da confissão ou fé protestante, como alguns parecem sugerir (MENDES, 2019, pp. 310-312), o que, além de mera mudança de perspectiva religiosa, repercutiu nos interesses intelectuais do filósofo, que passaram da lógica para a história, da fenomenologia pura (husserliana) para ao exame da vida concreta, isto é, a “hermenêutica da facticidade” e, enfim, da teologia dogmática para a teologia do Novo Testamento (CAPUTO, 2006, p. 113). De Aquino, Scotus e Suarez, o filósofo passa para Pascal, Lutero e Kierkegaard, mediante os quais teria chegado a Agostinho e Paulo. Assim fundamentado, Heidegger se dedica entre 1919 a 1922 ao estudo da experiência de vida

³ “nicht möglich sei bei wirklicher Festhaltung des katholischen Glaubensstandpunktes”.

⁴ Acrescente-se ainda que Heidegger fracassou no intento de obter a vaga na cadeira de filosofia católica na Universidade de Freiburg, casou-se com uma mulher protestante e precisou interromper sua atividade docente para se incorporar à guerra. Tudo isso teria produzido uma profunda crise, não apenas de caráter confessional, mas sobretudo em suas convicções teológicas e filosóficas. Diz Escudero: “A partir desse momento, fé e razão, teologia e metafísica começam a distanciar-se em função da busca das raízes da autêntica experiência religiosa. Daí a necessidade de uma fenomenologia da religião que depure a experiência religiosa de influências dogmáticas e recupere a pureza da vivência religiosa. A ruptura com o catolicismo coincide com um interesse crescente pelo cristianismo primitivo (ESCUADERO, 2016, pp. 311-312).

das primeiras comunidades cristãs, estudo que repercutiria em sua analítica da existência de 1927.⁵ Com efeito, especialmente no curso do semestre de inverno de 1920/1921 intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa* Heidegger se depara com o “fenômeno nuclear típico, o problema do histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 11). Isso o conduz à defesa de que a filosofia precisa dar conta do histórico, uma vez que ela surge da experiência fática da vida e não enquanto comportamento racional de conhecer. E a experiência da vida seria para ele “mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento” (HEIDEGGER, 2010, p. 15) – na experiência fática da vida eu me relaciono comigo mesmo “sem teorias!” (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

O jovem Heidegger, portanto, compreendia então a filosofia não como um comportamento teórico, mas enquanto um estar mergulhado no mundo da vida. Mesmo a relação com deus não deveria ser mediada por conceitos e teorias, pois, conforme diz o filósofo quando critica a filosofia da religião de Troeltsch, “a demonstração da existência de Deus não é algo originariamente cristão, mas depende da conexão do cristianismo com a filosofia grega”⁶ (HEIDEGGER, 2010, p. 30). Essa resistência contra a mediação conceitual e teórica Heidegger a teria retirado, para Macdowell, da espiritualidade inaciana. De fato, Heidegger ingressou em 1909 no Noviciado dos jesuítas, embora tendo permanecido lá apenas por algumas semanas em função de problemas de saúde. Mas também no Seminário Diocesano de Freiburg, em que residiu por dois anos, Heidegger manteve contato com a espiritualidade inaciana, visto que a direção espiritual dos internos era confiada aos jesuítas. Em que pese, porém, o provável contato íntimo com a espiritualidade inaciana, a qual, para Macdowell, apresenta a experiência cristã sem a menor pretensão teórica, não é possível mensurar se e em que medida essa experiência de juventude repercutiu no pensamento de Heidegger, como aliás o próprio Macdowell reconhece (MACDOWELL, 1970, p. 155). Por outro lado, é preciso ter presente que o interesse de Heidegger pela mística medieval e pela fenomenologia da religião visava, como o defende acertadamente Escudero, uma compreensão clara da tarefa da filosofia. Embora não se possa negar o profundo conhecimento teológico de Heidegger, e a relevância da teologia cristã em sua intuição de que a filosofia emana da vida fática, o filósofo já não tinha, à época desses cursos, interesse na carreira eclesiástica pois estava já convicto de sua vocação filosófica (ESCUADERO, 2016, p. 305).

De todo modo, Heidegger inicia seu percurso de professor defendendo o retorno ao histórico, ao fático, e isso no contexto de uma apresentação fenomenológica da vida cristã. Para Macdowell, a vida cristã primitiva foi o modelo à luz do qual Heidegger teria construído sua analítica. Vejamos por que: segundo sustenta Paulo, a vida do fiel funda-se na espera do retorno de Cristo. Esse retorno, porém, não é datável – sabe-se apenas que será repentino e inesperado. Com isso, Paulo teria pensado a história em termos kairológicos e não cronológicos. A vinda do Senhor não é algo que vem, no futuro, para dar fim ao tempo: a *parusia* já acontece agora, no hoje. Essa expectativa por um futuro que não é um simples “agora ainda não”, isto é, um ponto na linha do tempo localizado depois de agora, “fornecerá a Heidegger a chave de sua concepção

⁵ Caputo chama a atenção para o fato de que o procedimento de Heidegger foi aqui decisivamente inspirado em Lutero, que teria inclusive usada a palavra “destruição” para se referir ao projeto de restauração da autêntica cristandade, obstruída pelos alicerces conceituais da teologia medieval. Continua o autor: “não é exagero dizer que a tentativa de Heidegger de formular uma ‘hermenêutica da facticidade’ ou o que nós podemos chamar em *Ser e Tempo* de uma ‘analítica existencial’, que marcaria os traços distintivos da ‘vida factual’ – do Dasein – foi inspirada pela crítica de Lutero à teologia metafísica medieval e na crítica de Kierkegaard da cristandade especulativa hegeliana” (CAPUTO, 2006, p. 113).

