

O AMBIENTE TEOLÓGICO-ESCOLÁSTICO E OS TRAÇOS BÁSICOS ANTI-IDÓLICOS DO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER

*DAS THEOLOGISCH-SCHOLASTISCHE UMFELD UND DER
ANTI-IDOLISCHE GRUNDZUG DES DENKENS DES JUNGEN
HEIDEGGER*

Bernhard Casper¹

RESUMO

O estudo mostra de que modo se inicia o pensamento do jovem Heidegger sobre um racionalismo pré-crítico, no qual está preso o estudo da teologia católica no começo do século XX. A crítica do jovem Heidegger, cujo questionamento filosófico era marcado desde o começo pela busca de um pensamento enraizado numa vida vivida de fato, e que se compreendia metodologicamente ligado com a filosofia de Husserl, enquanto uma “ciência das origens”, volta-se especialmente contra uma compreensão de Deus que pensa ter concebido a Deus como *ens causa sui*, no sentido de uma cientificidade cartesiana fechada. Desse modo, ele vê a relação da razão com o “Deus divino” decair numa relação de idolatria.

Palavras-chave: Neoescolástica. Juramento Antimodernista. Heidegger Primeiro. Filosofia Teológica. Pensamento Medieval. Questão de Deus

¹ Doutor Honoris Causa da Faculdade de filosofia da Universidade Católica de Paris. Professor emérito da Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg. *E-mail*: bernhard.casper@theol.uni-freiburg.de

ZUSAMENFASSUNG

Die Studie zeigt auf, in welcher Weise das Denken des jungen Heidegger eines vorkritischen Rationalismus beginnt, auf den das Studium der katholischen Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts festgelegt war. Die Kritik des jungen Heidegger, dessen philosophisches Fragen von Anfang an durch das Suchen nach einem in dem tatsächlich gelebten Leben verwurzelten Denken war und der methodisch mit Husserl Philosophie als eine „Wissenschaft der Ursprünge“ verstand, richtet sich insbesondere gegen einen Gottesverständnis, das meint Gott als das „ens causa sui“ im Sinne einer abgeschlossenen cartesianischen Wissenschaftlichkeit begriffen zu haben. In einem solchen sieht der junge Heidegger das Verfallen des Verhältnisses der Vernunft zu dem „göttlichen Gott“ zu einem Verhältnis der Idolatrie.

Stichworte: Neuscholastik. Antimodernisteneid. Erste Heideggers. Theologische Philosophie. Mittelalterliches Denken. Gottesfrage.

INTRODUÇÃO

Do ponto de vista puramente historiográfico, já muito se trabalhou a respeito do enraizamento do começo do pensamento de Heidegger no contexto da teologia e da escolástica. Quase já não há mais fatos e circunstâncias históricas especificamente novas para serem descortinadas aqui. Ali, porém, há que se perguntar se, com a exposição desses fatos, já se terá aberto o entendimento de que importância tem a proveniência de Heidegger, a partir da situação da teologia católica alemã do começo do século XX, para a história de seu pensamento, ou para o drama pelo qual ele encontrou o caminho para seu próprio pensamento.

Se cada pensar é um acontecimento apropriador (*Ereignis*) da linguagem, no acontecimento do pensamento enquanto história, pode-se então distinguir:

- Um falar inicial que aparentemente se dá ainda em grande parte no falar-com da linguagem, e em modos de pensar onde se encontra previamente.
- Mas ninguém fala se não falar como ele *próprio*. Por isso, no acontecer de um pensamento já se anuncia o ser-próprio de um pensador: o novo que ele e só ele tem a dizer. Esse pensar e falar, porém, é necessariamente uma busca do pensador por si mesmo e de sua própria identidade. No entanto, é justo essa que não pode ser encontrada se o pensador não encontra a *questão em causa* (*Sache*) que se lhe oferece como uma coisa única, a “coisa primordial” que vale a pena ser questionada². E é só em virtude da coisa com que o pensador se dá a pensar que ele tem algo a dizer aos outros, torna-se testemunho do autotestemunhar-se da verdade à qual não teria chegado sem o incitamento do pensar e falar no qual ele se acha inserido.

2 Sempre que possível, as obras de Heidegger são citadas segundo a Gesamtausgabe (GA – Obras completas). HEIDEGGER, M. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles**. In: HEIDEGGER, M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985. v. 61.

Penso que a história dos inícios do pensamento de Heidegger é um exemplo clássico desse acontecimento, pois vemos como o jovem Heidegger inicialmente, nos artigos que escreve como estudante de teologia entre 1909 e 1911, usa a linguagem de seu universo teológico, e caminha no modo de pensar de uma determinada escolástica à qual estava ligado; mas, depois, ele encontra o caminho para o pensamento bem próprio e suas questões em causa através das **Investigações lógicas** de Husserl e a insuficiência de suas ocupações com a escolástica.

Gostaria de adiantar esse esquema formal no qual isso se insere, pois sempre que se pauta uma pesquisa sobre a relação de “Heidegger... e” jovem Heidegger com outros autores surge facilmente a ideia de que ali se trata de uma relação de dependência, no sentido de causalidade. Com tal opinião, porém, falseia-se de antemão o que acontece realmente como história.

