

# Distância originária e tempo em Heidegger

Claudia Drucker<sup>1</sup>

## Resumo

Discutem-se a origem e as determinações mais importantes do tempo. Heidegger não nega que o tempo permita a transição entre ser e não-ser, nem que evidencie o movimento, nem que seja um todo pré-partes, nem que seja um modo pré-conceitual de organização da experiência. Em primeiro lugar, porém, o tempo é uma distensão que exige um ponto extremo de referência. Ao tempo pertence originariamente uma distância ou distensão, que só faz sentido para o ser-aí. Na segunda parte do artigo, recuperam-se sentenças heideggerianas sobre o texto paulino e sobre a poesia de Hölderlin. Tanto fé quanto poesia, cada uma a seu modo, apontam uma distância na gênese da temporalidade, constituída a partir de um ponto de referência ou acontecimento extremo, seja a parusia messiânica, seja a fuga dos deuses antigos e a chegada dos próximos deuses.

**Palavras-chave:** fenomenologia da religião; êxtase temporal; vida fática; distensão; história.

## Abstract

In this essay I expound the dynamics of the origin of time and its main features according to Heidegger. Heidegger does not deny that time allows the transition between being and non-being, nor that it shows movement, nor that it is a pre-parts whole, nor that it is a pre-conceptual way of organizing experience. Firstly, however, time is a stretch that requires an extreme point of reference. A distance or distension originally belongs to time, which only makes sense for Dasein. In the second part of the essay, I discuss Heideggerian sentences on the Pauline text and on the poetry of Hölderlin. Both faith and poetry, each in its own way, point to a primal distension in the genesis of temporality, from a point of reference or extreme event, be it the messianic parousia, or the flight of the old gods and the arrival of the next gods.

**Keywords:** phenomenology of religion; temporal ecstasy; phatic life; distension; history.

## 1. Introdução

A distância é um tema da obra de Heidegger, mas de que distância estamos falando quando o dizemos? A resposta que se oferece mais pronta e plausivelmente é que uma emergência sanitária não exige que se perceba algo como uma distância originária, ou seja, uma distância relevante filosoficamente. Entende-se aqui a distância em sentido pré-espacial ou, pelo menos, em sentido não apenas espacial. Plantas e animais conhecem o afastamento, mas o homem conhece a distensão dentro da qual o ente pode se mostrar. O mais previsível, comum e cotidiano é que o homem não se dê conta da distensão originária, e só a entenda como um cenário fixo em que as cortinas estão sempre abertas.

O tema da distensão é uma chave para entender o tratamento do tempo. Algumas formulações históricas sobre o tempo não são recusadas por Heidegger. O tempo permite a transição do que ainda não é ao que é, e vice-versa. Ele permite o movimento. O tempo é uma distensão, e como tal é um todo anterior às partes. Ele organiza a experiência de modo pré-

---

<sup>1</sup> Profa. Dra. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

conceitual. Com tudo isso, ainda não se teria chegado à origem do tempo. Ao tempo pertence originariamente uma distância ou distensão, que só faz sentido para nós. No vocabulário de *Ser e tempo*, os acontecimentos de uma existência supõem uma “distensionalidade”: *Erstrecktheit* (Heidegger, 1927a/1976, p. 517). Na época da analítica existencial, é o ser-aí que se retorna a si mesmo a partir de um êxtase. O ser-aí como modo de ser retorna a si mesmo desde um fim.

O tema da primeira parte deste artigo é a primazia da distensionalidade no tratamento do tempo, o qual radica numa distensão daquilo que se estende adiante e retorna sobre si mesmo. Embora o problema do tempo seja um problema do pensamento, Heidegger parece indicar uma espécie de paralelismo com a religião e a arte. Na segunda parte do artigo, indica-se que o texto da proclamação e o texto poético também parecem defrontar o ser-aí com uma distensão originária que retorna a si desde um ponto de referência. O gesto típico heideggeriano é preservar o pensamento, ao mesmo tempo em que reconhece acontecimentos privilegiados nomeados no texto sagrado e na poesia. O caráter originário da distensão, no mais das vezes encoberto, transparece em acontecimentos futuros (ou passados!) que contribuem para instaurar a distância originária, tais como nomeados por alguns autores indispensáveis, como Paulo e Hölderlin. Se há laços de dependência mútua entre pensamento, arte e religião, trata-se de uma pergunta que ainda não pode ser feita, mas esses termos coincidem à medida que reconfiguram as relações de proximidade e distância cotidianas.