⁶ Não apenas a necessidade de provas da existência de deus, como também o núcleo da vida cristã, isto é, o problema escatológico, teria sido encoberto pela influência helênica, nesse caso desde o século I. A partir de então, “já se desconhecem todos os conceitos originários cristãos. Também na filosofia atual, as formações conceituais cristãs estão encobertas pelas formulações gregas” (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

da temporalidade da existência humana” (MACDOWELL, 1970, p. 140). Heidegger efetivamente lê isso em Paulo, ao mostrar que ele vive na tribulação da expectativa. Mas essa tribulação o filósofo entende como a autêntica situação do apóstolo: “a partir dela, cada instante da sua vida é determinado. Ele está continuamente sob uma aflição, apesar da alegria como apóstolo” (HEIDEGGER, 2010, p. 87). A vinda do Senhor determina a vida do fiel já apenas enquanto este sempre estar vindo, sem que dessa vinda faça necessariamente parte o chegar enquanto tal. À vinda de Jesus não corresponde nenhuma chegada factual. Mas a expectativa desse advir sempre possível – e jamais efetivo – determina toda a existência do crente: “a estrutura da esperança cristã, que é na verdade o sentido referencial da parusia, é radicalmente distinta de todas as expectativas” (HEIDEGGER, 2010, p. 91). Trata-se, pois, de um futuro que não depois, quando chegar, mas agora, enquanto advento, me remete para mim mesmo. Continua Heidegger:

O ‘quando’ já não é apreendido originariamente, na medida em que o tempo é apreendido em sentido atitudinalmente ‘objetivo’. Tampouco se pensa o tempo da ‘vida fática’ em sentido não cristão, de maneira rasa e decadente. Paulo não diz ‘quando’ porque essa expressão é inadequada para o que deve ser expresso, pois não é suficiente (HEIDEGGER, 2010, p. 91).

Paralelamente à ocupação com a interpretação da vida cristã original, Heidegger igualmente se dedicava a leituras fenomenológicas de Aristóteles, de tal modo que, para Caputo, o trabalho intelectual que levaria Heidegger a *Ser e Tempo*, intimamente ligado a questões teológicas, se sustentou na dupla restauração de Aristóteles, por um lado, e da vida no Novo Testamento, de outro (CAPUTO, 2006, p. 114). Desse modo, embora na analítica de 1927 não se faça referência a nenhum ideal concreto de existência, a análise do *Dasein* nada mais faria senão formalizar⁷ uma experiência específica de vida, como se apresentasse a vida cristã desmitologizada. É o caso do pecado, entendido em *Ser e Tempo* como uma manifestação ôntica e fundamentada ontologicamente na culpa. Essa fundamentação não é do tipo de uma derivação ou dedução, mas de uma formalização de uma vivência de fé, que adquire, com a filosofia, a forma de conceito.

Macdowell sustenta uma tese semelhante, mapeando os existenciais que seriam diretamente inspirados na experiência da vida cristã. Mesmo a noção geral de existencialidade, decisiva na analítica de 1927, teria sido obtida, segundo Macdowell, da “recapitulação da concepção proto-cristã da vida” (MACDOWELL, 1970, p. 137). Essa recapitulação não teria para Macdowell natureza simplesmente teórica, mas se fundamentaria na própria vivência espiritual de Heidegger, a qual o filósofo teria reproduzido em *Ser e Tempo*. O mérito de Heidegger teria sido então o de valorizar a concepção cristã da vida, intuindo nela o sentido da existência fática, na qual passou a buscar a chave para a interpretação autêntica do humano (MACDOWELL, 1970, p. 148). Isso não significa que a Heidegger interessava a experiência da fé como tal, pois não tematiza a existência especificamente cristã na analítica de 1927, mas “ela é

⁷ Macdowell é contra essa caracterização de *Ser e Tempo* que entende o tratado como uma secularização da concepção cristã de vida “se com isto se entende a construção de uma mundivisão, na qual os diversos elementos constitutivos da existência cristã retornam como grandezas puramente mundanas” (MACDOWELL, 1970, pp. 151-152). Ele entende que tal interpretação conduz à apreciação de que em *ST* se faz a apologia de um ideal heroico-trágico da existência, ou que o tratado seria expressão de niilismo. Não nos parece, contudo, cabível esse receito do autor, visto que a secularização da vida cristã, tal como o entendemos, não permite que se fale em ideal algum de existência, ou mesmo de vazio de ideal, e isso dado o caráter formal da analítica.

apenas visada co-tematicamente, como base ôntica para a determinação ontológica do modo de ser do eis-aí-ser” (MACDOWELL, 1970, p. 149). Heidegger não aproveita, portanto, a fé em suas peculiaridades, mas especialmente a descoberta do sentido histórico da vida.

Ainda assim, na leitura que faz Macdowell, aspectos específicos da analítica heideggeriana repercutem vivências originalmente cristãs. É o caso do entendimento da autenticidade enquanto liberdade para a decisão, e em geral a noção de vida autêntica e sua queda na inautenticidade. Certamente que o objetivo de Heidegger é recuar até o plano formal que caracteriza toda existência enquanto tal, aquém de qualquer manifestação ôntica específica. O filósofo não se compromete, pois, com a mundivisão cristã, como ele deixa claro quando, já em *Ser e Tempo*, afirma que a análise fenomenológica da morte não oferece nenhuma decisão sobre “se ‘depois da morte’ ainda é possível um outro ser, superior ou inferior; se o *Dasein* ‘continua vivendo’ ou mesmo ‘perdurando’, se é ‘imortal’” (HEIDEGGER, 2012, p. 683). A analítica, portanto, nada tem a dizer sobre o além – ou mesmo sobre o aquém, no sentido do que antecede a vida imanente. Ainda assim, sustenta Macdowell, a analítica aproxima-se muito dos momentos sucessivos da vida segundo a compreensão cristã (MACDOWELL, 1970, p. 154).

Para Jonas, é mesmo um fato já amplamente conhecido que *Ser e Tempo* contém muito de cristianismo secularizado. De certo, Heidegger frequentemente afirma energicamente que conceitos como culpa, cuidado, angústia, voz da consciência e resolução tem significado puramente ontológico, mas, defende Jonas, um “observador razoável, sem entrar na questão da honestidade subjetiva, não permitirá tais desaprovações (por parte de Heidegger e seus defensores) resguardá-lo de dar à tradição o que lhe é devida” (JONAS, 2016, p. 338). Por conseguinte, não se pode sequer, defende Jonas, levar a sério o argumento de que Heidegger estava considerando os próprios fenômenos, como se seu vocabulário, devedor do vocabulário judeu-cristão, fosse o resultado de uma análise imparcial (JONAS, 2016, p. 340).