Esse esquema pressupõe que pretenda explicitar o início do pensamento de Heidegger, em três perspectivas, e gostaria de esclarecer a relação que se estabeleceu entre aquilo que queremos chamar de ambiente escolástico-teológico, em intenção heurística, e o próprio Heidegger a caminho de seu pensamento.

1 A VONTADE DIRECIONADA AO FUNDAMENTO

Como primeira indicação decisiva que nos deixa entrever melhor a relação de Heidegger com sua procedência teológico-escolástica, gostaria de apresentar o que poderíamos chamar indicando formalmente de vontade em direção ao fundamento ou o perguntar incondicional pelo fundamento que se mostraria por si mesmo como o realmente último e sustentável. Nas palavras de Heidegger em *Meu caminho para a fenomenologia*: “Se o ente é dito de múltiplas formas de significado, qual será o significado básico fundamental?”³. Ora, primeiramente será preciso ver que essa base com que se debatia o estudante de teologia

³ HEIDEGGER, M. Mein Weg in die Phänomenologie. In: HEIDEGGER, M. **Zur Sache des Denkens**. Tübingen: Niemeyer, 1976b. p. 81.

Heidegger era a questão que o aproximou também do ambiente de estudos onde ele despertou como pensador. Isso porque a resposta que buscavam primordialmente a teologia católica e a comunidade de fé católica para os abalos feitos pela história política, mas sobretudo pelos questionamentos vindos do desenvolvimento das ciências modernas, consistia essencialmente na busca de um *fundamento estável*. Imaginava-se encontrar este no direito natural e em uma teologia natural pré-cristã, fundamentada na teologia da revelação. Para essa situação, é importante, por exemplo, que nas últimas décadas do século XIX a apologética racional que se desenvolvera desde o século XVIII nas assim chamadas três demonstrações, recebeu um novo nome: **teologia fundamental**⁴. E que Carl Braig, muito prezado por Heidegger, analogamente também falava de “filosofia fundamental”⁵ que, em virtude de sua essência como ciência universal, deveria ser ontologia. A ontologia fundamental posterior de Heidegger não só está no contexto semântico dessa busca por um fundamento universal, mas nas primeiras publicações de Heidegger pode-se perceber também uma certa concordância no movimento cognitivo que, frente a um “**atomismo** irrestrito”⁶ busca alcançar um fundamento estável e também a “grande alegria” e a “elevada felicidade da posse da verdade”⁷. A filosofia se apresenta ao estudante de teologia como “um espelho do eterno” e empenha-se pela “busca de respostas conclusivas e concludentes para as questões derradeiras do ser”, e justo por isso exige um certo “fundo de virtude ética”⁸.

⁴ BUCHBERGER, M. **Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)**. 3. ed. Freiburg; Basel; Roma; Viena: Herder Verlag, 1995, p. 227-238. As três demonstrações eram: *a demonstrativo religiosa, christiana et catholica*.

⁵ HEIDEGGER, M. **Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, v. 16; “precisamente hoje quando a teoria do conhecimento se transformou em ‘ciência fundamental’”.

⁶ Ibid., p. 7.

⁷ Ibid., p. 8.

⁸ Ibid., p. 11.

Mas essa vontade de penetrar até esse fundamento significa já também o desejo de conhecer a Deus. Para expressar-nos com o título de um escrito do jesuíta Otto Zimmermann, resenhado por Heidegger, articula-se como “*Gottesbedürfnis*” (Necessidade de Deus)⁹. Se pressupormos esse contexto, que como tal e formalmente jamais foi negado posteriormente por Heidegger, de um lado, o esforço filosófico como uma pergunta incondicional pelo próprio fundamento transforma-se num ato religioso. Assim, todo desvio que se dá nessa busca tem de ser compreendido como uma perda de rumo da verdadeira relação divina, como idolatria. E mesmo que o próprio Heidegger, dificilmente ao abordar essa decadência, ligue a relação da busca pelo fundamento como um acontecimento idolátrico¹⁰, me é permitido apresentar ali um pensamento fundamental do jovem Heidegger, que – transformado – posteriormente se mantém e se manifesta na passagem conclusiva de *O que é isso a metafísica?*, na crítica ao “*Deus ens causa sui*”, assim como no discurso do “último Deus” nos *Beiträge*, e igualmente também no posicionamento diferenciado à filosofia aristotélico-escolástica, onde o jovem Heidegger já começaria a dizer aquilo que ele tinha que dizer como ele mesmo.

2 A DECADÊNCIA DA QUESTÃO PELO FUNDAMENTO, O “SISTEMA DO CATOLICISMO” E O “NOVO MODO DE TRABALHAR A ESCOLÁSTICA MEDIEVAL”¹¹

Já no segundo passo do caminho do pensamento de Heidegger rumo a si mesmo, que se deu com a ruptura do estudo teológico em 1911 e quando Heidegger continua membro da faculdade teológica, mantendo diálogo com Josef Sauer, Engelbert Krebs e provavelmente também com Carl Braig, mostrando-se disposto a participar na “luta

⁹ Ibid., p. 15.