## 2. A distância originária em *Ser e tempo*

Um dos lugares clássicos na obra de Heidegger para pensarmos a origem da distância é *Ser e tempo*. As sentenças mais claras se encontram na seção 22: a proximidade é um modo da distância (Heidegger, 1927a/1976, pp. 137-138). A distância é uma “constituição de ser do ser-aí” que não se confunde com o manter afastado em sentido ôntico (espacial). Ao contrário, este se funda na constituição do ser-aí. O ser-aí, sempre tendente à queda e ao esquecimento, traz o ente intramundano para dentro do seu círculo de confiança. No círculo da ocupação e seu pré-ver, pré-compreender e pré-abarcar, nada é estranho e pouco familiar. Até o distante já se acercou. O ente intramundano é *ent-fernt*, num jogo de palavras que faz com que o remoto (*entfernt*, em vernáculo) se torne “dis-tanciado”, “des-afastado” ou, simplesmente, “próximo”.<sup>2</sup> Heidegger joga com o sentido supressivo da partícula ent-, de tal modo que o ser-aí ocupado aproxima tudo de si, mesmo quando espacialmente distante. Donde a proximidade ser um modo

---

<sup>2</sup> “Dis-tanciado”, na tradução de Márcia S. C. Schuback, (Heidegger, 1927b/1989, p. 152); “desasfastado”, na tradução de Fausto Castilho (Heidegger, 1927c/2012, p. 307).

da distância: até o distante precisou já ter entrado dentro do círculo do pré-ver, pré-ter e pré-doar ocupados. O que não entrou nesse círculo ainda não faz sentido como distante ou próximo.

A *Entfernung*, ou des-afastamento, torna possíveis tanto a *Entfernheit* quanto a proximidade e a aproximação. Consoante com sua tendência à queda, o ser-aí tem a “tendência ao próximo”, e isso deve ser entendido no sentido dos exemplos dados: o culto da velocidade e da aceleração, a invenção do rádio (Heidegger, 1927/1976, p. 141). A tendência ao próximo é a tendência a tornar tudo familiar e incapaz de provocar estranheza. Assim, Heidegger estabelece uma distinção entre *Entfernung* ou *Entfernen*, *Entfernheit* ou *Nähe* e *Abstand*. O *Abstand*, ou intervalo, seria o termo mais neutro e também menos relevante. Lonjura é um conceito existencial, relativo ao ser-aí, que já não tem a neutralidade de *Abstand*. O intervalo pode ser tomado como uma relação espacial objetiva, que em princípio nada tem a ver com o ser-aí, ou pelo menos assim compreende o ser-aí declinante.

Elementos importantes de um pensamento existencial já se encontram aqui. O primado de uma atitude teórico-contemplativa já foi abandonado junto com o primado de um ideal de conhecimento objetivo e independente do ser-aí. As relações espaciais já não são tratadas como quantidades objetivas e mensuráveis. O ser-aí já aparece como o ente em vista do qual faz sentido falar em proximidade ou distância. A proximidade é um modo de descobrir o ente com que nos ocupamos. Essa análise, contudo, pertence às páginas iniciais do tratado, que ainda não carregam o peso inteiro de uma abordagem existencial. Para melhor ou para pior – o juízo depende do leitor que se faz a pergunta –, Heidegger não se contentou com descrições que minam a obviedade concedida pela tradição ao primado da atitude teórico-cognitiva. O pensamento da facticidade, em *Ser e tempo*, busca uma justificação última. Da primeira seção de *Ser e tempo*, diz o autor enfim que padece de um déficit de fundamentação que precisa ser suprido adiante. Da minha parte, incluo-me entre aqueles que veem na segunda seção de *Ser e tempo* algo como um pensamento quase-transcendental, mas não idealista. Os parágrafos centrais de *Ser e tempo* são aqueles em que o ser-aí se depara consigo, como o mais característico do seu modo de ser, e se depara com a impossibilidade de qualquer ente fazer sentido senão em virtude dessa autocompreensão. O vínculo entre autocompreensão do ser-aí e compreensão do ente, pensado como prévio a todos os outros, torna esse pensamento quase-transcendental. Trata-se da remissão última da compreensibilidade do mundo à relação que o ser-aí tem consigo, ainda que esta também seja uma relação com um mundo – só que ser-no-mundo é ele mesmo uma estrutura da existência.