Macdowell defende explicitamente a inspiração cristã de Heidegger e esmiúça em detalhes esse suposto débito para com a tradição apontado por Jonas, e para justificar essa aparentemente estranha defesa, mapeia os existenciais que seriam oriundos da interpretação da vida cristã. De início, afirma que a descrição do decair de si mesmo no mundo, que é o modo de ser ordinário da existência, aproxima-se da descrição do homem pecador que se encontra, por exemplo, nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. De modo similar, o convite para a verdadeira vida com Cristo se espelhariam, a seu ver, na caracterização da vida autêntica em *Ser e Tempo*. Tratar-se-ia, em ambos os casos, do tornar-se livre do homem para a decisão acerca de suas possibilidades de ser (MACDOWELL, 1970, p. 156).

No que diz respeito aos demais momentos da analítica, defende Macdowell que frequentemente possuem filiação na interpretação da vida cristã empreendida por Heidegger no começo dos anos de 1920. O cuidado (*Sorge*), por exemplo, teria sido intuído por Heidegger a partir de seus estudos da Antropologia de Agostinho e do Novo Testamento: “o cuidado só sobressai como característica da vida humana, quando esta é compreendida temporalmente, como no Novo Testamento” (MACDOWELL, 1970, p. 158). A ideia de mundo ou mundanidade, por sua vez, teria aparecido a Heidegger à luz do cristianismo, o qual teria sido um dos primeiros responsáveis por dotar o conceito de significado antropológico. Neste caso, mundo diz respeito à maneira como o homem afastado de deus se comporta em relação aos demais entes. O mundo ou o mundano separa os cristãos dos não cristãos. Os não cristãos comportam-se com os entes na vida fática sem que lhes abale “nenhum motivo para a inquietação. Aqueles que nesse mundo encontram quietude e segurança são os que se apegam a este mundo porque este lhes proporciona paz e segurança. ‘Paz e segurança’ caracteriza o modo de relação daqueles que assim falam” (HEIDEGGER, 2010, p. 92). Estes que estão quietos, em paz e se sentindo seguros (“em casa”) serão abalados por uma calamidade repentina, que não

esperavam. Serão surpreendidos e, como lembra Heidegger, não poderão se salvar: “Eles não podem salvar-se a si mesmos, porque não tem a si mesmos na claridade do próprio saber. Por isso, não conseguem se agarrar nem salvar-se a si mesmos” (HEIDEGGER, 2010, p. 92). O mundano vive segundo a carne, isto é, “na esfera originária de todos os afetos que não são motivados por Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 88). Para Macdowell, o exame do modo como Heidegger apresenta o conceito de mundo na analítica existencial tem, pois, algum parentesco com o estudo da vida cristã, de tal modo que bastaria eliminar a conotação cristã do mundo para resultar disso a ideia existenciária de mundo, que orienta a analítica heideggeriana (MACDOWELL, 1970, p. 158).

Isso se tornaria ainda mais evidente se considerássemos a noção de decadência (*Verfallen*). Para Macdowell, é a condição do homem sem Cristo que serviria de modelo ao decair. Tratar-se-ia do “mesmo fenômeno [...], que recebe num caso uma interpretação ontico-teológica e, no outro, é reduzido ao seu arcabouço formal-existencial, no quadro de uma análise ontológica do ser humano” (MACDOWELL, 1970, p. 161). As características da existência inautêntica em geral remeteriam igualmente aos sintomas do pecado, mediante o qual o cristão foge de si mesmo para a falsa segurança do mundo, para a instabilidade do corpo e a agitação dos afazeres, para o palavreado descompromissado e a curiosidade superficial: “quase todos os modos existenciais do ‘decair’, analisados por Heidegger, tem o seu correspondente nos catálogos de vícios da literatura ascética” (MACDOWELL, 1970, p. 162). O desvio dessa inautenticidade, no caso do cristão, igualmente residiria, à semelhança da analítica de *Ser e Tempo*, na antecipação da morte. De certo, o cristão jamais escapa de sua condição de pecador, mesmo na vida ascética mais convicta e radical: jamais deixa de ser, em definitivo, inautêntico ou completamente livre da decadência no pecado. De modo similar, a existência nunca supera em definitivo a inautenticidade, ainda que busque constantemente ser ela mesma. Pode, quando muito, vislumbrar seu ser próprio, justamente na antecipação da morte, a qual, também para o cristão, o remete a sua finitude incontornável. Mas, no caso do cristão, a antecipação da morte conduz ao abandono às mãos de deus e à renúncia das amarras que o prendiam aos entes intramundanos. Quanto à existência, por sua vez, a antecipação a remete para a singularidade de si mesma e à decisão de escolher ser própria.

Nisso residiria a “limitação” de *Ser e Tempo*, tal como o lê Macdowell. Pois a decisão (*Entschlossenheit*) pela qual o *Dasein* se liberta da escravidão dos entes intramundanos e do impessoal parece pressupor uma concepção da existência segundo uma perspectiva voluntarista estranha à graça. A graça é também um elemento essencial da vida cristã, que Heidegger certamente conhecia. Mas, ao menos aqui, em 1927, não conseguiu apontar na estrutura essencial da existência o momento que pudesse lhe dar uma base formal (MACDOWELL, 1970, p. 168). Esta seria a “falha” de *Ser e Tempo*, corrigida, porém, a partir de alguns anos mais tarde, quando a autoafirmação humana vai se tornando problemática para o filósofo. Gradativamente, assim, Heidegger passa a entender que não é o homem que, por sua decisão, descobre a verdade do ser, mas é o ser que toma a iniciativa de se revelar. Desde então o homem passa a ser entendido como o lugar da manifestação do ser. O ser requisita o homem, lhe “chama” ou convoca e espera dele uma resposta. A grandeza humana – seu ser mais próprio – não residirá mais na decisão de se escolher em sentido próprio, mas em aceitar a missão ou o dom enviado pelo ser.