¹⁰ Para os ensaios do estudante de teologia Heidegger, cf. HEIDEGGER, M. **Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges...** Op. cit., p. 3. Jorgensen, que se “afastou” dos altares “dos deuses falsos”.

¹¹ HEIDEGGER, M. **Frühe Schriften**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. v. 1, p. 204.

espiritual do futuro por um ideal de vida católico-cristã”¹², vemos que ele toma uma clara distância frente ao ambiente filosófico-teológico onde ingressara.

Por ocasião de sua habilitação em 1915, Heidegger colocou em seu currículo que na época de seus estudos teológicos dedicara-se “ao estudo dos manuais escolásticos, que lhe ofereceram “uma certa formação lógica formal”, mas não lhe deram o que procurava “na perspectiva filosófica”¹³.

Podemos nos perguntar quais eram esses manuais e deparar-nos com os *Elementa philosophiae aristotélico-thomisticae* (Roma 1899-1901), do beneditino Joseph Gredt, cujo volume 1 Heidegger discutiu e criticou¹⁴. É difícil de dizer se Heidegger teve conhecimento de outras grandes obras na neoescolástica do século XIX, predominantemente jesuíta. Em todo caso, esses “manuais escolásticos” apareciam para ele, de imediato e como um todo, no contexto daquilo que ele chamava de *décadence* já na discussão sobre Gredt, e de “sistema do catolicismo” com M. de Wulf. Filosofia não pode ser compreendida como um “conjunto de sentenças (*Lehrsätze*), mas apenas como uma “luta permanente pela verdade”. Por isso, a lógica escolástica deveria “aos poucos [...] afastar-se de sua rigidez e suposta conclusividade”¹⁵.

Para poder compreender essa rigidez não só da lógica neoescolástica, temos de indicar que a filosofia compilada no título “neoescolástica” que só lhe foi atribuído na 2ª metade do século XIX, em sua origem e modo de realização tem fortes motivações políticas¹⁶. Surgiu logo na Itália como reação aos abalos feitos pela revolução francesa e

¹² OTT, H. M. **Heidegger**: Untrewegs zu seiner Biographie. Frankfurt am Main: Campus, 1992. p. 80.

¹³ HEIDEGGER, M. **Frühe Schriften...** Op. cit., p. 37.

¹⁴ Ibid., p. 29-30. A obra de Gredt foi usada até os anos de 1960 como modelo para a formação filosófica dos teólogos. Cf. GREDET, J. **Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae**. 12. ed. Barcelona; Freiburg; Roma: Herder, 1958.

¹⁵ Ibid., p. 29.

¹⁶ Cf. SCHMIDINGER, H. M. Scholastik und Neuscholastik. Geschichte zweier Begriffe. In: CORETH, E. S. J. et al. (Ed.). **Christliche Philosophie im katholischen denken des XIX und XX Jahrhundert**. Styria: Graz, 1988. v. 2, p. 48-49; THIBAUT, P. **Savoir et pouvoir**: Philosophie thomiste et politique clérical au XIXe Siècle. Laval: Les Presses de l'Université de Laval, 1972.

aos acontecimentos políticos subsequentes, entre outros, a tomada do Estado eclesiástico por Napoleão e posteriormente por Garibaldi. As forças espirituais que provocaram a revolução francesa foram responsáveis posteriormente também pela supressão da Companhia de Jesus em 1773. Como reação a todos esses eventos, na época da restauração dos estudos, por exemplo nas instalações restauradas da Companhia de Jesus por ordem expressa do Papa Leão XII, foi retomado “*che l’ordinamento scolastico fosse ripristinato al modo stesso in cui le scuole si trovano nel 1773*”¹⁷. Mas isso significa que aqui, contornando Kant e todos os acontecimentos importantes que se somaram no pensar filosófico por volta de 1800, com uma tonalidade fortemente wolffiana e apoiada em textos “escolásticos” latinos, erigiu-se uma filosofia escolar do século XVIII em norma ordenada oficialmente.

Ao final do século XIX e depois do choque de 1870, para toda a Igreja, através da encíclica de Leão XIII *Aeterni patris*¹⁸ e, no começo do século XX, pela encíclica *Pascendi*, Pio X transformou a filosofia que se desenvolveu a partir dessa raiz no único fundamento imprescindível para a formação teológica.

Por fim, a encíclica *Pascendi*, de 08 de setembro de 1907¹⁹, traz consigo²⁰ a obrigação estabelecida só em 1967 para todo sacerdote

¹⁷ VVAA. **L’Università gregoriana del collegio romano nel primo secolo della restaurazione**. Roma: P. U. Gregoriana, 1930, p. 5. Para outros testemunhos, cf. meu artigo CASPER, B. Die theologischen Studienpläne des späten 18. Und frühen 19 Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik. In: LANGNER, A. **Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert**. Paderborn; Munique: Schöningh, 1978, p. 97-142, esp. 134.

¹⁸ DENZINGER, H. **Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**: Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 37. ed. Ampl., verb. e trad. ao alemão por P. Hünermann. Freiburg: Herder, 1991, p. 3135-3141. O texto completo encontra-se em *Acta apostolicae sedis* (ASA) 1879/80, p. 98-114. Sobre *Aeterni patris*, cf. ainda AUBERT, 1988, p. 310-332. A exposição mostra de que modo a encíclica nasceu especial e diretamente da situação italiana. Ela suaviza os acontecimentos.

