

Martin Heidegger e o “Absoluto”. A apropriação fenomenológica dos fragmentos sobre filosofia da religião (1916-1917) de Adolf Reinach

Martin Heidegger and the “Absolute”. The phenomenological appropriation of the fragments on philosophy of religion (1916-1917) by Adolf Reinach

Resumo

Com base nas notas de uma Vorlesung (1918-1919) cancelada de Martin Heidegger, intitulada “Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval” (GA [= Gesamtausgabe] 60, 301-337), o artigo aborda aspectos centrais da nota “Das Absolute” (junho de 1918)¹, dedicada ao fenomenólogo Adolf Reinach. Os Aufzeichnungen (Apontamentos) sobre fenomenologia da religião (1916-1917) de Reinach inspiraram a fenomenologia do jovem Heidegger no início de sua carreira docente em Freiburg (1919-1923). Considerando o caráter fragmentário de ambos os textos (os apontamentos de Reinach e as notas de Heidegger), minha análise privilegia a apropriação fenomenológica de Heidegger do fragmento de filosofia da religião “O Absoluto” (GA 60, 324-327). Ao destacar as convergências e as críticas ao pensamento de Reinach, minha análise também se baseia no contexto mais amplo das preleções heideggerianas ministradas em Freiburg.

Palavras-chave: Absoluto; vivência; mística; fenomenologia; religiosidade.

1 Cf. Heidegger, M., *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 324-327. O texto comentado por Heidegger propriamente dito é o fragmento sobre o “Absoluto” de Adolf Reinach. Sobre a problemática dessas notas de um curso não proferido de Heidegger, cf. Camilleri, S., *Phénoménologie de la religion et hermèneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, 2008, p. 67-82; Kisiel, T. Note for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-1919). In: McGRATH, S.J. & WIERCINSKI, A. (ed.). *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, 2010, p. 309-328.

* Bento Silva Santos é codinome de Jorge Augusto da Silva Santos. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)/CNPq;
E-mail: benedictus1983@yahoo.com.br

Abstract

Based on the cancelled notes of a Vorlesung (1918-1919) of Martin Heidegger entitled “The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism” (GA 60, 301-337), the article discusses key aspects of the note “Das Absolute” (June 1918) dedicated to the phenomenologist Adolf Reinach. The *Aufzeichnungen* (Notes) on phenomenology of the religion (1916-1917) of Reinach inspired the phenomenology of the young Heidegger at the beginning of his teaching career in Freiburg (1919-1923). Considering the fragmented nature of both texts (the notes of Reinach and notes of Heidegger), my analysis focuses on phenomenological appropriation of Heidegger’s fragment of the philosophy of religion “The Absolute” (GA 60, 324-327). By highlighting the convergences and the critiques to Reinach’s thoughts, my analysis is also based in the broader context of Heideggerian lectures given at the University of Freiburg.

Keywords: Absolute; living; mystical; phenomenology; religiosity.

As origens dos *Aufzeichnungen* (Apontamentos)² sobre fenomenologia da religião de Adolf Reinach (1883-1917) remontam ao período que vai de abril de 1916 a outubro de 1917. Nessa ocasião, Reinach se encontrava na linha de batalha durante a primeira guerra mundial. É justamente aí, na situação-limite de quem *presente* a própria morte, que Reinach escreve seus apontamentos sobre a religião. O projeto de uma fenomenologia “objetiva” da religião, esboçado nas “Notas sobre folhas esparsas”³, parece confirmado na carta dirigida a

2 Utilizo as seguintes edições dos fragmentos e dos escritos de Reinach, A. *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, 1989 (= SW). O primeiro volume apresenta, como primeira parte, a reedição crítica dos textos publicados de 1905 a 1914 (*Kritische Neuausgabe*, p. 1-331) e, na segunda parte, os escritos póstumos que datam de 1906 até 1917 (*Nachgelassene Texte*, p. 335-611). O segundo volume apresenta uma biografia intelectual sucinta de Reinach, mas que compreende todas as etapas de sua formação e docência. Eis, portanto, as referências sobre os fragmentos: *Aufzeichnungen* (= Apontamentos) (1916/1917): A. *Zur Phänomenologie der Ahnungen* (= Para uma fenomenologia dos pressentimentos), SW, p. 589-591; B. *Notizen auf losen Zetteln* (= Notas sobre folhas esparsas), SW, p. 592-604; *Bruchstück einer religions philosophischen Ausführung* (= Fragmento de uma exposição de filosofia da religião) (1916/1917), SW, p. 606-611; Reinach, A. *L’Assoluto. Appunti filosofico-religiosi (1916-1917)*, 2015, p. 40-97. Cf. também a tradução francesa de textos que contêm elementos fundamentais do pensamento de Reinach, A. *Phénoménologie realiste*, 2012. Para uma abordagem recente dos fragmentos e sua recepção posterior, cf. especialmente Bancalari, S. *Logica dell’epochè. Per un’introduzione alla fenomenologia della religione*, 2015, p. 82-104.

3 Reinach, A. *Notizen auf losen Zetteln*. In: _____, *Sämtliche Werke*, 1989, p. 592-604;

sua esposa Anna Reinach, aos 23 de maio de 1916⁴. O acesso inicial à primeira cópia dos manuscritos de Reinach foi possível graças à fenomenóloga Edith Stein. Esta teria comunicado ao seu mestre Edmund Husserl, discutindo com ele e com Jean Hering sobre o conteúdo dos fragmentos⁵. Husserl, por sua vez, pensou imediatamente em Martin Heidegger para conduzir o canteiro em busca de uma fenomenologia da religião. Nesse sentido, após a morte de Reinach aos 16 de novembro de 1917, Heidegger teria consultado os manuscritos deste último em companhia de Husserl, Stein e talvez também de Hedwig Conrad-Martius. Essa leitura intensa deu-se igualmente no período da primeira guerra mundial, quando então Heidegger estava em treinamento para ser membro do exército em Heuberg.

É durante o período que vai do semestre de verão de 1917 até o final de 1918 que Heidegger começa a redigir um manuscrito sobre a mística medieval. Este será registrado em 1918 na Universidade de Freiburg com o título *Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval* para ser ministrado como uma *Vorlesung* acadêmica no semestre de inverno de 1919-1920. Acontece, porém, que esta *Vorlesung* formalmente anunciada foi cancelada. Nas notas da *Vorlesung* não proferida, Heidegger, portanto, só se debruçou sobre o fragmento de filosofia da religião intitulado “O Absoluto”⁶, ou, mais precisamente, sobre a primeira seção do manuscrito estudado – “Das Absolute” – à qual seguiam-se duas breves seções denominadas “Estrutura da vivência” e “considerações céticas”⁷. Dado o caráter lacunoso das observações de Heidegger, recorrerei ao pensamento de Reinach para clarificar a recepção heideggeriana dos fragmentos no contexto de uma fenomenologia hermenêutica ainda em gestação no período friburgense (1919-1923)⁸.

4 Cf. Reinach, op. cit., 1989, p. 790; Idem, op.cit, 2015, p. 15, nota 19.

5 Apud Kisiel, T. *The Genesis of Heidegger's “Being and Time”*, 1995, p. 521, nota 15.

6 Reinach, A. op. cit., 1989, p. 606-611; Idem, op. cit., 2015, p. 80-92.

7 Cf. Kisiel, T. op. cit., 1995, p. 523, nota 37. A seção sobre “O Absoluto” tinha sido publicada inicialmente na introdução de Hedwig Conrad-Martius às *Gesammelte Schriften*, editadas por Niemayer em Halle em 1921, p. XXXI-XXXVI. Esta era a edição de referência às obras de Reinach até o ano de 1989.

8 Sobre este período da docência de Heidegger, cf. Fischer, M. *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, 2013, p. 327-440; Arrien, S.-J. *Linquétude de la pensée. L'hermèneutique de la vie du jeune Heidegger*, 2014, p. 9-18.

A. As críticas de Heidegger aos fragmentos de Reinach

Na apropriação crítica de Heidegger dos fragmentos de filosofia da religião, destaca-se um elemento fundamental que retorna como *leitmotiv* nas demais notas da *Vorlesung* não proferida: o desejo de preservar a intencionalidade da consciência histórica diante da distorção metafísica com seus critérios teóricos de valoração:

*A autonomia da vivência religiosa e de seu mundo deve ser vista como uma intencionalidade absolutamente originária, comportando um caráter de exigência absolutamente originário” [...] Em toda vivência religiosa, um dos elementos de sentido mais significativos, fundantes, é o histórico. Na vivência já se encontra uma doação de sentido especificamente religiosa*⁹.