Se a grandeza humana reside em aceitar e receber o dom que lhe foi enviado, isso não significa, porém, que o Heidegger voluntarista de *Ser e Tempo* teria substituído o ativismo pela passividade completa. Como o diz Macdowell, Heidegger pensa para além ou fora do dualismo ação/paixão, pensando a essência humana segundo uma dimensão equilibrada análoga ao binômio cristão liberdade/grça: “o ser, para manifestar-se, pede o consentimento do homem, mas o poder consentir é dado ao homem pelo próprio ser” (MACDOWELL, 1970, p. 173).

Heidegger, pois, volta-se em seu período tardio para a história universal da verdade, em que o ser em sua dinâmica de velamento e desocultação funda as diversas épocas do pensar. Supera, portanto, o acento exagerado que *Ser e Tempo* punha na resolução do homem, e agora atingiria o nível mais profundo da existência, em que “pensar (*Denken*) o ser significa recordar (*Andeiken*) com gratidão (*Dank*) o seu dom, pelo qual o homem é introduzido na sua própria essência” (MACDOWELL, 1970, p. 173). Em ambos os casos, porém, estaria em jogo elementos da vida cristã, apenas que em *Ser e Tempo* faltava um momento decisivo da experiência fática da vida do cristão, que é o momento da graça. Mas esse momento, ao menos sua formalização, aparece mais tarde, ainda que, no Heidegger tardio, o sagrado perca qualquer conotação confessional e, embora se doando ao homem sem que este propriamente mereça o dom recebido, o sagrado se despe de qualquer conotação divina e se encarna neste mundo.

Nessa nova direção assumida por seu pensamento, entretanto, Heidegger evita ainda mais decididamente a absolutização da razão, uma vez que a verdade não é uma conquista da razão, mas uma dádiva do ser. Não é o pensar que constitui sentido; antes, o sentido é acolhido pelo pensar, que se põe em movimento mediante uma provocação emanada do ser através de suas destinações periódicas. O envio epocal do ser abre o espaço em que, em cada momento histórico, o humano existe enquanto tal, de modo que “a história humana na sua essência é propriamente este acontecer da verdade” (MACDOWELL, 2009, p. 437). É o ser que envia, que doa, convoca e destina. Macdowell certamente é consciente do perigo que representa para a teologia, como o mostrou Jonas (2016), essa auto-revelação do ser. Pois reconhece que o sujeito dos verbos listados aqui não é um ente e nem mesmo deus. Antes, deus ele mesmo se torna possível apenas à luz da verdade do ser, que reduz sua manifestação histórica, no cristianismo ou em qualquer outra vivência religiosa, a uma entre outras muitas possíveis épocas do sagrado. Ainda assim, Macdowell – que, como cristão católico jesuíta deveria, na visão de Jonas, precaver-se contra o paganismo heideggeriano – continua a sustentar uma “profunda” analogia entre a concepção da historicidade do ser e a ideia bíblica da revelação como história da salvação (MACDOWELL, 2009, p. 438).

Para tanto, Macdowell se esforça por destacar as semelhanças entre as duas visões da condição humana: a de Heidegger e a da Bíblia. A semelhança ele encontra no fato de que em ambos os casos o ser humano é entendido como liberdade, que o coloca na alternativa de ser ou não ser ele mesmo – salvar-se ou perder-se. Em *Ser e Tempo* essa liberdade teria a última palavra, pois é o *Dasein* que decide de sua sorte, que escolhe ser próprio ou impróprio. Mas em *Ser e Tempo* está em jogo apenas uma das dimensões essenciais da perspectiva neotestamentária do humano, aquela que responsabiliza o homem por sua salvação, “assumida na medida em que cada um, alertado pela perspectiva da morte, certa e incerta, se liberta em relação a todas as realidades intramundanas, inconsistentes e passageiras” (MACDOWELL, 2009, p. 440). Mas o próprio Evangelho sustenta que a resolução humana não é suficiente. Ao contrário, o humano é carente de sua relação com o divino, de onde parte a iniciativa da salvação. Ao homem apenas cabe acolher confiante e grato o dom divino da graça. Sua liberdade o coloca diante da decisão, mas aqui se trata apenas de responder ao chamado e à tarefa enviada por deus. O homem é livre, mas não para construir seu próprio caminho e sim para corresponder ao apelo e seguir livremente a via que lhe é apontada: “a fidelidade do homem à aliança consiste justamente na escuta atenta e obediente dos apelos sucessivos que lhe chegam ao longo da história” (MACDOWELL, 2009, p. 440).

O deus da Bíblia, acrescenta Macdowell, à semelhança do ser, precisa do homem para se manifestar, fazendo nesse caso uso daqueles que se colocam como porta-vozes de sua mensagem – em um caso, os profetas; no outro, os poetas. A história humana lida a partir da Bíblia envolve, portanto, as duas liberdades, a divina e a humana, conforme já consta na antiga querela

envolvendo a conciliação entre graça e liberdade, entre a mensagem divina e a responsabilidade humana (MACDOWELL, 2009, p. 440). Essa mesma tensão Macdowell a transfere para a meditação essencial do ser, na qual enxerga um “paralelismo impressionante” com a mensagem bíblica. Defende que elementos fundamentais da visão judaico-cristã do homem, assim como a linguagem bíblica, ecoam claramente nos textos de Heidegger. Certamente que Macdowell não pretende que a obra de Heidegger seja tão somente um grande comentário à Bíblia, pois reconhece, embora sem se demorar nisso, a importância – decisiva e perigosa (quase letal) para a teologia – de outras fontes, notadamente Hölderlin e os pensadores gregos. Em que pese isso, sustenta que Heidegger e a Bíblia referem-se à mesma experiência da existência, cuja característica nuclear residiria na percepção humana da própria finitude e de sua dependência – a qual não anula, porém, sua responsabilidade – de um outro: deus ou o ser.