Ao tratar de *Ser e tempo*, sempre existe o risco de mobilizarmos um percurso extenso para conseguirmos adentrar da maneira adequada na analítica existencial ou, alternativamente, resumir as conclusões da obra. O segundo caminho vai ser tomado. O ser-aí tem a tendência a se entender pelo reflexo que a ocupação lhe devolve, e na qual ele é professor, banqueiro ou sapateiro. Se, por outro lado, o que lhe é mais próprio é entender-se como possibilidade, essa compreensão fica reprimida enquanto ele não puder olhar adiante. O império da autocompreensão cotidiana é o império do “eterno ontem” (Heidegger, 1927a/1976, p. 490). O que está adiante não se distingue do que já foi e já é. Mas a existência é modulada ou modalizada, tal que, no seu modo próprio e desencobridor, o que está mais adiante é o que se nos depara desde um ponto extremo ou um fim. Em *Ser e tempo*, o fim é a morte individual e individuante. A compreensão de uma morte própria e intransferível decerto não tem o poder de tornar sóbrio e introspectivo quem não era. O seu efeito é no mais das vezes subterrâneo e reprimido. A sombra da mortalidade não precisa se fazer sentir explicitamente, pois já é constitutiva do ser-aí.

Ao se dirigir compreensivamente ao fim, abre-se uma lacuna definida por ainda não ser o fim. Ao dirigir-se a um fim iminente e imprevisível, o ser-aí compreende uma distância em que se projetam suas possibilidades de ser, como que pela primeira vez. Ao se deparar com um fim que ainda não chegou, o ser-aí se depara também com uma extensão à frente que não tem o caráter do eterno ontem. Já não parece óbvio que o ser-aí precise se compreender e se definir como um reflexo da ocupação e a partir da sua ocupação atual. Uma distinção entre o seu modo de ser e o modo de ser do subsistente se mostra pela primeira vez. Dar-se conta do fim é dar-se conta de si desde o fim, e retornar a si mesmo entendendo o trajeto percorrido como um trajeto que não já se identifica com os reflexos oferecidos impessoalmente. O que está à frente é entendido não mais como reedição do já sabido, mas aparece como uma possibilidade desconhecida.

No retorno a si mesmo desde o fim radica a origem existencial do tempo e sua distensão. O momento do fim não precisa ser visualizado ou sabido para que funcione como um limite desde onde o ser-aí vem em direção a si mesmo, de frente para trás – e só por isso ele pode se lançar à frente em um êxtase (Heidegger, 1927a/1976, pp. 428-434). A abertura de um horizonte de possibilidades projetadas à frente se descerra para o ser-aí pela primeira vez, e se essa abertura franqueia um acesso do ser-aí a si mesmo como precisamente um ser aí, lançado em possibilidades. O projeto à frente é então entendido como temporalidade, como estrutura existencial que permite que o ser-aí venha em sua própria direção. Vir em sua própria direção

não é já cravar o fim, mas os famosos êxtases como projeto adiante de possibilidades nascem de uma repercussão desde um ponto primeiro que se nos depara de modo inamovível.

Os êxtases temporais do ser-aí correspondem a uma relação específica com o tempo, a saber, como tempo da história em que se dão acontecimentos. Depois de ter tratado dos êxtases temporais, é preciso “retornar aos fenômenos”, isto é, retomar a investigação de como eles se constituem mundanamente e temporalmente (Heidegger, 1927a/1976, p. 442). Os fenômenos são o outro lado das estruturas existenciais e vice-versa. As estruturas existenciais constituem os fenômenos e estes providenciam o modo de acesso, o “como” do encontro com o ente que o ser-aí não é. À medida, porém, que o ser-aí pode vir a se relacionar consigo mesmo de modo encobridor ou desencobridor, a constituição de fundo existencial do fenômeno será encoberta ou não. Isso vale em primeiro lugar para o tempo, que é o “como” primeiro do fenômeno.

Novamente, é necessária uma derivação a partir do ser-aí. O ser-aí é “historicamente primário”, isto é, ele se permite encontrar os entes, tal como vão e foram embora, e tal como se chegam ou se mantêm distantes. A existência não é, desde sempre, apenas uma sequência de eventos. Ao contrário, esta é sempre precedida por uma distensão englobante (*Erstreckung*) (Heidegger, 1927a/1976, p. 493).<sup>3</sup> A distensão é a dimensão de profundidade que permite o ir e vir dos acontecimentos.