¹⁹ DENZINGER-HÜNERMANN, 1991, p. 3475-3500. O texto completo encontra-se em ACTA APOSTOLICAE SEDIS (AAS). Roma: Types stereotypes ex officina S. C. De propaganda fide, 1907, p. 596-628. Sobre a encíclica *Pascendi* cf. PADINGER, 1990, p. 349-361.

²⁰ DENZINGER-HÜNERMANN, 1991, p. 3475-3500. O texto completo encontra-se em ACTA APOSTOLICAE SEDIS (AAS). Op. cit., 1910, p. 669-672. v. 2.

ao juramento antimodernista e por fim o “*motu proprio*” *Doctoris Angelici*²¹, de 19 de junho de 1914. Foi isso que motivou Heidegger à sugestão irônica, numa carta a Engelbert Krebs, que se deveria instalar “máquinas automáticas nos terminais de trem para a necessidade filosófica [...] (e, para os que não tem recursos, grátis)”²².

Na *Vita*, de 1922, quando Heidegger diz que interrompeu os estudos de teologia porque não poderia aceitar a exigência expressa da imposição do “juramento antimodernista”²³, expressava ali sem dúvida a razão profunda da interrupção de seus estudos teológicos.

Essa forma de neoescolástica, que se encaminhava rumo a uma mera *reipristinação* e se colocava a serviço de um regimento eclesial com o dever de funcionar sem atritos, o jovem Heidegger só poderia compreender como um violentar a verdade – uma busca séria pela verdade só poderia ser realizada pelo **próprio** homem pensante. Essa filosofia deveria, porém, também obstruir o acesso sério à questão da busca de Deus e à relação verdadeira e viva com Deus, ou até pior: através do estabelecimento de um sistema absoluto, colocava a si mesma no lugar de Deus²⁴. Como mostrou um livro posterior de Heidegger, desmascarava-se como “maquinaria” (*Machenschaft*)²⁵ e os teólogos como fazedores ou maquinadores (*Mächler*). Deveríamos ler as observações de Heidegger sobre a teologia, extremamente agudas e sem dúvida também unilaterais, sobretudo com relação à teologia

²¹ APOSTOLICAE SEDIS (AAS). Op. cit., 1914, p. 384-386. v. 6.

²² OTT, H. M. **Heidegger**... Op. cit., p. 83.

²³ HEIDEGGER, M. **Frühe Schriften**... Op. cit., p. 83.

²⁴ Um perigo que já percebera no século XIX o discípulo de Schelling e teólogo leigo Friedrich Pilgram. Cf. CASPER, B. **Wegbereiter heutiger Theologie, Friedrich Pilgram**. Graz: Styria, 1970, p. 308 e ss.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, M. **Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. v. 65, p. 107-108, 124, 126-127, 136-137, 406 e 409; Id. **Die Geschichte des Seysl**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988a. v. 69, p. 99; Id. **Grundfragen der Philosophie: ausgewählte “Probleme” der “Logik”**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984. v. 45, p. 141, 149, 183; Id. **Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet**. Mörchen, Frankfurt am Main: Klostermann, 1988b. v. 34, p. 23, 44, 46 e ss., 186.

católica, nesse contexto. O deus desse sistema é a “*causa sui*”, ao qual o homem não pode rezar nem sequer pode sacrificar ou oferecer à “*causa sui*”. “Diante da ‘*causa sui*’, o homem não pode cair de joelhos de espanto, nem sequer pode tocar música e dançar frente a esse deus”²⁶.

Por questão de justiça, porém, é preciso dizer que nos textos escolásticos medievais não se encontra esse conceito divino de “*causa sui*”, e sequer nos textos da neoescolástica. Antes, ele provém do teólogo de Tübingen J. Ev. Kuhn e de H. Schell, ambos rementem ao Schelling tardio e sua filosofia da liberdade. O neoescolástico Gretdt voltou-se expressamente contra o conceito de Deus de “*causa sui*”²⁷.

Se tentarmos resumir as características da neoescolástica das que se afastou Heidegger, temos de dizer que esse sistema fechado em si acabou se tornando a base da teologia com recursos da oficialidade eclesial, bem como se caracterizou primordialmente pelo fato de a filosofia subordinar-se à teologia como as ciências particulares são subordinadas à “*prima philosophia*”²⁸. Aqui, porém, **essa** é compreendida como *prima scientia* no sentido do século XVIII. O que aqui se pressupõe para a relação entre filosofia e *scientia*, leva logicamente à contraposição de escolástica e mística, essa última, que, segundo a visão de neoescolástica, “se perdeu numa contemplação problemática”²⁹.

²⁶ Id. **Identität und Differenz**. Pfullingen: Neske, 1957, p. 70.