Apesar do que sustenta Macdowell, entretanto, Heidegger se afasta sempre mais de uma confissão de fé cristã. Com efeito, desde seu pertencimento à confissão católica, que se desgasta com sua aproximação da teologia protestante, a filiação de Heidegger ao cristianismo vai se tornando cada vez mais rarefeita, de maneira que, como observa Araújo (2012, p. 99), seu percurso de pensamento pode ser descrito como um abandono crescente de sua formação teológica em nome da autonomia da ocupação filosófica. O sagrado gradativamente é buscado a partir de uma nova experiência, para além da tradição ontoteológica.

Esquemáticamente, de todo modo, no que diz respeito à temática do sagrado e ao problema de deus, Heidegger passa por fases sucessivas nas quais a formação religiosa inicial vai, não propriamente perdendo força, mas, de todo modo, se despidendo de conotação confessional. Não nos parece, desse modo, que se possa sustentar o abandono definitivo e radical da mística, da teologia e da experiência fática de vida do cristianismo original por parte de Heidegger. Aliás, pode-se mesmo compreender o desenvolvimento de aspectos centrais de sua obra à luz da religiosidade cristã. Se Macdowell, por exemplo, acerta quando vê em muitos dos existenciais do *Dasein* uma raiz cristã, igualmente, segundo nos parece, acerta ao sugerir que a mudança de orientação do Heidegger tardio em relação ao Heidegger de *Ser e Tempo* se pode ler, ao menos analogicamente, a partir da graça, cuja experiência o tratado inicial parece desconsiderar. O dom do ser, sua doação ao homem, que lhe pode apenas corresponder, mas não provocar – tudo isso aproxima-se remotamente da experiência da graça. Atentemo-nos igualmente para o apelo da escuta do ser. Hans Jonas adverte para a importância do ouvir na tradição judaica e no cristianismo original, em que é central o ouvir o apelo de deus. Essa experiência decisiva foi em seguida substituída pela “conversão dos ouvidos em olhos”, quando o ouvir o apelo se torna contemplação teórica das verdades eternas (JONAS, 2016, pp. 334-335). Heidegger parece retornar à experiência do ouvir ao defender que o homem deve preparar (se colocar à escuta) o pensamento para o advento do ser, deve se tornar disponível para a abertura do ser, como se o que importasse não fosse a investigação teórica, mas o estar atento para o desvelamento do ser – que é repentino, abrupto e gratuito. O domínio do ver, pois, cede lugar em Heidegger ao retorno do ouvir, e desde então “o pensamento cristão pode virar seus olhos, não mais cegados pela visão metafísica, para este aspecto, para que eles sejam reconvertidos em ouvidos, de modo a ouvir assim, e talvez fazer-se ouvir, sua própria mensagem uma vez mais” (JONAS, 2016, p. 336). Trata-se da defesa de uma relação não teórica com o sagrado, para a qual as influências helênicas teriam cegado a teologia cristã.

Se não se pode negar, como também nós sustentamos, a influência decisiva da experiência da vida do cristianismo original, deve-se atentar, ao mesmo tempo, para o fato de que a relação de Heidegger com a questão do sagrado ou de deus sofreu mudanças importantes ao longo de sua carreira. Heidegger passa, como o sugere Caputo, por algumas “viradas” em sua relação com o sagrado, que o afastam cada vez mais de qualquer confissão de fé específica.

Contudo, isso não significa que ele elimine completamente qualquer inspiração cristã de seu caminho de pensamento. Tudo se passa como se o afastamento cada vez maior da confissão de fé o aproximasse da experiência radical que subjaz nessa fé que, institucionalizada, soterrou progressivamente o que havia de mais originário. Assim, o sagrado em Heidegger é pensado à luz da experiência fundamental com o abismo, e, ultrapassando qualquer época histórica do sagrado em específico – visto que nenhuma manifestação do sagrado esgota o que ele é – o filósofo volta sua atenção para o sagrado do sagrado, para a experiência fundamental que subjaz e torna possível toda e qualquer experiência com o sagrado. E agora, cavando cada vez mais fundo, não é o solo católico que ele encontra, mas o mistério.

É com essas reservas em mente que cumpre entender a segunda “virada” em relação ao sagrado, também motivada por questões teológicas, quando, após 1928 ele se torna particularmente avesso ao cristianismo em geral e ao catolicismo em particular. Desde então, o filósofo, que já deixara o catolicismo em direção à teologia protestante, dá indicações de ter se tornado ateu. Caputo conta que ele passou a recusar estudantes jesuítas na graduação e tratava muito mal outros estudantes católicos (CAPUTO, 2006, p. 117). A partir da década de 1930, portanto, Heidegger torna-se hostil ao cristianismo, a quem acusa de ter soterrado a experiência original grega.

Ainda assim, contudo, Caputo sustenta que Heidegger continuava aqui, na década de 1930, a apenas formalizar o que era originalmente próprio da experiência cristã, que ele seguidamente helenizava. Quando, nesse sentido, o filósofo chama por um novo Ser, em tom algo profético, parece repetir a expectativa da vinda do reino ou Segunda Vinda. Além disso, teria tomado o ser em termos kerygmáticos quando pensou a relação entre ser e pensamento como se o ser estivesse se “dirigindo” ao homem, como se o chamasse, exigindo resposta. Sua história do ser, acrescente-se, parece possuir algo de escatológico. Tudo isso que Heidegger dizia ter encontrado nos primeiros gregos, nos pensadores originários, Parmênides e Heráclito sobretudo, não passa para Caputo de helenização e secularização da concepção bíblica de história: “Ele estava construindo – de modo literal – uma *Heilsgeschichte* rival para a história da salvação bíblica que ele havia descoberto em seus estudos do Novo Testamento” (CAPUTO, 2006, p. 120). Daí a grande (e problemática, como se verá a seguir) afinização de teólogos com os textos de Heidegger, nos quais eles teriam visto a própria imagem.