Por mais que a noção de um sujeito autocentrado seja recusada, afirma-se uma centralidade da compreensão. O ente no interior do mundo depende do ser-aí para se mostrar e para ser compreendido (dois nomes para o mesmo evento), e o modo como o ente se anuncia temporalmente é decisivo para tal: “Na medida em que o ser-aí se temporaliza, também um mundo é. [...] O mundo não é nem subsistente, nem utilizável, mas se temporaliza na temporalidade. Ele está aí com o fora-de-si dos êxtases. Se o ser-aí existe, um mundo também está aí” (Heidegger, 1927a/1976, p. 365).<sup>4</sup> O ente que pode vir a despontar no ambiente circundante da ocupação é o ente compreendido intratemporalmente como subsistente, ou que qualquer outro ente só pode igualmente ser compreendido como intratemporal ou como extático-temporalizante. Fora desses esquemas temporais, nada poderia fazer sentido para o ser-

---

<sup>3</sup> Dou preferência à tradução “distensão”, não só por razões históricas (cf. Heidegger, 1927a/1976, p. 427) mas porque o ato de estender parecer implicar uma direção – à frente, especificamente –, ao contrário da distensão, que não tem direção e sentido definidos. Traduções para *Erstreckung* e *Erstrecktheit* incluem “ex-tensão” (Heidegger, 1927b/1989, p. 177); “extensão” e “estender-se” (Heidegger, 1927c/2012, pp. 1015; 1059); “estendimento” e “extensão” (Soares, 2006).

<sup>4</sup> *Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, ist das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft »in einer Welt«. Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie »ist« mit dem Außer-sich der Ekstasen »da«. Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt »da«* (Heidegger, 1927a/1976, p. 365).

aí. Há um retorno à centralidade humana na compreensão; o ser-aí é um ente privilegiado e originário sem deixar de ser descentrado.

Novamente, também, o caráter primeiro do tempo não é possibilitar o movimento. Para Heidegger, mais importante do que entender o que se passa dentro do tempo é entender o que se passa junto com o tempo. O tempo dá a profundidade necessária para o vir a aparecer do fenômeno. Originariamente, o próprio ser-aí “se distende” entre nascimento e morte, mas a distensão também pode ser uma experiência compartilhada, pública e mundana. A distensão pública e mundana recebe um nome derivado de *Erstreckung* e menos comum. *Erstrecktheit* significa a qualidade de ter sido estendido ou distensibilidade. A distensibilidade parece ser o nome para o nível fático, horizontal dos êxtases temporais: o mais próximo de uma compreensão do tempo histórico. Por isso mesmo, a distensibilidade pode ser esquecida em prol do que acontece, e o que acontece pode ser entendido como puramente intra-histórico e intocado no seu sentido pela história: na historicidade imprópria se esconde a distensibilidade originária (*ursprüngliche Erstrecktheit*) do destino (Heidegger, 1927a/1976, p. 517).

A tendência à proximidade que abole toda possibilidade de espanto e estranheza agora se funda na distensão originária, reprimida e esquecida pela existência imprópria. A noção de *Erstrecktheit* é o nome para a distância no quadro da analítica existencial, no que ele tem de possibilidade da coesão do tempo e do espaço comumente vividos, públicos e decaídos e de tudo o que é coeso e contínuo neles. Até mesmo a compreensão de algo como um subsistente contínuo se funda na dimensão extática da temporalidade sob o modo do encobrimento desta. Entre as seções 23 e 75, é o correspondente hermenêutico de uma dedução de validade existencial que se volta para o ente que é origem de sentido, e depois se volta ao mundo.

### **3. A descoberta da temporalidade originária via teologia**

Mesmo que não nos atenhamos estritamente à analítica existencial, há tropos que atravessam a obra de Heidegger. Ao fenômeno corresponde sempre uma tendência declinante. Metafísica e ciência são elaborações refinadas de uma repressão do originário no fenômeno, seguindo a tendência declinante que é também constitutiva do ser-aí. O ser-aí é onticamente o mais próximo de si, e ontologicamente o mais distante, pois ele desde sempre tem dificuldade de se voltar para o “enquanto” algo se mostra, onde radica propriamente o sentido de ser do que se mostra. As tendências de autoencobrimento do fenômeno são simplesmente retomadas pela ciência e pela metafísica. A diferença entre o originário e o derivativo, contudo, persiste pré-tematicamente, e cabe à filosofia se pôr à altura da tarefa de não objetificar o que se mostra. O

método filosófico consiste em buscar o acesso ao que foi reprimido, surpreendê-lo *enquanto* é reprimido e esquecido. O pensamento está mais equipado para dar voz a uma tendência do ser-*aí* – a constitutiva –, e metafísica e ciência dão voz mais à tendência declinante, isto é, ao encobrimento da instância constitutiva. O pensamento tem uma vocação desrealizadora de sentido, que corresponde às tendências pré-realizadoras de sentido por parte do ser-*aí*.