²⁷ Cf. BERNING V. **Das Denken Herman Schells**: Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet. Wingen: Essen, 1964, esp. 1954-155. GREDT, J. **Die aristotelisch-thomistische Philosophie**. Freiburg/Br.: Herder, 1935, p. 194. Sobre o conceito “ens causa sui” como tal, que na escolástica medieval é um título para indicar liberdade, cf. CASPER, B. Der Gottesbegriff “ens causa sui”. **Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft**, Munique/Cidade, v. 76, n. 2, p. 315-331, jun. 1968/1969, p. 315-331.

²⁸ Cf. o artigo “Philosophie” de A. Stöckl, o “mais fecundo neoescolástico alemão” (P. Walter), em: STÖCKL, A. Philosophie. In: HERGENRÖTHER, J.; KAULEN, F. (Ed.). **Kirchenlexikon**. Freiburg/Br.: Herder, 1895, p. 2039-2074, aqui 2049 e ss.: “segundo seu nível, a filosofia não é soberana frente à teologia, mas suborninada... *philosophia est ancilla Theologiae*. Com essa fórmula, Aristóteles expressara a relação das ciências enciclopédicas com a “primeira filosofia”; os ilustrados cristãos, posteriormente transferiram essa fórmula para a relação da filosofia com a teologia”.

²⁹ STÖCKL, A. Philosophie... Op. cit., p. 2078.; cf. também DENZINGER, H. **Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis**. Würzburg: Stabel, 1856/1857.

Em segundo lugar, porém, essa escolástica caracteriza-se por compreender-se como *philosophia perennis* no sentido que lhe atribuiu A. Steuchus de Gubbio, na virada do século XV para o XVI. Compreende-se como um saber filosófico atemporal, não subordinado aos acontecimentos da história, que teve antes que se desenvolver, mas que depois, em Tomás de Aquino, alcançou seu ponto alto paradigmático e insuperável³⁰. Mas Heidegger já descobrira há muito a história acontecente, e sempre em processo de acontecer, como o verdadeiro transcendental, **no** qual todo filosofar sério deveria estar inserido **enquanto** acontecimento.

Justo esse **apriorismo** tácito de uma doutrina filosófica ocorrente atemporalmente fez com que então, em terceiro lugar, a guinada que tomou o pensamento no confronto de Kant com os pressupostos das ciências naturais modernas tivesse de ser simplesmente ignorada. Para todos os neoescolásticos, Kant é o “*adversarius principis*”, o pai de todo subjetivismo e “autonomismo”³¹. Um estudo mais aprofundado de Kant, como ocorreu inicialmente no pensamento católico contemporâneo a Kant, era algo totalmente fora de questão³². Rejeitando os problemas aos quais dedicara-se Kant, a neoescolástica, de um modo significativo para ele, entrou no assim chamado problema do mundo externo³³.

Em seu conjunto, por essa compreensão neoescolástica de filosofia, acaba-se impedindo também toda e qualquer ocupação verdadeira com

³⁰ Cf. RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Ed.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, 1888/1889. v. 12, p. 899 e STÖCKL, A. *Philosophie...* Op. cit., p. 2069ss.

³¹ Cf., por exemplo, MAUSBACH J. **Der Eid wider den Modernismus und die theologische Wissenschaft**. Colônia: Bachem, 1917, p. 7. No modernismo não está em questão um posicionamento frente à modernidade, mas um sistema filosófico que „abriga a negação de uma verdade absoluta, válida universalmente... apoiando-se em Kant“. Heidegger encontrou a mesma rejeição a Kant em Braig (**Vom Sein: Abriss der Ontologie**. Freiburg/Br.: Herder, 1896, p. 13).

³² Cf. HEIZMANN, W. **Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglauben im katholischen Denken der späten Aufklärung**. Göttingen: Vandenhoeck, 1976.

³³ Não é por acaso que o segundo livro de Gredts traz o título *De cognitione sensuum exteriorum* (Roma: Sumptibus Herder, 1913).

a medievalidade que pelo pensamento vá além do mero historiográfico. Heinrich Finke observou claramente que se faz necessário deter-se com os textos medievais. Em abril de 1917 ele observou em relação a Heidegger que “um importante filósofo especulativo teísta” é mais útil do que “todos os filósofos cristãos-católicos que procedem historiograficamente”³⁴.

Heidegger começa a levar a efeito justo essa intenção de dedicar-se como pensador autônomo aos grandes pensamentos da Idade Média, fora do receituário do sistema neoescolástico preceituado pelo magistério oficial. E também as preleções docentes de Freiburg, pautadas em Agostinho, atestam a realização dessa intenção de buscar o encontro com os pensadores medievais, eles próprios, a partir dos problemas **enquanto problemas**. A introdução ao trabalho de Scotus exige uma consideração da história dos problemas da Escolástica. Parte do sujeito, e demonstra o que ela pensa como digno de ser vivido e só assim pode fazer com que a história deixe de ser mero passado³⁵. Decisivas para o pensamento autônomo e maduro do jovem Heidegger para a elaboração nova da escolástica medieval³⁶, ao lado de uma abordagem da teoria do conhecimento que ele aprendera com Rickert, foram as **Investigações lógicas** de Husserl. Em sua luz, ele descobriu os momentos “de contemplação fenomenológica ocultos³⁷ no tipo de pensar escolástico” e encontra no pensamento escolástico medieval **uma maturidade do olhar para o modo de ser próprio e o valor próprio do âmbito lógico que não se deve desprezar nem menosprezar**³⁸, ou seja, uma teoria do conhecimento não-psicologista. Heidegger reconhece também que no modo de abordagem **da lógica**, muito tradicional e míope para os problemas de até então,

³⁴ OTT, H. M. **Heidegger...** Op. cit., p. 94.