Com tudo isso, não se trata aqui de afirmar a identidade com a mundivisão cristã, pois, com efeito, entre o pecado e a culpa ou entre a graça e o envio do ser, a distância é abismal, tal como aquela que separa ser e ente. Cumpre recordar, entretanto, que se o ôntico e o ontológico não caminham juntos, isso não significa que se excluam mutuamente (HEIDEGGER, 2012, p. 71). De fato, o existencial e o ontológico tem, enfim, raízes ônticas (HEIDEGGER, 2012, p. 63). A interpretação fenomenológica da vida fática do cristianismo original, e sua própria vivência dessa fé em sua juventude, podem ter sido, desvinculadas de uma confissão específica – incapaz de esgotar o sagrado inesgotável – formalizadas em direção à experiência do sagrado em sua mais alta, abismal e misteriosa manifestação. Não que o cristianismo seja a via única ou sequer a mais importante para se alcançar essa experiência do sagrado. Outras vias seriam igualmente possíveis – apenas que essa foi aquela encarnada na história do homem Heidegger.

Por fim, após a primeira virada, em que Heidegger abandona a fé católica e se aproxima da teologia protestante, e da segunda virada, em que se mostra hostil ao cristianismo e inclinado para a experiência originária dos primeiros gregos, o Heidegger tardio passa por uma terceira e última virada – no que diz respeito ao problema teológico. Heidegger passa a usar o vocabulário do “deixar ser” e a disposição fundamental que o anima então é a *Gelassenheit* (serenidade), palavra, contudo, que, como sustenta ainda Caputo (2006, p. 122), seria umas das partes mais antigas e veneradas do vocabulário de místicos como Mestre Eckhart. Desde então, enfatiza-se

que o ser não é algo do qual o homem pode se apoderar, mas que lhe é oferecido ou dado gratuitamente. O pensar vem até nós e não o contrário: o pensamento nos pensa a nós – pensar é uma graça, algo que nos toma, que não está ao nosso alcance disparar ou merecer. Com isso não se sustenta a passividade humana, como já se viu acima, pois o homem deve estar disponível e preparar o pensamento, deve cooperar com ele e se abrir para o advento do ser: “isso não é quietismo, mas ascetismo, o difícil trabalho de uma espécie de pobreza do espírito” (CAPUTO, 2006, p. 122).

Essa última mudança no pensar de Heidegger teria, sustenta Caputo, ainda um forte tom religioso, dessa vez um tom místico, com o qual, para Caputo, “Heidegger estava, como ele mesmo disse, retornando para seu princípio teológico” (CAPUTO, 2006, p. 122). Heidegger então retorna à fé católica? Não se trata propriamente disso, embora a proporção entre, de um lado, a relação entre pensar e ser e, de outro, a relação da alma com deus no misticismo, seja, ao menos para Caputo, inegável. Mas o pensar pensa o Ser e não deus – e ser não é deus. Ser é uma clareira, o aberto em cuja abertura se fundam as épocas históricas.

Desse modo, o deus do último Heidegger está intimamente ligado à história, encarnado na imanência do mundo e apenas visível através da história do ser. Vivemos a época dos deuses fugitivos, mas o novo deus ou os novos deuses, o sagrado por vir, será enviado pelo ser e não por uma entidade divina. Foi o ser quem tornou possível as religiões dos gregos, a aliança do Velho Testamento e a mensagem de Jesus: tudo isso são manifestações do sagrado, mas jamais sua manifestação absoluta. De todo modo, o deus ou os deuses dessas religiões, dessas épocas do sagrado, já se esvaziou, e nos cabe agora esperar ativamente o novo deus. A preferência de Heidegger, contudo, parece ser aquela da experiência grega da *physis* e da *albetia*, e o enquadramento dos deuses na quadrindade, conforme imagem que ele tomou de Hölderlin. O deus do último Heidegger, em função disso, assume um tom “profundamente poético, uma experiência poética do mundo como algo sagrado ou merecedor de reverência” (CAPUTO, 2006, p. 123). Um tom, portanto, mais pagão-poético do que judaico-cristão. Não mais o deus de Jesus, ou o deus da religião da cruz de Lutero, mas agora algo mais silencioso, meditativo – talvez mais próximo de um tipo de budismo, sugere Caputo. Heidegger, por conseguinte, passa de católico para protestante, de protestante para ateu, e de ateu para um místico pagão.

Se assim é, a teologia se deixou seduzir por um canto de sereias quando se aproximou do pensamento de Heidegger. Pois, em que pese a influência da experiência de vida do cristianismo original, o pensamento de Heidegger não assume qualquer compromisso com essa fé. Ao contrário, alerta Jonas, esconde-se aqui um paganismo mais difícil de discernir do que aquele de uma filosofia direta e identificavelmente secular” (JONAS, 2016, p. 337). Jonas sustenta, portanto, que a aparente aproximação entre o pensamento de Heidegger e a fé cristã esconde um grande perigo para a teologia. Pode-se reconhecer que o pensar secular de Heidegger incorpora elementos do pensamento cristão, mas isso não significa que entre eles exista um paralelo independente, uma correspondência ou correlação. Para Jonas, se é possível falar em correlação entre Moisés e Platão, ou algum tipo de complementação ou confirmação mútua, no caso envolvendo Heidegger e o cristianismo a concordância é espúria ou mesmo falsa. A tentativa de aproximar assim o que é inconciliável derivaria para Jonas da tentação dos teólogos de também participar do “pensamento primordial” (JONAS, 2016, p. 338). Mas a teologia, ao contrário, se deveria basear na Revelação.