Heidegger aplica aqui uma fórmula de Reinach à vivência religiosa: “A percepção da realidade [*Wirklichkeitsnehmung*] está contida de maneira imamente no sentido da própria vivência”¹⁰. A dimensão fundadora do si histórico provém ao mesmo tempo da ideia heideggeriana de fenomenologia e da constituição específica do religioso: a “constituição da ‘coesão da vivência’ noético-religiosa é de natureza histórica” justamente porque, como dissemos na citação acima, existe uma “autonomia da vivência religiosa e de seu mundo”¹¹. Em relação a essas citações, não há como negar uma convergência com a afirmação lapidar de Reinach: “Antes de tudo: deixar às vivências religiosas o seu sentido! Mesmo quando ele conduz a enigmas. Talvez justamente este enigma seja do mais alto valor para o conhecimento”¹². Para demarcar elementos de uma autêntica análise da experiência religiosa em Reinach, distingo os seguintes pontos nas notas de Heidegger sobre o “Absoluto”.

9 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 322-323.

10 *Ibidem*, p. 325.

11 *Ibidem*, p. 334.322.

12 Reinach, A. *op. cit.* 1989, p. 593 ; *Idem*, *op. cit.*, 2015, p. 51-52.

a) A crítica à topologia ôntica de Reinach

Nas primeiras linhas da nota já se explicita a crítica heideggeriana em sua citação do texto de Reinach: “A posição que adotamos para com Deus determina a direção que toma nosso comportamento vivido em relação a ele” (“Die Stellung zu Gott ist richtunggebend für unser erlebnismäßiges Verhalten zu ihm”). Imediatamente Heidegger pergunta: “O quer dizer ‘posição adotada frente a Deus?’” Frente a esta ideia de “posição”, Heidegger a interpreta como sendo ora objetiva, ora pré-fenomenológica, ou ora simplesmente espacial. Na verdade o ponto de partida para uma abordagem fenomenológica deve inverter a fórmula: “nosso comportamento vivencial frente a Deus – nosso comportamento primordial, visto que jorra em nós sob o efeito da graça – determina a direção da constituição especificamente *religiosa* de ‘Deus’ como um ‘objeto fenomenológico’”. A crítica à formulação “ôntica” visa, portanto, à fórmula de Reinach: “A posição frente a Deus (*Die Stellung zu Gott*)”. Isto só adquire sentido se a formulamos como um “comportamento da consciência, e não onticamente, como um ser-ao-lado-de, ou ‘sob’ um ser (absoluto)”¹³. Este caráter ôntico da visão de Reinach aparece com clareza no início do fragmento: “A posição que adotamos frente a ele, um absoluto [ser] sob (*ein absolutes Unten*) frente a um absoluto [ser] acima (*einem absoluten Oben gegenüber*), nos prescreve nossa conduta vivencial: confiança, amor, dependência”¹⁴. A citação descreve assim a relação Deus-homem em termos de “estar sob um ser absoluto” do ponto de vista do homem e, do ponto de vista de Deus, um “estar acima de um ser-absoluto”¹⁵.

A crítica de Heidegger revela-se como corretivo à formulação de Reinach: se o Absoluto deixa-se descobrir na vivência religiosa como tal, se somente este “caráter de ser vivenciável” torna o Absoluto acessível ao homem, então o comportamento experiencial pressupõe já a adoção de “uma posição frente a Deus”. Portanto, tal “posição” ou “atitude”, tal como a compreende Heidegger, é já o correlato de uma pré-compreensão da vivência religiosa e, portanto, determina a multiplicidade das experiências religiosas vividas por um sujeito. Se o Absoluto *se determina* somente na atuação mesma da vivência religiosa, sua significação plena só se dá na medida em que Ele se manifesta

13 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 324.

14 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 607 ; Idem, op. cit., 2015, p. 81-82.

15 Camilleri, S. op. cit., 2008, p. 373-374.

também em uma “historicidade” viva. A ênfase dada ao “elemento histórico” das vivências religiosas será constante nas críticas de Heidegger à análise fenomenológica de Reinach: “A unidade viva de sentido do ser vivente que se encontra na estrutura de sentido da consciência, como consciência ‘histórica’ em geral, determina também [?] de um modo ou de outro – mesmo se ela aí inicia de novo originariamente (em virtude de sua estrutura) -, a mundanidade específica (*die spezifische Welthaftigkeit*) desta esfera, enquanto se trata da esfera da vivência religiosa”¹⁶. Ainda que não seja desenvolvida com precisão desejada a relação entre religiosidade e historicidade da vida, é convicção do jovem Heidegger o fato de que a investigação fenomenológica possui como indicações norteadoras a *vida fática* e a *história*. Em outras palavras: os termos “facticidade” e “história” são os únicos pressupostos admitidos por Heidegger na medida em que expressam uma condição temporal oriunda da própria vida humana e não de um contexto de fundamentação teórica. Não se trata, porém, da história no sentido da ciência histórica, mas de um acompanhamento da vida tal como ela é vivida, no sentido de certa autofamiliaridade e de um cuidado de si vividos. A vida só poderá ser compreendida em sua dimensão vivificante com base no complexo de significatividades que no tempo histórico acontecem e que remetem justamente para a tentativa de autonomia da vida fática (*Geschichtliche*) em relação a uma estabilização cronológica típica da concepção teórica de *história* (*Historie*). Portanto, a familiaridade que a vida tem já consigo mesma é pensada por Heidegger como *historicidade da vida*¹⁷.

Ainda em relação à crítica inicial de Heidegger com esta subordinação da *Stellung* à vivência no contexto de uma “historicidade” viva, caberia perguntar se é totalmente justa, pois, além desconhecer o significado metodológico fundamental dessa expressão (*Stellung*) na obra de Reinach, a “diferença de altura” nesse último “não é de modo algum espacial em sentido ôntico, nem se pode reduzir a uma questão de superestruturas sociais”. Se Reinach fala de espaço não é certamente do espaço ôntico, mas, sim, do espaço da *manifestação*. Sem poder realizar aqui uma crítica da crítica, e considerando a

16 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 325.

17 Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1993, p. 252.256.159. A abordagem heideggeriana mais detalhada sobre o fenômeno do “histórico” e sua relação com o paradigma histórico do cristianismo encontra-se na primeira parte, capítulo terceiro, do curso do semestre de inverno (1920-1921) intitulado “Introdução à fenomenologia da Religião”. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 31-54.

flagrante ambivalência metodológica de Reinach, concordo com as ponderações de Stefano Bancalari acerca da interpretação heideggeriana: Reinach não faz do Absoluto o nome fenomenológico de Deus. Este não é o Absoluto, mas é “dado na altura absoluta”¹⁸. *Absoluto* “não é um predicado do objeto da vivência, mas da distância vivenciada como ‘altura’”, distância certamente qualitativa (intensiva), que pertence à ordem do mensurável¹⁹. Trata-se, portanto, de uma distância que pode ser intensificada até o seu cume, chegando a uma “posição” (*Stellung*) em princípio irreversível, e isso jamais acontece no caso das relações humanas: um pai é também filho, um mestre foi aluno e todo superior é subordinado a alguém²⁰. Dessa forma descortina-se inequivocamente como Reinach não se exime de oferecer um conteúdo intuitivo às noções mais formais, e “altura” aqui pode ser objeto de uma experiência efetiva e cotidiana:

Nos atos pelos quais os homens se relacionam uns com os outros (por exemplo, os atos da disposição de ânimo [Gesinnung]) pode ser já imanente uma determinação direcional. Há uma amizade endereçada para o alto (oben) e uma amizade condescendente; um ódio contra os superiores - e dados fenomenalmente como superiores - e um ódio contra um sujeito desprezado e, portanto, dado como estando por debaixo de nós. Tais direcionamentos determinados dos atos parecem ser, algumas vezes, casuais, outras vezes, associados a determinados atos de consciência²¹.

b) A crítica dos “conceitos fundamentais da metafísica”

Um segundo ponto da crítica de Heidegger reside na subsunção acrítica de “conceitos básicos da metafísica por parte de Reinach, especialmente o de “Absoluto”, uma vez que tais conceitos procedem da metafísica racionalista e não da esfera genuína da experiência histórica. Nesse sentido, ao utilizar material proveniente da metafísica, Reinach teria comprometido a “radicalidade” da

18 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 607 ; Idem, op. cit., 2015, p. 81-82.

19 Bancalari, op. cit., 2015, p. 97.98-100. A crítica da crítica é desenvolvida aqui na obra de Bancalari.

20 Ibidem, p. 98.

21 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 606 ; Idem, op. cit., 2015, p. 82.

análise fenomenológica da religião que parte principalmente da esfera interior e subjetiva, ou seja, da experiência íntima e pessoal da consciência. Como já aludido no final do tópico anterior sobre a crítica à formulação ôntica de Reinach, eis a passagem de Heidegger onde se diz inequivocamente que a determinação do sentido de Absoluto implica uma relação concreta com o fenômeno originário da vida, que é irreduzível a uma mera compreensão conceitual da vivência.