Apenas o pensamento tem esta vocação desrealizadora de sentidos habituais? Parece que religião e arte, cada uma a seu modo, também têm. A publicação das obras completas de Heidegger, incluindo os cursos anteriores a *Ser e tempo*, deram início a uma série de trabalhos marcantes, que identificaram muitas fontes de seu pensamento autoral, bem como muitas perguntas que a obra posterior tenta elaborar (Kisiel, 1993; van Buren, 1994). É inegável, desde que os cursos do pós-guerra foram publicados, que os estudos teológicos de Heidegger foram decisivos para a descoberta do que mais tarde ele viria a chamar *onto-teo-logia*. A fusão da filosofia grega com o cristianismo é um tema clássico, que conta com defensores e detratores, mas Heidegger lhe dá um tratamento originário. A descoberta do cristianismo primitivo também é um impulso filosófico de primeira grandeza e uma descoberta vocabular. A partir de 1930, Heidegger apropriar-se-á de um termo kantiano, “*ontoteologia*” (Kant, 1787/1997, p. 525, B 660). A *onto-teologia* (agora hifenada), como “*constituição da metafísica*” (Heidegger, 1957/2006), indica um reforço mútuo entre lógica, ontologia e teologia.<sup>5</sup>

Heidegger parte das recusas luterana e mística do aristotelismo escolástico para libertar tanto a teologia como a filosofia do privilégio da presença. Não foi o avanço de uma concepção materialista ou positivista, no século XIX, que suprimiu o privilégio do imutável e da teoria na filosofia de Heidegger. Pelo menos não temos evidência textual de que Marx, Nietzsche ou Freud o tenham levado à descoberta da facticidade e à opinião de que é preciso desconstruir a ontologia tradicional. Os cursos mostram, ao contrário, a descoberta de uma atitude verdadeiramente cristã que, além de não visar ao conhecimento do divino e à certeza da salvação, denuncia expressamente tais propósitos, descoberta essa que vem se juntar a interesses em ontologia e fenomenologia. Deve-se aos estudos da tradição paulina e agostiniana, de Lutero e Kierkegaard, mas também da escolástica, o despertar para premissas teológicas metafísicas, a saber: a compreensão da tarefa convencional da filosofia e da teologia como

---

<sup>5</sup> Disponível em português em: Heidegger, Martin (1957). *A constituição onto-teo-lógica da Metafísica*. Trad. Ernildo Stein. In: *Os Pensadores – Conferências e escritos filosóficos* (vol. 45). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

defesa da permanência, entendida como o verdadeiro existente, diante do poder desorganizador da mudança temporal.

Se tomarmos por representativo desse período o curso *Introdução à fenomenologia da religião*, de 1920, a fenomenologia da religião heideggeriana está igualmente a serviço da busca de um método filosófico e da destruição da teologia escolástica. O retorno aos fenômenos é o interesse comum ao teólogo e ao filósofo, ambos tomando a busca de conhecimento como uma atitude derivativa. Mas existe aqui uma dificuldade dupla. A fenomenologia transcendental se orienta pela ontologia do objeto e da essência, enquanto a proclamação paulina se oferece como evidência textual de uma vida que se volta para si mesma, independente dos conceitos da filosofia. A extensão reduzida das preleções não permite abarcar a discussão do que se deve entender por fenomenologia, por conseguinte, tampouco a relação desta com a teologia, uma vez expurgada a predileção teórica, tal que se possa levar a cabo a “destruição fenomenológica da teologia” (Heidegger, 1995, pp. 78 e 121). Além disso, o próprio texto das preleções se perdeu e foi reconstituído a partir de notas de estudantes, não sendo retomado pelo autor. Do texto publicado, resulta um esquema de aproximação imediata entre a vida fática pressuposta tanto pela fenomenologia quanto pela proclamação paulina. Heidegger vai buscar em Paulo o que falta à filosofia e que ficou apenas esboçado nos autores religiosos posteriores, como Lutero e Kierkegaard, mas ciente do quanto ainda lhe falta em termos conceituais: o que está disponível ao cristão não é suficiente para alcançar a facticidade cristã (Heidegger, 1995, p. 122). Uma explicação cruzada de fenomenologia por teologia e vice-versa é impossível no momento, e talvez sempre seja. Ainda não há, em 1920-1, uma fenomenologia que possa desconstruir a teologia da substância.