Eis aí, contudo, o problema, pois Heidegger igualmente fala em revelação ou o que, para Jonas, soa como isso, a saber, o auto-desvelamento do ser. Assim sendo, o pensar da revelação e o pensar “primordial” parecem se aproximar quase ao ponto da identidade. Menciona o autor a oração de Anselmo de Canterbury, o qual pedia a deus que lhe ensinasse a procurá-lo, na medida em que ele seria incapaz de encontrar a deus a menos que deus mesmo se lhe mostrasse. Mesmo

a fé se pode entender como uma espécie de graça, pois é insuficiente e inútil querer acreditar. Ao fiel cumpre pedir a deus até mesmo pelo aumento de sua fé. Deus, pois, precisa se mostrar para que o fiel, só então, tente encontrá-lo. Ora, algo parecido, questiona Jonas, não se encontra na relação do pensar com o ser tal como o entende Heidegger? O ser, com efeito, é um destino, um envio direcionado ao pensar, o qual, em resposta ao desvelamento do ser, põe-se a caminho da meditação ontológica. Ao que parece, estaríamos aqui, no que se refere à relação entre teologia e ontologia, diante de algo como “um caso especial e aplicado, por assim dizer, do que agora se mostrou filosoficamente como sendo a natureza geral do ‘pensamento essencial’” (JONAS, 2016, p. 339).

Essas aparentes semelhanças escondem riscos importantes. De todo modo, para Jonas, na medida em que não foi a teologia que se serviu da filosofia, mas o contrário, o que interessa questionar não é a possível validação da teologia naquilo que, contudo, foi tomado de empréstimo dela mesma. Mais importante seria a filosofia examinar a validade filosófica do empréstimo que Heidegger fez da teologia (JONAS, 2016, p. 340).

De todo modo, não há motivos, sustenta Jonas, para a teologia se alegrar do endosso de sua tradição por parte de um filósofo influente. Ao contrário, o teólogo deveria se precaver da ameaça que ronda sua mensagem quando confundida com uma questão de destino histórico, isto é, como uma manifestação entre outras no interior da história do ser. A Revelação se tornaria assim um dos possíveis modos de aparecer do sagrado, o que, para o teólogo, seria ameaçar a fé que defende. Se Heidegger tomou de empréstimo da tradição teológica alguns elementos, nem por isso o teólogo está justificado em aderir a um pensamento que, tomando apenas partes de sua história, falsifica o todo (JONAS, 2016, p. 341). As ideias de destino e de história, tal como as entende Heidegger, podem comprometer o status do deus do teólogo, tornando a crucificação um mero evento da linguagem – a partir de seus estudos sobre Hölderlin, com efeito, como o mostra Ferreira (2010, p. 9), Heidegger transita da questão do sentido e história do ser para aquela da linguagem como sentido e história do ser, com o que a meditação sobre o sagrado ganha um tom marcadamente poético e “pagão”. De resto, o ser de que fala Heidegger está confinado na imanência do mundo criado. Sendo assim, “o ser cujo destino Heidegger tem em mente é a quintessência deste mundo, ele é *saeculum*. Contra isso, a teologia deveria preservar a transcendência radical de seu Deus, cuja voz não vem do ser, mas invade o reino do ser desde fora” (JONAS, 2016, p. 346).

Sendo assim, o pensamento do ser, ao recorrer a elementos da tradição teológica, arrasta a teologia em um canto de sereia possivelmente fatal para ela. Os teólogos, fascinados com a aliança inicial de Heidegger com o cristianismo primitivo, não se dão conta do risco que correm. Não veem sequer, alerta Jonas, o caráter profundamente pagão do pensamento de Heidegger, em que pese tudo o que fala sobre auto-revelação e pastoreio. Entre a tese de que o mundo foi feito por deus e aquela de que o “ser se revela” há uma diferença abismal, e uma aproximação forçada entre elas seria fatal para a teologia, na medida em que reduziria a revelação à imanência do mundo. Se com Heidegger os deuses estão de volta à filosofia, isso significa que o deus revelado já não tem mais espaço: “onde os deuses estão, Deus não pode estar” (JONAS, 2016, p. 346). O que é deus para Heidegger, com efeito, senão um ente que, enquanto tal, não se desvela, pois é antes o ser que se desvela através dele, e isso a ponto de, desvelado o ser, a revelação subsequente de deus lançar os homens no risco de cegueira em relação à abertura do ser, no risco do esquecimento da verdade do ser? De fato, os entes nada mais são senão ocasiões para a experiência do ser – o que inclui deus, como ente. Por outro lado, continua Jonas,

Uma vez que o ser não é o ser deste ou aquele ente, mas enquanto ser-em-si transcende todo ente particular, o pensar sobre o ser em qualquer ente particular é um pensar além daquele ente particular – em direção ao ser como tal e em direção a todos os outros entes: assim, o pensar primordial sobre Deus é um pensar longe de Deus ou um pensar para além de Deus (JONAS, 2016, p. 348-349).

Entendemos, de acordo com o que foi dito acima, que não se pode negar as raízes ônticas cristãs de muitas das teses defendidas por Heidegger, de maneira que é possível considerar certos aspectos de seu pensamento como a secularização do pensamento cristão. E isso não apenas no que diz respeito ao Heidegger de *Ser e Tempo*, no qual, certamente, a influência cristã se faz sentir mais intensamente, mas também no desenvolvimento posterior de sua obra. Ao mesmo tempo, entretanto, entendemos que essas influências não são decisivas, no sentido de que não são a única via possível para o caminho do pensar que conduz ao pensamento essencial. Não se pode considerar, em outras palavras, o pensamento de Heidegger como cristão, pois a apropriação da teologia cristã, cuja validade e justificação se pode até discutir, se deu mediante sua completa perversão. De fato, o sagrado em Heidegger, sobretudo no Heidegger tardio, é pensado também a partir da retomada da perspectiva mítica e poética de pensadores pré-socráticos. Sua reflexão extrapola, portanto, a religiosidade canônica de qualquer religião. O sagrado, enquanto graça pura ou “puro favor”, ultrapassa qualquer deus institucionalizado, o qual, de sua parte, como adverte Duque (2006, p. 12), poderia apropriar-se (ao menos pretendê-lo) do vigor do sagrado de modo a colocá-lo à sua disposição. A vitória de deus significaria o esquecimento do sagrado. Nenhum deus, entretanto, esgota o favor do sagrado. Por outro lado, o meditar sobre o sagrado aqui extrapola igualmente o âmbito de qualquer teologia, visto que o sagrado requisita uma linguagem toda própria, a linguagem poética, sem a qual, isto é, apenas com os recursos da linguagem científica ou lógica, permaneceria indizível.