*O Absoluto – que não se deixa determinar senão em cada esfera particular da vivência – recebe sua concreção plena manifestando-se em sua historicidade; e por essa razão a análise – movendo-se apenas nela – deve sem cessar mostrar o ‘histórico’. Este é o elemento de determinação e tonalidade, que toma uma orientação sempre diferente e com conseqüências cada vez distintas, porque é o elemento que dá o sentido originário e a estrutura da consciência viva em geral*²².

O texto heideggeriano evoca sem dúvida algumas considerações da obra *Ideias I* de Husserl²³ quando esboça as relações entre absoluto, historicidade e concreção. Esta referência a Husserl é bastante comum desde o início das notas desse curso não proferido de Heidegger, mas trata-se de uma presença a ser reintegrada criticamente em seu próprio caminho de pensamento²⁴. Tratando da diferença de princípio dos modos de existência – “ser como consciência e ser como realidade” –, Husserl afirma em *Ideias I*: “Um vivido não se

22 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 325.

23 Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Husserliana III/1), 1976, § 44, p. 91-94; § 46, p. 96-99. Trad. bras.: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Livro Primeiro*, 2006: § 44, p. 103-106; § 46, p. 108-110.

24 Aqui não posso tratar da relação complexa de Heidegger com seu mestre Husserl. Reconheço que, à luz das evidências textuais proporcionadas seja pela publicação de manuscritos husserlianos no quadro da *Husserliana*, seja pelas *obras completas* (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, não é mais possível sustentar uma imagem simplificada de ambos os pensadores. Com base em textos posteriores (como, por exemplo, em *Ser e Tempo* § 34), Heidegger critica Husserl precisamente em relação à prioridade dada pelo mestre à compreensão teórica da existência: nossa relação primeira com as coisas não se reduz a uma simples percepção, como se primordialmente estivéssemos junto a “sensações” (ouvindo o som isoladamente para, em seguida, o sujeito saltar para o mundo); nossa relação está sempre ligada a uma certa experiência vivida do mundo circundante, ou seja, está referida a um conjunto já dotado de sentido, a um horizonte de sentido ou rede de significações. Para uma abordagem das apropriações heideggerianas de Husserl, ver Adrián Escudero, J. A la búsqueda de un diálogo entre Husserl y Heidegger. *Studia Heideggeriana*, p. 9-33, 2016.

perfila”. Se, portanto, o *vivido*, não se exhibe, então “a percepção de vivido é vista simples de algo *dado* (ou a ser dado) como ‘absoluto’ na percepção e não como o idêntico em modos de aparição por perfil”. Por exemplo, no caso da *vivência de sentimento*: caso eu olhe para ela, terei um *absoluto*, pois não tem lados que possam se exhibir, ora de um jeito, ora de outro. Mesmo que possa pensar algo de verdadeiro ou falso sobre uma vivência de sentimento, “o que se apresenta ao olhar intuitivo está absolutamente ali com suas qualidades, sua intensidade, etc.”. O mesmo não acontece, por exemplo, com um *som de violino*: “com sua identidade objetiva, é dado por perfil, ele tem seus modos cambiantes de aparecer”²⁵. Com base nessa distinção entre “o mero ser fenomenal do transcendente e o ser absoluto do imanente”, Husserl conclui: “se, por um lado, é da essência do dado por aparições [um som de violino] que nenhuma delas dê a coisa como um ‘absoluto’, e não em exibição parcial, por outro, é da essência do dado imanente dar justamente um absoluto [um vivido de sentimento], que não pode de modo algum se exhibir ou perfilar por seus lados”²⁶. Mais adiante no § 46 de *Ideias I* Husserl afirma ainda que “minha atualidade de vivido é efetividade *absoluta*, dada por uma posição incondicionada, pura e simplesmente insuprimível”²⁷.

À luz dessas distinções, compreende-se assim a citação heideggeriana com base na reapropriação crítica do mestre: a vida é absoluta e *tem* um absoluto que lhe corresponde. A vida determina o sentido da realidade absoluta que ela traz consigo. Heidegger concebe a vida enquanto fenômeno histórico que vivencia a si mesma sem recair em uma consideração objetual. A historicidade emerge no ato mesmo do filosofar como existência (como ser do si-mesmo), acessível a partir da “vida” *com* e *através* da história. Do ponto de vista da fenomenologia da religião de Heidegger em ato nesse período, o tipo de absoluto inerente à esfera religiosa é determinado pela vivência religiosa em seu aspecto de autossuficiência sem, portanto, intromissões externas. Mas o Absoluto religioso só se tornará uma essência absolutamente independente quando se levar em consideração a historicidade da vivência religiosa. Nesse sentido, “a historicidade é a causa primeira do sentido do Absoluto religioso”²⁸. Sem passar pelo “eu histórico”, isto é, sem a imersão na experiência de vida como

25 Husserl, H. op. cit. 2006, § 42, p. 100-102; § 44, p. 104-105.

26 Ibidem, § 44, p. 105.

27 Ibidem, § 46, p. 109.

28 Camilleri, S. op. cit., 2008, p. 388.

tal, o Absoluto religioso enquanto *conteúdo* vivenciado se transforma em uma abstração teológica. Quando Heidegger toca aqui na questão da “historicidade” como algo fundamental para captar a singularidade das vivências vividas, como é caso justamente do Absoluto religioso, ele pensa fundamentalmente no “histórico tal como o encontramos na vida, e não na ciência histórica”, ou seja, do “histórico” que não pode ser expresso ao modo de objetos. Por quê? Porque, afirma Heidegger posteriormente no curso friburgense “Introdução à fenomenologia da Religião (1919/1921)” (GA 60), “tomado em sentido muito mais amplo que o fato histórico, que não existe senão no cérebro de um lógico, e que é o simples produto do esvaziamento epistemológico do fenômeno vivo, o histórico é a vitalidade imediata da vida”²⁹. Rejeitando a assunção de conceitos metafísicos por parte de Reinach, para Heidegger o Absoluto recebe sua *concreção* plena na esfera das vivências originárias, dentro de um âmbito não teórico. É assim que desde 1919, adaptando o “princípio de todos os princípios” de Husserl (em *Ideias I*, § 24)³⁰ ao seu questionamento da fenomenologia teórica de seu mestre, Heidegger realiza uma primeira passagem para a sua hermenêutica fenomenológica da vida: ele mostra a natureza não teórica do “princípio dos princípios”, uma vez que Husserl fala de “algo que precede a todos os princípios e que nos salvaguarda dos erros da teoria”. Para Heidegger, trata-se “da intenção originária da vida autêntica em geral, da atitude originária do vivenciar (*Erlebens*) e da vida (*Lebens*) como tais, da absoluta *simpatia com a vida* (*Lebenssympathie*), que é idêntica com o viver (*Erleben*) mesmo”³¹. Portanto, esse comportamento originário do “*Erlebens*” e do “*Lebens*” constitui um retorno da vida a si mesma focalizado no caráter

29 Heidegger, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 33-34.

30 Husserl, E. op. cit., 2006, § 24, p. 69: “Toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’ (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá”. Husserl prioriza aqui, antes de tudo, a intuição de essência e não a expressão. Esta chega só sob a forma de enunciado: “Todo enunciado... nada mais faz que dar expressão a esses dados [originários] mediante mera explicação e significações”. A expressão originária é aquela que, mediante um enunciado explicativo, se ajusta exatamente à intuição doadora. O que está em questão aqui é o estatuto da intuição doadora na fenomenologia, mas Heidegger, sem mostrar a insuficiência da intuição como um início *absoluto*, faz na verdade uma *inflexão* do “princípio” de Husserl com base na problematização da *relação* entre intuição e expressão e a partir de sua própria compreensão da fenomenologia enquanto “ciência originária” pré-teórica. Cf. também Arrien, S.-J. *Linquiétude de la pensée*, 2014, p. 101-117.