³⁵ HEIDEGGER, M. **Frühe Schriften...** Op. cit., p. 197; cf. toda a introdução GA v. 1, 1983, p. 193-206.

³⁶ Ibid., p. 204.

³⁷ Ibid., p. 202.

³⁸ Ibid., p. 275, grifo do original.

deve-se procurar a razão por que não se viu ainda até hoje o “problema de uma consideração teórico-científica da teologia católica” e por que muito menos esse foi compreendido³⁹. Posteriormente, Heidegger dirá expressamente que com a compreensão fenomenológica “se abre um novo caminho para a teologia”⁴⁰.

Isso porque até o presente, segundo diz o relato de Natorp, “tem-se planejado a pesquisa da Idade Média [...] nas perspectivas centrais do esquematismo de uma teologia neoescolástica e no contexto de um aristotelismo formulado pela neoescolástica”⁴¹. Por isso, é importante compreender de imediato “a estrutura científica da teologia medieval, sua exegese e comentário como interpretação de vida comunicada de forma determinada”⁴². A partir dali pode-se ver o projeto de uma releitura dos textos escolásticos medievais a partir do solo de um pensamento que se responsabiliza pelo aqui e agora⁴³.

3 FUNDAMENTO-ABISMO

Não há dúvidas de que a intenção que guiava o jovem Heidegger, com a qual depois ele descobriu a questão do ser como a questão metafísica pela temporalização do ser, inclui a questão de Deus, ou melhor dizendo, a questão pela verdadeira relação religiosa. Quando, por exemplo, no escrito de habilitação Heidegger defende a analogia

³⁹ Ibid., p. 440, nota 8.

⁴⁰ Id. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...** Op. cit., p. 67. Sobre a conexão entre fenomenologia e a redescoberta da experiência interna e da nova impostação de vida do cristianismo, cf. Ibid., p. 61.

⁴¹ DILTHEY, W.; RODI, F. (Ed.). **Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften**. Vandenhoeck: Ruprecht, 1989, p. 250.

⁴² Ibid., p. 250.

⁴³ Isso, pelo menos, na medida em que os docentes junto aos quais Heidegger estudava filosofia, de 1909 a 1911, em Freiburg, não se via impedido quando esses, mesmo não sendo pensadores autônomos, não trabalhavam sob padrões ideológicos, mas dentro de uma coerência histórica. Eram eles Arthur Schneider, Johannes Uebinger, Carl Braig e Joseph Sauer. Sobre isso, cf. recentemente ARNOLD, C. **Katholizismus als Kulturmach**: Der Freiburger Theologe Joseph Sauer 1872-1949 und das Erbe des Franz-Xaver Kraus. Paderborn: Schöningh, 1999.

como expressão conceitual do mundo vivencial do homem medieval, mundo **qualitativamente** pleno, prenhe de valores e referido à transcendência, é a expressão conceitual da forma do Da-sein interno determinado, ancorado na relação originária transcendental da alma com Deus, como era vivo na Idade Média numa rara unanimidade, ou quando ele fala de “transcendência como uma referência vital edificada na correlatividade, que como tal não possui um único sentido de direcionamento enrijecido, mas que se compara à corrente da vivência que flui para frente e para trás em individualidades espirituais de afinidade eletiva”⁴⁴, mostra-se ali que, na releitura dos textos medievais, o pensamento do jovem Heidegger se direciona sempre também para a questão religiosa.

Mais tarde, Heidegger rejeitou a figura ideal da analogia como uma figura pertinente ao pensamento metafísico a-histórico⁴⁵. Mas isso não nos deve iludir de que o pensamento do jovem Heidegger se realizasse talvez justo por causa da questão de Deus, assim como ele vê a fenomenologia a serviço da redescoberta da experiência do cristianismo originário⁴⁶. De acordo com a palavra conhecida, “sem essa procedência teológica eu jamais teria alcançado o caminho do pensamento. Mas procedência sempre continua sendo futuro”⁴⁷, temos de tomar isso para o pensamento de Heidegger no seu conjunto, mesmo que dentro de uma intensidade diversificada. Ali, a relação da

⁴⁴ HEIDEGGER, M. **Frühe Schriften...** Op. cit., p. 408-409.

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, M. Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tübingen: Niemeyer, 1971, p. 233: “Mas ali onde se pensa a partir do próprio Ser (Seyn), a ‘analogia’ já não possui sustentação”. Todavia, seria preciso pesquisar todo o espectro do pensamento de Heidegger em vista de sua interpretação de “analogia”. Cf. também CASPER, B. Analogie: Ein Hinweis auf die Möglichkeit, si zeitlich zu denken. In: MOSIS, R.; RUPPERT, L. (Ed.). **Der Weg zum Menschen: Zur philosophischen und theologischen Anthropologie.** Freiburg/Br.: Herder, 1989, p. 219-233; Id. Analogia temporum et orationis. In: MELCHIORRE, M. **Pensare l'essere: Percorsi di una nuova razionalità.** Turim: Marietti, 1989, p. 87-105 (cf. N. 194).