Não que não houvesse discussões anteriores sobre a destruição da teologia da substância, como em Marion (1982) e Derrida (1967/2004). O que faltava, antes da publicação dos cursos, é a ênfase na vida fática e na relação do ser-aí com a fé e o seu próprio ser (Hemming, 2002). Aqui cabe apenas uma nota. A hipótese heideggeriana é de que, no cristianismo primitivo de que Paulo é o porta-voz, a vida fática está mais em contato consigo mesma, tanto pela rejeição de que a religião seja um assunto teórico, quanto porque, mediante a definição de quem é o cristão, chegamos a entrever a vida fática como um fluxo. Tornar-se cristão é aceitar a proclamação em meio a uma grande tribulação (1Ts 1:6). Paulo quer ser visto apenas em sua fraqueza e tribulação (Heidegger, 1995, pp. 94 e 98; 2010, pp. 84 e 87). Fenomenologicamente, isso equivale a voltar-se não para a objetificação do fenômeno, mas para o “como” da sua realização. A vida do cristão se lhe afigura como um “tornar-se em meio

à atribuição”, em que o que antes era sabido com certeza agora se torna incerto. A leitura heideggeriana das epístolas paulinas sublinha frequentemente que só mais tarde o cristianismo adota a noção grega de uma vocação eminentemente contemplativa do ser-aí. A teoria não é o nosso comportamento originário, porque o imutável não é a nossa primeira “casa”, da qual somos expulsos pela corporalidade e pela mortalidade – uma noção pré-cristã que o catolicismo adotou com entusiasmo. A nostalgia da teoria e da segurança indica, muito antes, a repressão da nossa condição originária, insegura e atribulada.

O cristianismo primitivo, cuja atitude foi retomada por Lutero, fez uma crítica da primazia da contemplação e da busca por segurança muito antes de os filósofos se voltarem contra a filosofia. Ainda que desprovido de conceitos adequados, esse cristianismo chegou mais próximo de uma descrição da facticidade da existência do que a maioria dos filósofos. As epístolas paulinas, apesar de tudo, ainda são mais nítidas que os filósofos no que diz respeito a reconhecer o caráter pré-teórico, contingente, mutável e inseguro da vida.

A parte doutrinária e profética das epístolas paulinas é secundária em prol da descoberta de uma relação consigo mesmo que é própria da fé. Heidegger subestima a exigência paulina de que o cristão se comporte virtuosamente, pois o comportamento virtuoso não é uma garantia de salvação – não necessariamente porque o filósofo pregue a amoralidade. O sentido da amoralidade presumível da leitura de Heidegger foi preparado antes, por sua leitura da epístola paulina dirigida aos Gálatas, uma comunidade indecisa entre o judaísmo e o cristianismo, entre a religião da lei e a da fé. Mais importante que conhecer teoricamente a lei é ter fé. Se lei e fé se opuserem, a fé deve prevalecer. Aqui se mostra a demissão da atitude teórica que caracteriza aquele que se volta para a vida fática. O cristão paulino, por mais que tenha decorado promessas e profecias, admite em primeiro lugar a fraqueza da carne (*sárx*), a “esfera de todos os afetos que não provém do divino” e, com ela, a assimetria intransponível entre o mundano e o espiritual (Heidegger, 1995, p. 98; 2010, 88). Em vez de conhecimento do advento, o cristão paulino vive a atitude de expectativa que aceita a atribuição e o serviço como tarefas.