31 M. Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919). In: _____. *Zur Bestimmung der Philosophie*, 1999, p. 110

reflexivo da vida que se expressa na “compreensão” (*Verstehen*) e não em uma consideração teórica ou descritiva³². Assim, para Heidegger não se expressa com isso um simples ponto de vista, mas, ao contrário, uma *atitude fundamental* (*Grundhaltung*) que começa a ser absoluta quando vivemos nela, “e isto não o realizou nenhum sistema conceitual concebido até hoje, mas a vida fenomenológica em seu crescimento de si sempre maior”³³. Portanto, em vez da evidência da intuição fenomenológica de Husserl, Heidegger esboça um compreender hermenêutico, dentro do qual aparece a *relação* estreita entre intuição, compreender e expressão (*Ausdruck*): trata-se de um compreender a vida a partir dela mesma, uma vez que a vida possui uma autocompreensão espontânea e imediata; a experiência da vida é prenhe de sentido e intencionalmente estruturada; a vida é compreensível porque o próprio vivenciar é em si mesmo uma forma preliminar de compreensão ou, com as palavras do próprio Heidegger, uma “pré-compreensão”. Daí a conexão estabelecida por Heidegger entre “vivência vivida [*Erlebnis*] - compreensão - expressão” e sua onipresença no curso do semestre de verão de 1919/1920 (*GA* 58), sobretudo em relação ao caráter de significatividade atribuído à vida. Aquilo que vivenciamos é, antes de tudo, a «trivialidade» da vida cotidiana, não menos real que os clássicos “objetos filosóficos”. O modo de existência dessa cotidianidade - o “algo” (*Etwas*) do qual tenho experiência enquanto ausência de determinação - não se identifica com a subsistência do objeto da investigação teórica, mas «se manifesta segundo uma significatividade que dá conta de todo fenômeno vital experienciado na ‘*indeterminação de um determinado nexo de significatividade*’³⁴: esse “algo” enquanto indeterminado está relacionado com uma existência totalmente absorvida por nexos de significatividade³⁵.

c) Determinando o Absoluto da vivência religiosa: a distinção entre “peso da vivência” (*noesis*) e “esfera do conteúdo da vivência” (*noema*)

Mas retornemos ao conteúdo da nota sobre Reinach. Em relação à determinação do “Absoluto” como impossibilidade de aumento suplementar,

32 Jacobsson, M. *Heidegger e Dilthey. Vita, morte e Storia*, 2010, p. 98.

33 M. Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919). In: _____. op. cit., 1999, p. 110.

34 Cf. Jacobsson, M. op. cit., p. 102, citando HEIDEGGER, M. op. cit., 1993, p. 106.

35 Cf. Heidegger, M. op. cit., 1993, p. 217.

Heidegger afirma que deve mostrar-se fundamentalmente “um momento de sentido, comportando um caráter de vivência”³⁶, pois só assim estaríamos em uma perspectiva fenomenológica autêntica e distante de uma conceitualidade transcendente metafísica. Em seguida, Heidegger evoca uma distinção importante de Reinach, mas ainda sem resolver o problema da elevação: “O peso da vivência’ e a esfera do conteúdo da vivência são certamente distintos, mas em qual contexto funcional?”³⁷ Evoca-se assim um pensamento significativo de Reinach sobre o *noema* religioso (= ao *Was* da vivência) e a *noesis* religiosa (= ao *Wie* da vivência) no contexto de sua fenomenologia do Absoluto. Para entender a interrogação de Heidegger sobre o “contexto funcional” comum entre as duas as noções citadas, é preciso apresentar resumidamente o pensamento de Reinach. Este distingue, *principalmente*, na esfera de uma vivência, entre o conteúdo da vivência e seu vivenciar, a “vivência” no sentido próprio: “Vivência = vivenciar o conteúdo. Estar de luto, por exemplo, significa conteúdo e vivência”³⁸. Ou ainda no fragmento “Absoluto”: “O ‘absoluto’ pertence ao conteúdo da vivência mesma (*zu dem Gehalte des Erlebten*) e não ao seu vivenciar (*und nich zu seinem Erleben*) [...]”³⁹. Em outras palavras: o “peso da vivência” não pode ser confundido simplesmente com “a esfera do conteúdo da vivência”. O absoluto da vivência religiosa não é determinado pelo seu vivenciar (*noesis*), mas pelo seu conteúdo (*noema*).

Reinach introduz aqui uma distinção fundamental: “É preciso separar o absoluto do conteúdo da gratidão da capacidade de vivenciá-la plenamente (*sie vollzuerleben*) (férias, amor do homem)”⁴⁰. A distinção significa o seguinte: nem tudo aquilo que é dado em uma determinada vivência é realmente vivido, ou seja, sentido, notado, experienciado pelo próprio sujeito da vivência. Diante dessa constatação há uma divergência e, portanto, a possibilidade de perceber a discrepância entre absoluto, de um lado, e a plenitude (da vivência), de outro lado. Facilmente comprovamos isso na experiência cotidiana. É bem possível que, diante de razões de profunda gratidão em relação

36 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 326.

37 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 324-325.

38 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 393.

39 Ibidem, p. 609; Idem, op. cit., 2015, p. 87-88.

40 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 606, nota 1 ; Idem, op. cit., 2015, p. 93.97, nota 43.

a um amigo, o que sentimos na realidade é que não estejamos à altura das expectativas. Neste caso, o que sentimos não é simplesmente gratidão, mas igualmente a desproporção entre a gratidão que seria necessária sentir e aquela que efetivamente se sente. A consciência descobre a possibilidade de que um conteúdo é, de algum modo, acolhido por ela mesma, mas sem que a vivência o experiencie como tal: o conteúdo chega só a estimular um estrato superficial da consciência, que sente, porém, não estar à altura desse conteúdo. Como citamos anteriormente, a formalização desta desproporção é assim descrita: “O peso da vivência (*Erlebnisgewicht*) não corresponde ao peso do conteúdo vivido”⁴¹. O primeiro aspecto da distinção não é difícil de compreender: o peso da vivência representa o grau de intensidade percebida de uma *Erleben*. Acontece, porém, que o significado do “peso do conteúdo” não é tão transparente. Certamente o conteúdo não é o objeto para o qual nos leva a vivência (aquele que, por exemplo, merece nossa gratidão). Trata-se de uma espécie de qualidade interna da vivência que, paradoxalmente, não é vivida como tal, mas, antes de tudo, como inquietude, consciência de inadequacidade, provocação para superar-se. A expressão utilizada por Reinach para designar esta consciência é *Forderung*: o fato de existir no caso do absoluto uma desproporção entre o peso da vivência e o peso do conteúdo significa que o primeiro “não corresponde à *Forderung* (exigência) que coloca o absoluto”⁴². Sendo assim, é preciso reconhecer o fato de que nada há que permita decidir que uma vivência particular esteja à altura do absoluto de seu conteúdo e que o absoluto tenha se dado efetivamente. Por que este reconhecimento se impõe? Porque, afirma Reinach, “é dubitável o fato de que para os homens seja possível a relevância absoluta de uma vivência”⁴³. Talvez isso seja possível somente para o Filho de Deus. Permanecendo no exemplo da gratidão, somente aquele cuja vontade coincide com a de Deus pode experimentar o peso absoluto da vivência de gratidão e pode, portanto, sentir reconhecimento não por isso ou aquilo, mas pela totalidade de sua própria vida: “E talvez é possível só ao Filho de Deus viver no último nível de profundidade mais plena ‘o faça-se a tua vontade’”⁴⁴. Para os demais só há a vivência da desproporção. O conteúdo da vivência aponta para um

41 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 609 ; Idem, op. cit., 2015, p. 87-88.

42 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 609 ; Idem, op. cit., 2015, p. 87-88.

43 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 609-610; Idem, op. cit., 2015, p. 87-88.

44 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 609; Idem, op. cit., 2015, p. 87-88.

objeto real, que é o Absoluto: Este conteúdo constitui assim “a passagem para o reino do Absoluto”: Deus é “o Reino do Absoluto”⁴⁵, enquanto o mundo é o da finitude, da parcialidade.

Durante uma experiência vivida religiosa (*noesis*), o homem depara-se com as exigências que decorrem dessa mesma vivência (por exemplo: “Enquanto vivenciamos a Deus, nos sentimentos dependentes dele, sentimos gratidão diante dele, o amamos”): tomadas de posições ou tomadas de atitudes absolutas, em conformidade com a absolutidade do objeto visado pela consciência: Na base de toda vivência religiosa há uma experiência originária, que é para Reinach “a posição que adotamos para com Deus”. Esta é variável: a “dependência absoluta”, o “estar protegido por Deus”, e a oração são exemplos dessas *attitudes* fundamentais: “Pois se o supraterrrestre é concebido em atos que tomam posição [sobre um conteúdo], então a absolutidade do conteúdo desses atos deve corresponder à absolutidade do que é compreendido. Tudo isso é fria exposição teórica. Mas o que se esconde por trás disso é o núcleo de valor de nossa vida, o único que pode nos sustentar nas tempestades da vida”⁴⁶.

Em resumo: de um lado, na concepção de Reinach há uma correlação entre o conteúdo absoluto da vivência e o objeto absoluto, ou seja, Deus. Este Absoluto expressa alguma coisa na ordem da vivência: “estar completamente impregnado (*ganz durch drungensein*)”, “estar preenchido absolutamente (*durch auserfülltsein*)”, etc. Com base na sequência imediata do texto citado, essa *noesis* pode ser identificada, do ponto de vista religioso, à *Hingabe*: “Significa: a entrega é completamente vivida – eu me sinto entregue. Inclusive vivencia-se entrega absoluta. Mas o modo como é vivida não corresponde à exigência (*Forderung*) que coloca o Absoluto”. Se este “como [*Wie*] da vivência religiosa” não contém nele mesmo as exigências colocadas pelo Absoluto, então consequentemente “o peso da vivência não corresponde ao pesado do conteúdo vivido”⁴⁷. De outro lado, é certo que extrapola os limites colocados por ele mesmo a propósito do Absoluto: “Na filosofia deve-se ir aos fenômenos. Devemos nos precaver de definições arbitrárias e não podemos contentar-nos

45 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 605; Idem, op. cit., 2015, p. 79-80.