Por isso, são os poetas os arautos do sagrado, pois, em tempos de indigência como o nosso, ainda tem ouvidos para seus rastros. Mas cabe a nós, de nossa parte, nos colocar na escuta da palavra do poeta, para o que precisamos nos despir do pensamento calculador e explorador da técnico-ciência. Só assim podemos ao menos nos preparar para a proximidade do ser. Isso é decisivo por que é nessa proximidade que, segundo Heidegger, se pode decidir se os deuses se negam e a noite do mundo continua, ou se finalmente é chegado o amanhecer e com ele a salvação, e se, com a salvação, haverá ainda espaço para deus ou para os deuses. Heidegger estabelece níveis ou graus que vão desde a salvação enquanto o espaço de essencialização da divindade até, apenas a partir desta, a possível instauração da dimensão em que podem entrar os deuses. Mas tudo isso só se pode abrir e aparecer se antes tiver sido preparado o espaço para a experiência do ser em sua verdade (HEIDEGGER, 1995, p. 63). Pois, conforme citação já muito conhecida: “Somente a partir da Verdade do Ser pode-se pensar a Essência do sagado. Somente a partir da Essência do sagrado pode-se pensar a Essência da divindade. Somente na luz da Essência da divindade pode-se pensar e dizer o que a palavra ‘Deus’ pretende significar” (HEIDEGGER, 1995, p. 81).

Por fim, o sagrado é aqui, como já sinalizado antes, despido de qualquer compromisso com uma fé em particular. O pensar sobre deus não nos permite alcançar o sagrado, pois é antes o sagrado que torna possível os deuses. Os deuses nada mais são senão manifestações ou épocas do sagrado, envios incapazes de esgotar a abertura inesgotável do sagrado. De certo, manifestações específicas da divindade podem pretender esgotar a sacralidade do sagrado, mas o que fazem é apenas cegar o homem para o sagrado, fomentar o esquecimento do sagrado. Por

isso, concordamos com Jonas quando chama a atenção para o perigo letal para a teologia cristã do sagrado pagão de Heidegger, cujos textos, em suas temáticas e mesmo em seu vocabulário, seduziu mais de um teólogo desprevenido. Em que pese possíveis influências – provavelmente inegáveis – do pensamento cristão no pensamento do ser, como insistente e detalhadamente apontou Macdowell, essa filiação é problemática por que, por assim dizer, o filho corrompeu seus pais a ponto de desfigurá-los completamente. Talvez se possa dizer, com Jonas, que a teologia mais perde do que ganha ao se deixar seduzir pelas aparentes semelhanças com o pensamento de Heidegger, cujo paganismo dissimulado no fundo abala os alicerces de sua fé já decadente, quando, atraindo pela semelhança, transforma seu deus em um mero evento da linguagem. Cristo só foi possível, enfim, por que a dimensão do sagrado primeiro se abriu, abertura ela mesma dependente da abertura do ser. Mas o ser se dá em envios históricos que constituem épocas, inclusive as épocas do sagrado. E a nossa época em específico é aquela em que os deuses fugiram, em que o homem se faz surdo para o sagrado e inacessível à experiência da graça. Ora, essa é, enfim, a nossa desgraça (HEIDEGGER, 1995, p. 81).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Paulo Afonso de. Traços do sagrado na época da fuga dos deuses, segundo Martin Heidegger. **Sofia**, Vitória (ES), v. 1, n. 1, ago-dez 2012, pp. 98-118.

CAPUTO, John D. Heidegger e a Teologia. In.: **Perspectiva Filosófica**, v. II, n. 26, julho-dezembro/2006, pp. 111-126.

DUQUE, Félix. Sagrada Inutilidad: Lo Sagrado en Heidegger y Hölderlin. **Eikasia. Revista de Filosofía**, v. 2, enero 2006, p, 1-20.

ESCUADERO, Jesús Adrián. El estudiante Heidegger y la teologia. **Sofia**, Vitória (ES), v. 5, n. 2, ago-dez 2016, pp. 302-321.

FERRANDIN, Jairo. Heidegger e o antimodernismo. **Rev. Filosófica São Boaventura**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 19-29, jan./jun. 2011.

FERRANDIN, Jairo. O aspecto teológico-religioso na construção do pensamento inicial de Heidegger. **Sofia**, Vitória (ES), vol. 5, n. 2, Ago. - Dez., 2016, p. 291-301.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. O Sagrado em Heidegger. **Fenômeno e Sentido**. Acylene Maria Cabral Ferreira (Org.). Salvador: Quarteto, 2003, p. 9-16.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In.: HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Marcia Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. Förster, Fr. W: Autorität und Freiheit (Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche). In.: **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Per mortem ad vitam (Gedanken über Jörgensens “Lebenslüge und Lebenswahrheit”). In.: **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Vita. In.: **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

JONAS, Hans. Heidegger e a Teologia. Trad. Wendell E. Soares Lopes. **Aurora**, Curitiba, v. 28, n. 43, p. 331-362, jan./abr. 2016;

KIESIEL, Theodore. **The genesis of Heidegger’s Being and Time**. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1995;

MACDOWELL, João A. Amazonas. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de “*Sein und Zeit*”. São Paulo: Editora Herder, 1970;

MACDOWELL, João A. Amazonas. Martin Heidegger e o pensamento oriental: confrontos. In.: NETO, Antonio Florentino; GIACOIA JR., Oswaldo (org.). **Heidegger e o pensamento oriental**. Uberlândia: EDUFU, 2012;

MACDOWELL, João A. Amazonas. Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem: uma consideração a partir da questão da técnica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 36, n. 116, 2009;

MENDES, Eric Ewans. Heidegger, Leitor de Lutero: A Busca por uma Vida Cristã Originária e o Problema do Pecado. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v.7, n.1, abr. 2019, p. 309-326;

OTT, H. **Martin Heidegger**. A caminho de sua biografia. Tradução: Sandra Vippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.