Na proclamação do advento do messias, a parusia prometida, mas não datável transforma a compreensão que o cristão tem não só do que a sua doutrina promete, mas também de si mesmo e do sentido da sua fé. A vida cristã não veio para desobrigar a humanidade da atribuição, mas para intensificá-la, e a proclamação não visa trazer apenas um prêmio, mas tornar ainda mais aguda a percepção da carne e de todos os afetos que não vêm do divino. A relação com o retorno do messias ou advento (1 Tess. 2.19, 3.13, *parousía*, parusia) diferencia a comunidade religiosa autêntica, de que os tessalonicenses são exemplo, das outras que pedem

ao pregador uma data precisa. Ao tessalonicense, o cristão com quem Paulo está em comunidade, se diz na primeira epístola (1 Tess. 5.2): “vós sabeis que o dia do Senhor chegará como um ladrão na noite”. Assim como o ladrão vem sem avisar e sem ser notado, o advento tampouco é datável, nítido e discernível. O cristão ainda vacilante deseja a informação de uma data aproximativa e o serviço entendido como um conjunto de regras de conduta que, embora trabalhosas, sejam passíveis de obediência dissociada de uma fé ansiosa e insegura (puritanismo). O cristão renuncia a saber quando e se contenta com a espera. A espera, porém, nada tem a ver com o repouso de quem já se sabe salvo. A espera não é resignada, mas atribulada e ativa, pois não há certeza da salvação. É quase como se o sentido do advento fosse o preparo para ele, sem contar com o seu acontecimento no tempo de vida na Terra alocado a cada mortal. O cristão autêntico sabe que a resposta à pergunta de quando o messias retornará consiste em estar pronto, ou seja, na atribulação e no serviço divinos.

Dar-se conta do fim é dar-se conta de si desde o fim, novamente. Em *Ser e tempo*, o ponto extremo a partir do qual o ser-aí retorna a si mesmo é a inexorabilidade da sua própria morte. Essa compreensão dissolve a obviedade das configurações mundanas até então. No vocabulário heideggeriano de 1920-1921, a conversão e a aceitação da proclamação operam um voltar-se para dentro do sentido realizador da vida fática (Heidegger, 1995, p. 95; 2010, p. 84). A renúncia à segurança caracteriza as significações fundamentais da vida fática. Até a parusia, o cristão deve se comportar “como se não”. Os conteúdos da vida continuam idênticos. O cristão não sai do mundo nem muda diante dos outros. Retroativamente, a interpretação dos conteúdos como objetualidades já conhecidas perde a sua vigência. Os conceitos filosóficos e as descrições paulinas da atitude cristã devem ser entendidos como metaconceitos, por assim dizer, enquanto referentes tanto ao fenômeno quanto ao “como” da sua doação. Os conceitos filosóficos e fáticos falam tanto do seu assunto como da interpretação daquele que os utiliza, ou até mais deste, que se vê diante não de coisas que detêm propriedades objetivas, mas de “complexos realizadores de sentido”. Ao final, a impressão deixada pela fenomenologia da religião é que o sentido último do advento nem é a sua chegada; basta que a parusia seja proclamada para efetuar uma transfiguração existencial. Uma vida cristã já consiste em se tornar disponível para a espera, no serviço divino e na atribulação. Em termos fenomenológicos: a vida fática já se voltou para si mesma, e já renunciou retrospectivamente a tratar a si mesma, aos outros e ao mundo como objetos. Ela se detém na simples realização do seu aparecer, numa suspensão da atitude teórica e da decisão por uma ou outra ontologia.

É difícil encontrar o lugar justo do discurso sobre o divino depois que já concordamos que ele deva ser extrateológico e extrametafísico. No século XXI não só a narrativa esclarecida como até a sua rejeição já soam um tanto *passées*. Criticar a modernidade já é considerado um gesto superado na literatura filosófica, mas é impossível exagerar o impacto desse gesto em Heidegger, assim como pode ser precipitado declarar a morte não só da modernidade como da pós-modernidade. Heidegger busca um interlocutor que esteja, a seu ver, completamente subtraído a correntes estritamente filosóficas e literárias, não ligado a elas nem mesmo pela crítica. Procura também quem possa falar do divino sem usar o paradigma monoteísta e, por fim, procura entender a diferença básica entre o mundo antigo e o que surgiu desde a revolução científica. Todas essas perguntas podem ser respondidas por um só interlocutor: Hölderlin. O chamado Heidegger II, o Heidegger que se anuncia na metade da década de 1930 poderia muito bem ser chamado o Heidegger em estado de leitura da obra de Hölderlin. Heidegger espera de Hölderlin que ele seja nada menos que a grande alternativa à narrativa tanto onto-teo-lógica, quanto à esclarecida.