46 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 608-609; Idem, op. cit., 2015, p. 85-86.

47 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 609; Idem, op. cit., 2015, p. 87-88. Cf. também Camilleri, S. op. cit., 2008, p. 383.

com tais definições”⁴⁸. O fenômeno inicial a ser examinado era a vivência religiosa, mas, em vez de aproximar-se timidamente do fenômeno da vivência religiosa e permitir que esse mesmo fenômeno lhe mostre *as coisas mesmas* do religioso, Reinach recorre de modo inapropriado a conceitos metafísicos (tais como Absoluto, o Infinito, a eternidade) para deduzir as vivências religiosas.

Retornando à crítica de Heidegger em sua nota, em uma abordagem fenomenológica será preciso conceder mais precisão ao exame noético-noemático das vivências religiosas pessoais e singulares. Há em Reinach um relativo silêncio quanto à articulação concreta da *noesis* com o *noema*. O Absoluto só adquiriria sua plena significação na medida em que se mostra também uma “historicidade” viva. A análise fenomenológica de Reinach pecaria por não explorar o “elemento histórico”, que é essencial na estrutura a consciência viva e pela qual é constituída originariamente a vivência religiosa⁴⁹. Só através de uma “fenomenologia da pessoa” as conexões depreendidas por Reinach poderiam ser plenamente evidenciadas⁵⁰. O interesse primordial de Heidegger nessa apropriação parcial de Reinach está sempre no fenômeno da vivência religiosa como fenômeno individual, da vivência vivida em relação ao mundo, do qual a fenomenologia do Absoluto de Reinach expressa uma das várias modalidades de vivenciar o fenômeno originário da vida.

B. Convergências entre as fenomenologias da religião de Heidegger e Reinach

Não obstante a “ambivalência metodológica” (*methodische Zwiespaltigkeit*) presente na abordagem de Reinach (de um lado, a orientação fundamental no sentido da vivência e a tendência à sua racionalização conceitual, de outro lado), no interior das notas heideggerianas é possível também descortinar alguns elementos positivos na abordagem de textos de Reinach, mesmo que haja necessidade de desenvolvimentos posteriores. E não poderia ser diferente dado o caráter fragmentário das observações comentadas. Assim, por exemplo, Reinach fala de “transição (ões) motivadas (s) do interior’ na vivência das diferentes absolutidades (formais – susceptíveis de serem vivenciadas em geral! – e preenchidas) por oposição ao eventual desenvolvimento

48 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 425.

49 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 325.

50 Cf. Camilleri, S. op. cit., 2008, p. 383.

lógico e teórico de sua dissociação”⁵¹. Entre outras convergências latentes nas notas heideggerianas, distingo somente duas, a saber: a distinção entre “conhecimento explícito” e “conhecimento imanente à vivência”; a relação entre “atuação da vivência” e “reflexão” em se tratando de uma abordagem fenomenológica.

a) A distinção entre “conhecimento [s] explícito [s] e imanente [s] à vivência” (*explizite [n] underlebensimmanente [e] Erkenntnisse [n]*)

A valiosa distinção de Reinach, estabelecida no § 2 (“Estrutura da vivência”) do “*Fragmento de uma exposição de filosofia da religião*” e destacada por Heidegger em sua nota “Absoluto”, pressupõe que na vivência religiosa *se dá* conhecimento, mesmo se tal conhecimento não seja procurado explicitamente. Não é um conhecimento nem *a priori*, nem empírico, mas um conhecimento peculiar que está na ordem do pré-teórico:

É lícito perguntar-se se em nossa vivência, que seguramente inclui um conhecimento, há um conhecimento a priori ou de caráter empírico. Ou se aqui está presente um conhecimento de um terceiro grau ou talvez de um caráter completamente peculiar. Se admitimos estados-de-coisas (Sachverhalte) a priori como tais, em relação aos quais exige-se a predicação mediante o sujeito e segundo sua essência, e que por isso são conhecidos pelo fato de que nos aprofundamos na essência do sujeito, então não há um conhecimento a priori. Mas, de outro lado, as nossas vivências não contêm tampouco algum conhecimento empírico, pois não se trata de um fato (Tatsache) que muda fortuita e temporalmente⁵².

Daí a distinção de Reinach entre um conhecimento explícito e um conhecimento imanente à vivência e, dentro desse, se é imediato ou mediato: “Devemos dividir: de um lado, o conhecimento de ser protegido e, de outro lado, o conhecimento da existência de Deus (*des Daseins Gottes*), isto é, um conhecimento imanente imediato e outro mediato. No interior das vivências de gratidão e amor habita somente um conhecimento mediato. Enquanto tomadas

51 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 326.

52 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 610; Idem, op. cit., 2015, p. 89-90.

de posição (*Stellungnahmen*), elas são em certo sentido vivências derivadas⁵³. A existência de Deus é um conhecimento mediato imanente da vivência religiosa. Esse conhecimento é, portanto, “co-dado” (*Mitgegeben*), como também o objeto percebido na percepção exterior é co-dado na totalidade⁵⁴. Na vivência religiosa, tal como a imagina Reinach, Deus não estaria na condição de “objeto” diante de um “eu”: “na vivência de dependência me encontro dependente sem que fosse necessária uma reflexão que pudesse conduzir sequer ao conhecimento de que me sinto dependente”⁵⁵.

De um lado, a passagem sobre a qual Heidegger se detém em sua nota sobre Reinach é fundamental para uma hermenêutica da fenomenologia da vida religiosa. O homem religioso segue uma lógica completamente diferente de uma epistemologia religiosa, cuja primazia residiria no “conhecimento da realidade (*Wirklichkeitserkenntnis*)” do objeto investigado. Na verdade Reinach e Heidegger parecem coincidir no fato de que a “percepção da realidade” (*Wirklichkeitsnehmung*) jaz de modo imanente no sentido mesmo da vivência. Daí a citação compósita de Heidegger: “O modo como se concebe o real [ou a percepção da realidade: *Wirklichkeitsnehmung*] “está contido de modo autoimamente no sentido da vivência”⁵⁶. Não se trata de um conhecimento da existência de Deus que passaria necessariamente por “ato de representação”, mas de um *conhecimento* da “vivência imediata na qual eu vivencio como evidente minha dependência absoluta diante de Deus”⁵⁷. Reinach admite até mesmo uma vivência explícita de Deus, que não se identifica com a evidência do conhecimento objetivo, mas “conhecimento de Deus: só a direção completamente própria a Deus, radicalmente longe de todos os esforços cognitivos”, é real. “Cada um pode falar naturalmente somente daquilo que vivencia”⁵⁸.

53 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 610; Idem, op. cit., 2015, p. 89-90. A tradução italiana omitiu a palavra “Liebe”.

54 Fischer, M. op. cit., 2013, p. 81.

55 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 611; Idem, op. cit., 2015, p. 89-90.

56 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 325. Cf. Reinach, A. op. cit., 1989, p. 610; Idem, op. cit., 2015, p. 89-90.

57 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 385.611; Idem, op. cit., 2015, p. 89-90. Cf. também Camilleri, S. op. cit., 2008, p. 384.

58 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 595; Idem, op. cit., 2015, p. 55-56.

De outro lado, a distinção entre “conhecimento [s] explícito [s] e imanente [s] à vivência” é importante para uma postura crítica em relação às provas ontológicas da existência de Deus na escolástica. Reinach abordou muitas vezes a questão sobre a existência de objetos e a realidade do *estado-de-coisas* (*Sachverhalts*) durante sua atividade docente em Göttingen. Na verdade a descoberta da imanência da existência de Deus na vivência religiosa, que evoca a sentença lapidar de Reinach já citada - “antes de tudo: deixar às vivências religiosas o seu sentido!” -, pleiteia para uma impossibilidade da prova ontológica de Deus. Enquanto no conceito de Deus, Deus é certamente intencionado, na vivência religiosa fundamental, porém, Ele *se mostra* como um ato não intencionado, onde Deus apenas é dado de modo imanente e indireto. No caso da vivência, a realidade é atingida, ao passo que na análise do conceito a esfera do pensamento não é abandonada:

Existência real não é algo que possa ser averiguado a priori. Assim, por exemplo, na prova ontológica de Deus [...] Aqui única coisa que pode nos ajudar é a experiência. Mas o erro do empirismo reside no fato de desconhecer todas as outras regiões do conhecimento ontológico. Vivências podem ter evidência, mas não aprioridade. Em si e por si, a priori não tem mesmo a mínima relação com o fato de pensar e de conhecer. Esse mal-entendido e essa confusão são dos neokantianos (aprioristas). Eles falam sempre da necessidade do pensamento (Denknotwendigkeit) em vez da necessidade do Ser (Notwendigkeit des Seins). [...] Somente através do entendimento da impossibilidade do estado-de-coisa (Sachverhalts) oposto é que eu me conscientizo da necessidade. Mas concluir disso: ‘Então é só necessidade do pensamento, não está correto’⁵⁹.