⁴⁶ HEIDEGGER, 2010, p. 61.

⁴⁷ Id. **Unterwegs zur Sprache.** Pfullingen: Neske, 1959, p. 96.

fenomenologia com a teologia, projetada por Heidegger em 1927⁴⁸, que se distingue essencialmente da relação postulada pela neoescolástica, deve ser levada em consideração para o todo da obra de Heidegger.

Mas de que maneira se apresenta para Heidegger a filosofia que concebia a neoescolástica eclesial como um sistema fechado que se compreendia como fundamento atemporal e a-histórico de todo conhecimento? Um tal sistema tem de aparecer ele próprio como momento daquela ruinação (*Ruinanz*), como um momento da decadência para a qual o Da-sein se vê constantemente tentado na precariedade entre elevação e queda⁴⁹. Mostra-se como uma configuração do trancamento (*Abriegelung*), da eliminação de distância e tempo⁵⁰, ou como uma configuração daquela maquinaria que Heidegger pensou mais tarde nas preleções sobre Nietzsche e sobretudo nos *Beiträge*⁵¹. Significa uma “fé ôntica em Deus” que é, porém, no fundo, “ateísmo”⁵². Mas isso significa que a autoafirmação desse pensamento demonstra ser uma idolatria. “Deus é um valor e até o valor supremo. Essa frase é certamente uma blasfêmia, que não se abranda pelo fato de os teólogos apresentá-la como a última sabedoria” é o que afirmou Heidegger na ampliação dessa abordagem da filosofia dos valores. Esse pensamento surge de um “desvirtuamento radical”⁵³. “Inverte tanto a questão do homem quanto a questão de Deus e sobretudo a questão da relação do homem com Deus”⁵⁴. Pertence inteiramente ao

⁴⁸ Id. **Die Frage nach der Wahrheit**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976a. v. 21. Filosofia e teologia vivem a partir de suas próprias origens, mas a teologia depende da fenomenologia como um corretivo ontológico. Para uma comparação, cf. HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des Religiösen Lebens**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p. 173.

⁴⁹ Id. **Phänomenologie des Religiösen Lebens...** Op. cit., p. 210.

⁵⁰ Cf. Id. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...** Op. cit., p. 122 e 140.

⁵¹ Cf. Ibid., nota 25.

⁵² Id. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, p. 211.

⁵³ Id. *Mein Weg in die Phänomenologie...* Op. cit., p. 84.

⁵⁴ Id. **Prolegomena zua Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979. v. 20, p. 6.

movimento de decadência, que no *O que é isso a metafísica?* Heidegger expressa como escorregar para a direção dos ídolos⁵⁵.

Aqui não é o lugar para decidir se a identificação do deus que estaria atemporalmente à disposição assim no nivelamento da diferença ontológica da razão com o “Deus cristão” condiz com a amplitude real, a profundidade e a plenitude integral do testemunho cristão da fala pensante de Deus, tampouco será preciso tratar em que medida um traço fundamental bem decisivo – não só da neoescolástica, mas também da escolástica em geral, a saber, o princípio do *agere sequitur esse* e a posterioridade, dali resultante, da questão do agir frente ao questionar pelo ser – foi coaceito por Heidegger.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interessa-me aqui esclarecer em que medida o confronto de Heidegger com a escolástica, que determinou sua proveniência teológica e foi estigmatizado por seu próprio caminho de pensamento – mas talvez também desafiado ao seu mais próprio – está em conexão com a **busca de um fundamento** que se desvela a **si mesmo** na verdade como o fundamento. Mas esse só irá mostrar-se no evento apropriador do ser, ele mesmo, como o abismo (Ab-grund). A outra face dessa busca, porém, é a confirmação de não escorregar na direção dos ídolos, mas manter-se no pensamento em movimento contrarruinante.

Se essa era a intenção fundamental de Heidegger, então ele estava assim bem próximo do pensador que ao final de sua vida – não muito distante do lugar onde nos encontramos aqui – confessou ao amigo Reginald von Piperno: “tudo que eu escrevi se me aparece como palha”⁵⁶.

⁵⁵ Id. *Die Frage nach der Wahrheit...* Op. cit., p. 122.

⁵⁶ Cf. WEISCHEIPI, J. A. **Thomas von Aquin**: Sein Leben und seine Theologie. Graz: Styria, 1980, p. 291.