Desde a primeira conferência sobre o poeta – “Hölderlin e a essência da poesia”, de 1936 – já fica claro o que atrai o pensador para o poeta:

Hölderlin determina pela primeira vez uma nova época, [...] a época dos deuses fugidos e dos deuses vindouros. É a época *indigente*, pois se encontra em meio a uma falta e uma negação duplas: do não mais dos deuses fugidos e do não ainda dos deuses vindouros (Heidegger, 1981, p. 47; 2013, p. 58).

O significado filosófico da noção de deuses não pode ser tratado aqui; nem porque o deus trinitário dá lugar aos deuses, no plural. Em lugar de tentar avançar nessa discussão, aqui importa que os mesmos deuses são fugidos e vindouros. Aqueles são os deuses do passado e estes os do futuro, ou talvez sejam eles mesmos o passado e o futuro. Deuses fugidos não são nem mortos nem desaparecidos. Não se trata de ateísmo aqui. Não parece que sejam os mesmos deuses, os fugidos e os vindouros. Os deuses fugidos são os gregos, que já tiveram a sua época. De algum modo, porém, eles estão guardados na distância: “enquanto fugidos, os deuses ainda estão presentes no seu modo próprio e continuam a dizer respeito ao poeta” (2013, p. 206). Os deuses vindouros, por sua vez, estão chegando enquanto permanecem distantes (Heidegger, 2013, p. 209). Tanto a fuga quanto a chegada persistem, sem que um limiar tenha sido cruzado definitivamente. Os deuses passados ainda estão se afastando e os futuros já estão chegando. É esse duplo movimento de fuga e chegada que determina a nossa época como intermediária.

Quem são os deuses vindouros e qual sua relação com os fugidos são perguntas que ficaram tratadas nas *Contribuições à filosofia* em parágrafos difíceis. Aqui, pretende-se apenas enfatizar que os deuses ocupam o lugar de um fim ou de um começo fundantes de história. Até os deuses fugidos, enquanto não cessam de fugir, ocupam esse lugar fundante de uma época indigente. A estrutura existencial ser-para-o-fim ou ser-para-a-morte, que tinha um caráter decisivo e central em *Ser e tempo*, é substituída pelo deus distante, que se mantém resguardado na distância e ao mesmo tempo acena de volta para nós a partir dela. O que não muda da analítica existencial para o período da história do ser é que o tempo precisa de uma distensão originária, para trás ou para diante, a partir da qual o ser-aí se encontra em uma época. Se em *Ser e tempo* a morte funcionava como um extremo, como aquilo em direção a que o ser-aí se estende pela primeira vez, agora é a falta do deus que, tornada disposição afetiva básica, desempenha o mesmo papel.

A relação com o deus é trazida da infinidade para a finitude. Mas enquanto finita é também fundante. Não só antes, como também depois de *Ser e tempo*, o voltar-se para si mesmo desde um fim é instaurador da distância. No tratamento dado à teologia e à poesia também se indica um fim adiante do qual o ser-aí se estende. A noção de uma distensão originária, como Ur-acontecimento, estabelece uma afinidade entre pensamento, arte e religião.

## Referências

- Buren, John van (1994). *The Young Heidegger – Rumor of the hidden king*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques (1967). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- Heidegger, Martin (1927a). *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe 2). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin (1927b). *Ser e tempo*. Trad. Márcia S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 1989.
- Heidegger, Martin (1927c). *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas e Petrópolis: UNICAMP e Vozes, 2012.
- Heidegger, Martin (1957). Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe 11). Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2006.
- Heidegger, Martin (1981a). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Gesamtausgabe 4). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.

- Heidegger, Martin (1995). Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe 60). Ed. Matthias Jung e Thomas Regehly. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1995). Introdução à fenomenologia da religião. In: *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio P. Ghiachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Editora universitária São Francisco, 2010.
- Heidegger, Martin (1981b). *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Drucker. Brasília: Editora da UnB, 2013.
- Hemming, Laurence Paul (2002). *Heidegger's Atheism*. The refusal of a theological voice. Notre Dame: ND University Press.
- Kant, Immanuel (1787). *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- Kisiel, Theodore (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Marion, Jean-Luc (1982). *Dieu sans l'être: hors-text*. Paris: Arthème.
- Soares, Eder. (2006). O acontecer humano: alguns apontamentos. *Winnicott e-prints*, 1(1), 53-61. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-432X2006000100002&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-432X2006000100002&lng=pt&tlng=pt). Acesso em 19 de outubro de 2023.