Verdade é que há necessidades psíquicas do pensamento, mas essas independem do a priori e a posteriori. Assim, um ser humano, ao responder uma pergunta, é coagido também a pensar naquilo a que se refere a pergunta para respondê-la de forma correta. Diante da pergunta – “a Ponte Velha de Heidelberg era uma ponte suspensa? – sou coagido a pensar na Ponte Velha, a presentificá-la. Se levarmos a sério a necessidade do pensamento, erros de cálculo serão impossíveis. A necessidade *a priori* pertence então à esfera do *estado-de-coisa* (*Sachverhalts*) e não à esfera do pensamento. Sobre esta questão essencial de que “o que é a priori” pertence ao domínio do “estados-de-coisas”, eis a tese ontológica fundamental de Reinach:

59 Reinach, A. op. cit., 1989, p. 437.545.435.

As conexões aprióricas consistem [bestehen]⁶⁰, que todos os homens, ou um grande número dentre eles, ou absolutamente nenhum, ou ainda outros sujeitos as reconhecem ou não [...] Devemos rejeitar total e absolutamente o conceito de necessidade de pensamento enquanto traço distintivo essencial do a priori [...] A necessidade exerce uma função no a priori – só que, não é uma necessidade do pensamento, mais uma necessidade do Ser⁶¹.

Em relação à prova ontológica de Deus, Reinach admite somente como contraprovas aquelas que enfatizam a distinção entre necessidade de pensamento e necessidade de Ser: a afirmação “Se penso um ser perfeito, então eu preciso pensá-lo como existente” está imbuída de duas dificuldades. Quem me obriga a pensar em tal ser? E se eu o penso como existente, quem confirma para mim que ele realmente existe?⁶² Esta posição sobre a prova ontológica de Deus é mantida por Reinach até sua morte, como podemos verificar nos fragmentos de guerra: “Nunca é de tal maneira que nós, ao pensar em Deus, estivéssemos seguros de sua existência. Mas que, no momento mesmo em que jorra a vivência religiosa, Deus é colocado simultaneamente como existente, conforme o sentido do conteúdo da vivência⁶³.”

Se agora voltamo-nos para as notas heideggerianas sobre a mística medieval, não é difícil encontrar ecos desse conhecimento imanente à vivência no contexto de sua fenomenologia da religião. Na nota dedicada ao místico

60 Este termo designa a independência ontológica frente aos atos e à estrutura da subjetividade finita. Esta modalidade ontológica caracteriza o que Reinach chama de “estado-de-coisas” (*Sachverhalt*). Por exemplo, “vendo a rosa vermelha, eu ‘intuiciono’ [*erschauen*] seu ser-vermelho, ele é ‘conhecido’ [*erkennen*] por mim. Os *objetos* são vistos e olhados, os *estados-de-coisas*, em compensação, são intuicionados ou conhecidos”. Na ordem das coisas, a rosa vermelha é um estado de fato [*Tatbestand*] positivo ou negativo: a rosa vermelha existe, a rosa é vermelha, o vermelho é inerente à rosa, a rosa não é branca, não é laranja, etc. Nesse sentido, falamos de existência. No caso do “estados-de-coisas”, trata-se, porém, de consistência [*Bestand*] enquanto independência ontológica e ausência de aderência a uma duração particular. Para uma análise mais detalhada sobre o “estado-de-coisas”, ver Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils*. In: _____. op. cit., 1989, p. 95-140; aqui, 116-118 (tr. fr. *La théorie du jugement négatif*. In: _____. op.cit., 2012, p. 123-175; aqui, p. 148-150).

61 Reinach, A. *Über Phänomenologie* (1914), In: _____. op. cit., 1989, p. 531-550, especialmente p. 544 (tr. fr. *Sur La Phénoménologie*. In: _____. op. cit., 2012, p. 52-53). Exemplo da necessidade do Ser dado no texto pelo próprio Reinach: “A linha é o mais curto caminho entre dois pontos – aqui, não tem nenhum sentido dizer que poderia também ser de outra maneira; com efeito, o fato de ser o mais curto caminho se funda em um ser-assim necessário [...] São a priori os estados-de-coisas eidéticos, dos quais as verdades geométricas fornecem um exemplo”.

62 Fischer, M. op. cit., 2013, p. 83-85.

63 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 595; Idem, op. cit., 2015, p. 55-56.

Bernardo de Claraval, Heidegger destaca uma forma de “saber” da vivência religiosa autêntica que pode perfeitamente ser associada ao conhecimento imanente à vivência, uma vez que tal saber não provém de uma suposta representação do objeto: “O ‘saber’ a seu respeito e a respeito de sua essência surge apenas do ter feito realmente experiência. Este gênero de vivência não é verdadeiramente efetivo senão em uma *conexão fechada de vivências* (fluxo de vivências), que não pode ser transmitida ou despertada por uma simples descrição (*‘Est fons signatus, cui non communicat alienus’* [É uma fonte selada onde o estrangeiro não tem acesso])”⁶⁴. Esta espécie de “saber” não possui a modalidade de conhecimento objetivo, típico de uma concepção teórica da ciência, mas pertence ao âmbito do “conhecer fático”: na “tomada de conhecimento (*Kenntnisnahme*), o que é conhecido não tem o caráter de objeto, mas é experimentado como significatividade [...]”⁶⁵. O que se dá na “tomada de conhecimento” é uma estrutura própria de estados-de-coisas (*Schverhalten*) determinados⁶⁶. A positividade do “conhecimento imanente à vivência” se converte na fenomenologia heideggerina em um “saber” inseparável da facticidade: “Nós desassociamos a facticidade e o saber, mas este é co-experenciado (*miterfahren*) ao mesmo tempo de um modo totalmente originário”⁶⁷. Tal é o caso do “ter-se-tornado” (*Gewordensein*) comum a Paulo e aos tessalonicenses, afirma Heidegger em seu curso *Introdução à fenomenologia da religião* do semestre de inverno de 1920/1921: “O ter-se-tornado é compreendido de tal sorte que, ao acolher, aqueles que acolhem entram em uma conexão de efeitos (*Wirkungszusammenhang*) com Deus [...] O que é acolhido concerne ao como (*Wie*) do comportar-se na vida fática”⁶⁸. Esse saber, na medida em que brota da vivência cristã da vida com base no caráter de autonomia face

64 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 334.

65 Heidegger, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 14.

66 Ibidem. A expressão *Sachverhalt* é utilizada por Heidegger também no protocolo sobre “Lutero e o problema do pecado” com o sentido de “situação real e efetiva” <*wirklicher Sachverhalt (dicit id quod res est)*> ao se referir à teologia da cruz: Heidegger, M. *Le problème du péché chez Luther (1924)*. In: ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*, 2011, p. 261.280, nota 21: em oposição ao *teólogo da glória*, o *teólogo da cruz* se contenta com as coisas visíveis mas, paradoxalmente, escondidas na cruz e na paixão.

67 Heidegger, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 94.

68 Ibidem, p. 94-95.

à autoridade eclesiástica, determina assim a especificidade religiosa em uma espécie de “coesão de vivência hermética”. Portanto, o “saber” da vivência na nota heideggeriana sobre Bernardo de Claraval aponta para a fé enquanto “saber” vivido e pré-teórico. No contexto da situação própria ao Cristianismo das origens e, por extensão, aos místicos medievais enquanto *expressão* da religiosidade cristã, a fé preenche “o conjunto das características da indicação formal em vista da realização autêntica do sentido da existência cristã: abertura em seu conteúdo, mas dirigida para uma realização vivida do sentido de modo concreto e renovada”⁶⁹.

b) A relação entre “atuação da vivência” e “reflexão”

Esta significativa relação aparece no final da longa citação heideggeriana do texto de Reinach: “[...] O conhecimento ‘eu percebo’ forma-se em mim através da reflexão sobre a percepção mesma. Na vivência de dependência me encontro dependente sem que fosse necessária uma reflexão que pudesse conduzir sequer ao conhecimento de que me sinto dependente”⁷⁰. Certamente aqui jaz em Reinach a pretensão de uma vivência de dependência pré-reflexiva no contexto de experiência religiosa da iminência da morte durante a guerra, e Heidegger julga que as observações sobre a relação entre atuação de uma vivência e a reflexão são dignas de serem pensadas: “Essas breves sugestões são muito importantes, mesmo se é somente aqui que deve começar a análise”⁷¹. Em outra passagem dos fragmentos, Reinach enfatiza essa relação primária do *vivenciar* mesmo considerando a adoção de conceitos metafísicos: “As relações do homem com Deus não são relações de essência no sentido racional [...] Poderia falar-se aqui de uma relação essencialmente vivida (*erlebten Wesensbeziehung*), que se distingue das outras pelo fato de que eu a compreendo não pela consideração de um só aspecto da relação, mas pelo fato de que quem compreende é ele mesmo parte desta relação, e precisamente a

69 Arrien, S.-J. Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920-1921). In: _____ & CAMILLERI, S. (éd.), op. cit., 2011, p. 161.