REFERÊNCIAS

- ACTA APOSTOLICAE SEDIS (AAS). Roma: Types stereotypes ex officina S. C. De propaganda fide, 1879/80, 1907, 1910, 1914.
- ARNOLD, C. **Katholozismus als Kulturmach**: Der Freiburger Theologe Joseph Sauer 1872-1949 und das Erbe des Franz-Xaver Kraus. Paderborn: Schöningh, 1999.
- AUBERT, R. Die Enzyklika “Aeterni Patris” und die weiteren päpstlichen Sellungnahmen zur christlichen philosopie. In: CORETH, E. S. J. et al. (Ed.). **Christliche philosophie im katholischen Denken des 19 und 20. Jahrhunderts**. Styria: Graz, 1988. v. 2.
- BERNING, V. **Das Denken Herman Schells**: Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet. Wingen: Essen, 1964.
- BUCHBERGER, M. **Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)**. 3. ed. Freiburg; Basel; Roma; Viena: Herder Verlag, 1995. v. 4.
- BRAIG, C. **Vom Sein**: Abriss der Ontologie. Freiburg/Br.: Herder, 1896.
- CASPER, B. Analogia temporum et orationis. In: MELCHIORRE, M. (Ed.). **Pensare l'essere**: Percorsi di una nuova razionalità. Turim: Marietti, 1989. p. 87-105.
- _____. Analogie: Ein Hinweis auf die Möglichkeit, si zeitlich zu denken. In: MOSIS, R.; RUPPERT, L. (Ed.). **Der Weg zum Menschen**: Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Freiburg/Br.: Herder, 1989.
- _____. Der Gottesbegriff “ens causa sui”. **Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft**, Munique, v. 76, n. 2, p. 315-331, jun. 1968/1969.
- _____. Die theologischen Studienpläne des späten 18. Und frühen 19 Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik. In: LANGNER, A. **Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert**. Paderborn; Munique: Schöningh, 1978. p. 97-110.
- _____. **Wegbereiter heutiger Theologie, Friedrich Pilgram**. Graz: Styria, 1970.
- DENZINGER, H.; HÜNNERMANN, P. **Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 37. ed. Ampl., verb. e trad. ao alemão por P. Hünermann. Freiburg: Herder, 1991.

DENZINGER, H.; HÜNNERMANN, P. **Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis**. Würzburg: Stabel, 1856/1857. v. 1 e 2.

DILTHEY, W.; RODI, F. (Ed.). **Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften**. Vandenhoeck; Ruprecht, 1989.

GRETT, J. **Die aristotelisch-thomistische Philosophie**. Freiburg/Br.: Herder, 1935.

_____. **Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae**. 12. ed. Barcelona; Freiburg; Roma: Herder, 1958.

_____. **De cognitione sensuum exteriorum**. Roma: Sumptibus Herder, 1913.

HEIDEGGER, M. **Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989. v. 65.

_____. **Die Frage nach der Wahrheit**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976a. v. 21.

_____. **Die Geschichte des Seins**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988a. v. 69.

_____. **Frühe Schriften**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. v. 1.

_____. **Grundfragen der Philosophie: ausgewählte "Probleme" der "Logik"**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984. v. 45.

_____. **Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010. v. 58.

_____. **Identität und Differenz**. Pfullingen: Neske, 1957.

_____. **Mein Weg in die Phänomenologie**. In: HEIDEGGER, M. **Zur Sache des Denkens**. Tübingen: Niemeyer, 1976b. p. 81-90.

_____. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. v. 26.

_____. **Phänomenologie des Religiösen Lebens**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. v. 60.

_____. **Phänomenologie und Theologie**. In: HERRMANN, F.-W. von (Ed.). **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. v. 9. p. 14-48.

_____. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles**. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985. v. 61.

_____. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979. v. 20.

HEIDEGGER, M. **Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000. v. 16.

_____. **Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit** (1809). Tübingen: Niemeyer, 1971.

_____. **Unterwegs zur Sprache**. Pfullingen: Neske, 1959.

_____. **Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet**. Mörchen, Frankfurt am Main: Klostermann, 1988b. v. 34.

HEIZMANN, W. **Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglauben im katholischen Denken der späten Aufklärung**. Göttingen: Vandenhoeck, 1976.

MAUSBACH, J. **Der Eid wider den Modernismus und die theologische Wissenschaft**. Colônia: Bachem, 1917.

OTT, H. M. **Heidegger: Untrewegs zu seiner Biographie**. Frankfurt am Main: Campus, 1992.

PADINGER, F. Die Enzyklika "Pascendi" und der Antimodernismus. In: CORETH, E. et al. (Ed.). **Christliche philosophie**. Graz; Viena: Styria, 1990. p. 349-361.

PIO X. **Carta encíclica Pascendi Dominici Gregis**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1907.

RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Ed.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, 1988/1889. v. 12.

SCHMIDINGER, H. M. Scholastik und Neuscholastik. Geschichte zweier Begriffe. In: CORETH, E, S.J. et al. (Ed.). **Christliche Philosophie im katholischen denken des XIX und XX Jahrhundert**. Styria: Graz, 1988. v. 2.

STÖCKL, A. Philosophie. In: HERGENRÖTHER, J.; KAULEN, F. (Ed.). **Kirchenlexikon**. Freiburg/Br.: Herder, 1895. v. 9. p. 2039-2074.

THIBAUT, P. **Savoir et pouvoir: Philosophie thomiste et politique clérical au XIXe Siècle**. Laval: Les Presses de l'Université de Laval, 1972.

UNIVERSITÀ GREGORIANA. **L'Università gregoriana del collegio romano nel primo secolo della restaurazione**. Roma: P. U. Gregoriana, 1930.

WEISCHEIPI, J. A. **Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie**. Graz: Styria, 1980.