70 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 611; Idem, op. cit., 2015, p. 89-90. Cf. Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 327.

71 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 327.

parte que vive a relação com a divindade⁷². Nos fragmentos redigidos na linha de batalha sobre a natureza da vivência religiosa, como é caso aqui citado, Reinach não desenvolve todos os pontos de uma abordagem fenomenológica, mas aqui ele trata do estudo da essência deixando de lado, porém, a análise do significado⁷³. Ao citar esse texto dos fragmentos, Heidegger não conhecia a exposição de Reinach na preleção do semestre de verão de 1913 intitulada “A problemática filosófica da percepção interior”⁷⁴. Nesta Reinach distingue cinco estágios de percepção interior. Na última fase da percepção interior deparamos com a *dissecação do objeto* (*Die Zergliederung des Gegenstandes*), onde precisamente quase nada restaria da vivência experienciada no primeiro estágio: a *existência despercebida de uma vivência*, quando, por exemplo, um ser humano está alegre ou sente uma pequena dor, embora ainda não perceba isso. Ao dissecar a vivência pela observação, eu já não veria mais a vivência na perspectiva de atuação da primeira pessoa, mas a partir da perspectiva da terceira pessoa. Mas, seja como for, nas análises de Reinach permanecem perguntas sem respostas: a vivência não percebida na atuação pode tornar-se objeto de uma observação fenomenológica? Em qual estágio da percepção inicia-se a investigação fenomenológica? Quanto da vivência original revelada ainda existe nas modificações possíveis dos estágios posteriores?⁷⁵

No caso da fenomenologia do jovem Heidegger, a atuação da “vivência” religiosa tem primazia em relação à abordagem teórica do fenômeno, que é justamente sua desvitalização ou certa privação de vida (*Entlebung*). Ora, a concepção crítica contra esta fratura entre vivência e vivenciado é bem clara em vários cursos do período friburgense (1919-1923), especialmente nos volumes 60 (*Fenomenologia da Vida Religiosa*) e 58 (*Problemas fundamentais da fenomenologia*) das obras completas de Heidegger. Quando fala aí, em 1919, no início de sua docência em Freiburg, de vida (*Leben*) e vivências (*Erlebnisse*), Heidegger não visa a entidades psicológicas. Ora, interpretar “vivências” em termos de processos psicológicos e fisiológicos já implica um ato de

72 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 597-598; Idem, op. cit., 2015, p. 61-62.

73 Cf. Fischer M. op. cit., 2013, p. 88.

74 Reinach, A. op. cit. 1989, p. 386s. Eis os cinco estágios: 1º) A *existência despercebida de uma vivência* (*das unbermerkte Dasein eines Erlebnisses*); 2º) A *percepção da vivência*; 3º) O *dar atenção à vivência*; nem todas as vivências percebidas são observadas com atenção; 4º) O *observar*; isto é, o *contemplar da vivência*, onde a vivência torna-se objeto; 5º) A *dissecação do objeto*. Neste este último estágio a vitalidade da vivência é completamente perdida: uma raiva observada não é mais raiva.

75 Fischer, M. op. cit., 2013, p. 87-88.

objetivação. Até o mesmo o termo *Erlebnis* (vivência), mesmo já tão carregado de conotações tradicionais, é considerado por Heidegger como o melhor termo disponível⁷⁶. Ao lado da apropriação crítica da fenomenologia de Husserl, Heidegger relê ao mesmo tempo a concepção de *Erlebnis* de Wilhelm Dilthey, mas sem adotar um conceito psicológico dessa expressão. O ponto de partida nesse período friburgense é a própria experiência fática da vida, com suas articulações e suas tendências concretas. O propósito de Heidegger consiste em desenvolver a autocompreensão não-objetivante e não-teorética da experiência da vida em todas as suas variações⁷⁷. É assim que Heidegger cita Dilthey - “o pensamento está ligado à vida por uma necessidade interior; ele mesmo é uma forma de vida” – e fala da filosofia como continuação da *reflexividade* descoberta no seio da vida⁷⁸. Em vista desta atuação da vivência e seu conseqüente crescimento em vitalidade, Heidegger reconhece a existência de uma forma mais fundamental de autoconhecimento que é uma parte e parcela irrenunciável da vivência: “O objetivo é compreender esta característica de autoconhecimento que pertence à experiência como tal”⁷⁹.

76 Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester1919). In: _____. op. cit., 1999, p. 65-66. Cf. também Zahavi, D. Comment examiner la subjectivité? À propos de la réflexion: Natorp e Heidegger. In: ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.), op. cit., 2011, p. 104.

77 Heidegger, M. op. cit., 1993, p. 155-156.250. Em seus cursos iniciais em Freiburg (cf. GA 58, 59, 60 e 61), Heidegger transita *criticamente* entre as concepções de Husserl e Dilthey em relação ao conceito de *Erlebnis*, respectivamente: de um lado, para Husserl, considerando-o no plano da consciência pura, *Erlebnis* expressa uma mera percepção de tipo gnosiológico (não importando se é de natureza subjetiva ou objetiva): o que conta aqui é o expurgo de qualquer elemento de desestabilização histórico-mundano; de outro lado, para Dilthey *Erlebnis* aponta para uma *conexão vital* entre representações, sentimentos, paixões, tendências para valorar, decisões sobre fins, etc. O abandono do termo *Erlebnis* e sua substituição pelo termo *Erfahrung* aparece inequivocamente no curso do semestre de inverno de 1920-1921 (“Introdução à fenomenologia”), onde *experenciar* significa que o impor-se do confrontar-se dá a forma do próprio experienciado. Nesse sentido, o pensamento de Heidegger não é nem a soma dos conhecimentos em vista do saber, composição de vivências entendidas como expressão de conteúdos, nem imediata vitalidade e sentimentalismo, mas interpretação fática do pensamento com base nas expressões *Faktisches Leben* e *faktische Lebenserfahrung*: vida fática e experiência fática da vida. Cf. Heidegger, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, 9-14: “A experiência fática da vida como ponto de partida”. Cf. também Fischer, M. op. cit., 2013, p. 223-247: “Der schwierige Erlebnisbegriff”, p. 249-325: “Die faktische Lebenserfahrung”.

78 Heidegger, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, 1993b, p. 156. Cf. também Zahavi, D., Comment examiner la subjectivité? À propos de la réflexion: Natorp e Heidegger. In: ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.). op. cit., 2011, p. 103-104.

79 Heidegger, M. op. cit., 1993, p. 157.

Com base em suas preleções do período friburgense, como Heidegger responderia às seguintes questões: a reflexão teórica destrói a vivência do mundo circundante (*Umwelt*)?⁸⁰ Como a fenomenologia pode fazer da vivência tema de investigação sem destruir a sua estrutura mesma da vivência, sem torná-la objeto? Simplesmente adotando o princípio metodológico que provém da própria coisa a ser investigada: um *compreender intuitivamente* e um intuir compreensivamente fenômenos que se subtraíam de um elemento racional irreduzível⁸¹. Paradoxal é a afirmação de Heidegger no curso “Problemas fundamentais da fenomenologia” (GA 58) que aponta para a originariedade de nossas experiências cotidianas: “Não reflitamos sobre o começo, comecemos faticamente! Mas como?”⁸². Este último “como” (“Wie”) não renova a posição reflexiva e teórica do começo, mas “liberta o ‘como’ em seu sentido filosófico”, ou seja, o sentido de realização do “como”: trata-se simplesmente de *vivenciar* a vida e não de representá-la⁸³. Portanto, no texto citado esconde-se a maneira pela qual Heidegger pensa a relação originária entre vivência e conhecimento: longe de reduzir a vivência vivida a um objeto de conhecimento mediatizado por um juízo “subjetivo” da “consciência em geral”, e afastando qualquer identificação das vivências com a atividade de uma subjetividade constituinte, Heidegger evoca o advento de um si experienciando-se na mundanização de “algo originário (*Ur-Etwas*)”⁸⁴. Com a rejeição de um “Eu-sujeito” como condição de possibilidade da apreensão (reflexiva) das vivências, Heidegger pensará sempre a vida *faticamente*: “A vida não é um objeto e não pode jamais tornar-se um objeto; ela não é nada do gênero objetivo. Conhecer isso é nossa principal meta. Mas a recondução da vida a um *sujeito* (no sentido da teoria do conhecimento ou em um sentido psicológico) é igualmente impossível”⁸⁵.

80 Cf. Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919). In: _____. op. cit., 1999, p. 65: “Nós fomos através da aridez do deserto e, em vez de *conhecer* eternamente as coisas, aspiramos *compreender observando* e ver compreendendo”.

81 Cf. Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919). In: _____. op. cit., 1999, p. 65.

82 Heidegger, op. cit., 1993, p. 4.

83 Quesne, Ph. *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*, 2003, p. 21.23.

84 Cf. Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919). In: _____. op. cit., 1999, p. 109-117: “A abertura fenomenológica da esfera da vivência”.

85 Heidegger, op. cit., 1993, p. 236.247.

Caberá então à fenomenologia elaborar uma “ciência originária” não mais tanto das vivências entendidas teoreticamente, mas “da vida em si e para si”⁸⁶. A relação digna de ser pensada entre “atuação da vivência” e “reflexão” se converte em Heidegger na concepção da vida como *lugar* originário de toda compreensão. Se o conceito “vida” não pode ser definido formalmente e nem a sua polissemia pode ser negligenciada, a *fonte* das diversas significações da vida está centrada em sua própria *atuação* (*Vollzug*). À medida que priorizo o “sentido de atuação (*Vollzugssinn*)”, o que foi significativo para o mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), torna-se nele novo, não que eu mergulhe no passado, mas é o passado chega sempre pela primeira vez: eu mesmo sou tocado por mim mesmo, “sou” em uma atuação renovada. Tal é a convicção de Heidegger no início de seu *Denkweg* quando, no semestre de verão de 1920, desenvolve e reúne concretamente o mundo e o si com base no sentido histórico: “O si, na atual atuação da experiência da vida, o si no experienciar a si mesmo, é a realidade originária (*Urwirklichkeit*)”⁸⁷. Nesse sentido, a dignidade de pensar a relação evocada anteriormente não concerne à polarização sujeito-objeto, mas nos remete para uma atuação fática da vida como *lugar*, senão de imanência absoluta, ao menos de “proximidade radical” e até mesmo de “identidade como o si”, simultaneamente definido como “mundo”. A vida representa o que é mais próximo do si, ou seja, do que Heidegger chama de “vida em si”: “[É] alguma coisa com a qual não temos nenhuma distância que nos permitiria vê-la ‘em geral’; e esta falta de distância deve-se a que nós mesmos somos [a vida] e que nós não vemos a nós mesmos senão a partir da vida mesma – vida que nós somos e que é nós (acusativo) – e em suas próprias direções”⁸⁸. A vida não vive senão em um mundo, mas *ela* é também nosso mundo⁸⁹.

As considerações anteriores sobre nota “O Absoluto” deixam entrever o grande interesse de Heidegger sobre os fragmentos sobre a religião de Reinach, muito embora tal interesse esteja restrito aqui ao fragmento “O Absoluto”. Esta limitação da nota de Heidegger deve-se sem dúvida ao cuidado de Heidegger de não desviar-se do âmbito de investigação que Husserl lhe tinha confiado após a morte de Reinach em 1917. Daí, de um lado, as duras críticas de Heidegger aos fragmentos, críticas nem sempre totalmente justas

86 Heidegger, op. cit., 1993, p. 1.29.

87 Cf. Heidegger, M, op. cit., 1993b, p. 173.

88 Heidegger, M, op. cit., 1993, p. 29.

89 Heidegger, M, op. cit., 1993, p. 34.36.

caso consideremos o caráter fragmentário dos *apontamentos* e a ambiguidade metodológica de Reinach. Talvez seja por isso que as primeiras linhas da nota “O Absoluto” já apontem para uma abordagem fenomenológica como princípio metodológico irrenunciável: não é “a posição (*Die Stellung*) que adotamos para com Deus”, mas, sim, “nosso comportamento vivido em relação a ele” que determinará como “Deus” é constituído enquanto objeto fenomenológico. Em função desse cuidado de Heidegger, a origem mesma dos fragmentos de Reinach - a situação-limite de um soldado no campo de batalha que *presente* a própria morte -, não é levada em conta suficientemente nas notas sobre a mística medieval. Em conseqüência dessa postura “ôntica” de Reinach, compreende-se a crítica heideggeriana à adoção de “conceitos básicos da metafísica” racionalista. Ainda que Heidegger aceite a distinção entre “peso da vivência” e “esfera do conteúdo da vivência”, resta explicitar “o quadro funcional” comum entre essas duas noções. De outro lado, há convergências entre as fenomenologias de Reinach e Heidegger. Entre outros, Heidegger destacou elementos positivos do pensamento de Reinach, a saber: a esfera religiosa é uma esfera própria que não pode ser compreendida em analogia com o âmbito estético; a distinção de conhecimento explícito e conhecimento imanente da vivência; as vivências religiosas autênticas são também *conhecimento*, e a validade de conhecimento que delas provém escapa a todo ceticismo “na medida em que já se tenha clarificado o caráter especificamente originário nas respectivas vivências e, antes de tudo, a estrutura originária de sentido da consciência histórica”⁹⁰. Por fim, é digna de ser pensada a relação entre “atuação da vivência” e “reflexão” com o objetivo de visualizar a “originariedade” da vivência religiosa, ou seja, a vivência compreendida em sua atuação histórico-concreta (*Vollzugsgeschichtlich*). Daí a afirmação paradoxal de Heidegger já citada sobre o caráter originário das vivências cotidianas: “Não reflitamos sobre o começo, começemos faticamente! Mas como?”⁹¹.

Enfim, do ponto de vista mais geral da aproximação heideggeriana aos fenômenos religiosos entre 1917 e 1921 em suas preleções acadêmicas ministradas ou não (GA 60) em Freiburg, como é caso justamente do exame da nota “Das Absolute”, o âmbito problemático da vivência religiosa se exhibe no “algo” de originário (*Ur-Etwas*) do experienciar e do experienciado na vida *vivida* (*Erlebnis*) da religiosidade cristã originária. Esta se encontra no

90 Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995, p. 327.

91 Heidegger, M. op. cit., 1993, p. 4.

âmbito da vida pré-teorética. Ora, o *acesso* adequado a esse âmbito do pré-teorético não está na objetivação teórica, mas, sim, na *entrega* (*Hingabe*) ao “Absoluto”, a “Deus”, ao “Divino”, ao “Não Outro”, ao “Incondicionado”, ao “totalmente Outro”, entrega a uma *presença* (ao menos, para o místico) que há muito tempo foi cristalizada ao longo da História da Filosofia sob o nome de “Deus”. Evidentemente tudo isso não é desenvolvido nas notas sobre a mística medieval, mas permanece o paradoxo da relação de Heidegger com os fenômenos religiosos: na experiência dos seres humanos, na medida em que são sempre confinados a extrair um sentido das coisas materiais dentro do mundo espaço-temporal, há somente doação-sem-doador ou, na linguagem heideggeriana posterior, a *presença* [*Anwesen*] de alguma coisa de significativo para compreensão humana, isto é, possibilidade de uma presença – escondida, sagrada, sempre-aberta e imediata.

Referências

- ADRIÁN ESCUDERO, J. A la búsqueda de un diálogo entre Husserl y Heidegger. *Studia Heideggeriana*, v. 5, p. 9-33, 2016.
- ARRIEN, S.-J. *Linquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: PUF, 2014.
- ARRIEN, S.-J.; CAMILLERI, S. (éd.). *Le jeune Heidegger 1909-1926. Herméneutique, Phénoménologie, Théologie*. Paris: J. Vrin, 2011.
- BANCALARI, S. *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*. Pisa: Edizioni ETS, 2015.
- CAMILLERI, S. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht: Springer, 2008.
- FISCHER, M. *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 2013.
- HEIDEGGER, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). In: _____. *Zur Bestimmung der Philosophie (GA56/57)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- _____. *Grundprobleme der Phänomenologie [WS 1919/20] (GA 58)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, (2010).
- _____. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung [SS 1920] (GA 59)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993b (2007).
- _____. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens [WS 1920/1921] (GA 60)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (2011), p. 1-156.

- _____. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (2011), p. 303-337.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (Husserliana III/1). Martinus Nijhof: Den Haag, 1976 [trad. bras.: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Livro Primeiro (Aparecida [SP]: Ideias & Letras, 2006)].
- KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1995.
- McGRATH, S.J.; WIERCINSKI, A. (ed.). *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010.
- QUESNE, Ph. *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- REINACH, A. *Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Edição crítica e filológica, organizada por Karl Schuhmann & Barry Smith. München/Hamden, Wien: Philosophia Verlag, 1989, p. 589-611.
- _____. L'Assoluto. Appunti filosofico-religiosi (1916-1917). Edizione critica. Traduzione con testo a fronte. In: STAGI, Pierfrancesco. *La filosofia della religione di Adolf Reinach*. Roma: Ufficio Grafico Stamen, 2015, p.39-97.
- _____. *Phénoménologie réaliste*. Trad. sob a direção de Dominique Pradelle. Paris: J. Vrin, 2012.