

HEIDEGGER E A FILOSOFIA MEDIEVAL: notas de um encontro

Rodrigo Guerizoli*

SÍNTESE – O presente texto consiste num relato do Encontro “Heidegger e a Filosofia Medieval”. Do conjunto das importantes comunicações, resulta que a interpretação heideggeriana do pensamento medieval não exerceu grande influência em estudos recentes. Contudo, o questionamento acerca da atividade do pensamento como experiência humana fundamental marcou a obra de muitos medievistas.

PALAVRAS-CHAVE Heidegger. Filosofia medieval. Pensamento e experiência humana.

ABSTRACT – The text is a report of the Meeting “Heidegger and Medieval Philosophy”. From the important communications taken altogether results that the heideggerian interpretation of the medieval thought did not have much influence on recent studies. Nevertheless, the conception of rational thinking as basic human experience influenced thoroughly the work of many medievalists.

KEY WORDS – Heidegger. Medieval philosophy. Rational thinking and human experience.

Através da iniciativa dos professores Costantino Esposito (Cassino) e Pasquale Porro (Bari) organizou-se na Universidade de Cassino (Itália), entre os dias 10 e 13 de maio de 2000, o colóquio internacional “Heidegger e os medievais”. Contando com o patrocínio da “Sociedade Martin Heidegger” e da “Sociedade Internacional para o Estudo da Filosofia Medieval” (S.I.E.P.M.), o encontro reuniu especialistas do pensamento heideggeriano e reconhecidos medievalistas que, divididos em seis seções de trabalho, dedicaram-se à apresentação dos aspectos fundamentais do tema em questão.

A primeira seção do colóquio, que teve lugar logo após a abertura do evento pelo presidente da “Sociedade Martin Heidegger” Manfred Riedl, foi dedicada ao seguinte tema: “O jovem Heidegger e a filosofia medieval: o contexto e os anos de formação”. Inicialmente, Bernhard Casper (Freiburg i. Br.) apresentou sua investigação sobre “O ambiente teológico-escolástico e o aspecto antiidolátrico do pensamento do jovem Heidegger”, buscando chegar, através de sua formação teológica, ao esclarecimento da questão fundamental de seu pensamento. Com relação às raízes teológico-escolásticas do questionamento heideggeriano acerca do fundamento (*Die Frage nach dem Grund*) observou Casper que tal projeto deve ser

* Doutorando (CNPq) no Thomas-Institut da Universidade de Colônia, Alemanha.

compreendido à luz de tentativas contemporâneas de estruturação de uma teologia natural como fundamentação pré-crítica da teologia da revelação. Será somente a partir da interrupção de seus estudos teológicos que se pode notar um nítido afastamento de Heidegger com relação ao ambiente teológico de sua época. Este afastamento, por sua vez, acaba por tomar a forma de uma crítica da compreensão formal de filosofia como um conjunto de doutrinas, o que para Heidegger acarretava na perda do caráter de constante busca da verdade desta disciplina e, além disso, na impossibilidade dela abrir um caminho à colocação existencial da questão de Deus. Será exatamente com este intuito que Heidegger buscará, tanto em seu escrito de habilitação quanto em suas primeiras preleções em Freiburg, um novo modo de acesso à Idade Média que pudesse descobrir traços fenomenológicos do pensamento escolástico, os quais poderiam levar à possibilidade de fundação de uma "teoria do conhecimento não mais baseada na psicologia". O interesse do jovem Heidegger pela Idade Média fundamenta-se, portanto, em um projeto de redescoberta de um acesso existencial, e propriamente religioso, à questão de Deus. E será a partir deste impulso que ele lançará mão da fenomenologia, compreendida neste momento como uma opção autêntica à decadência da teologia como "crença ôntica em Deus".

Stefano Poggi (Florença) investigou em seguida, em sua conferência "A medievística alemã entre os séculos XIX e XX, a mística e o jovem Heidegger", a posição deste frente aos estudos histórico-filosóficos sobre a Idade Média contemporâneos à sua formação. Esses anos podem ser intelectualmente caracterizados pela "Batalha cultural" católica contra o positivismo. Especificamente no ambiente dos estudos medievais, tal esforço toma a forma de uma tentativa de reafirmação da escolástica, e em parte da mística, como respostas possíveis e válidas às questões colocadas tanto pela filosofia kantiana quanto pelo pensamento idealista alemão. Será justamente esta releitura dos textos místicos medievais que chamará a atenção do jovem Heidegger que, nesse tempo, encontra-se particularmente interessando na questão da oposição entre filosofia e religião. Ao contrário da opinião vigente, porém, a posição defendida por Heidegger não aceitava a tese da unidade intelectual entre mística e racionalidade escolástica. O que ele busca nos textos dos místicos medievais não é, portanto, sua possibilidade de integrar-se a uma sistemática católica antipositivista, mas o fato de, a partir desses textos, se poder redescobrir um modo de acesso imediato à experiência de Deus. O que ele busca na mística, portanto, não é uma solução de determinados problemas histórico-filosóficos, mas sua possibilidade de expressar, de maneira fundamental, a estrutura ontológica da realidade.

Um tema que, de certo modo, já havia sido tratado por Bernhard Casper foi investigado em detalhes por Franco Volpi (Pádua) em sua conferência "No início do problema do ser, entre escolástica e modernismo: Franz Brentano e Carl Braig". A partir da obra de Brentano "Dos diversos sentidos do ente em Aristóteles", que apresenta as diferentes possibilidades de predicação dos conceitos de ser e ente, Heidegger desperta para a questão da unidade do ser, isto é, do sentido fundamental de ser ao qual toda diversidade predicativa deste conceito referir-se-ia. Já

a escolástica havia tentado, seja na doutrina da *analogia entis* ou na *univocatio entis*, determinar este sentido primordial do ser. Heidegger, porém, rejeita estas respostas, buscando através da “questão do fundamento” chegar a um sentido de ser ontologicamente anterior às soluções escolásticas e, por isso, livre das dificuldades que sempre as rodearam. A influência da obra de Braig “Do ser. Compêndio de ontologia” no pensamento do jovem Heidegger deve ser buscada, por sua vez, na nítida diferenciação entre ontologia e teologia. Vendo aí uma confirmação de sua tese inicial de que a solução do problema aristotélico da polissemia do ser deveria ser buscada fora do ambiente teológico-escolástico, Heidegger passa então a concentrar-se na fundação de uma ontologia fundamental de base assumidamente não-escolástica. A delimitação, portanto, da influência dessas duas obras no caminho de pensamento do jovem Heidegger mostra que não lhes cabe o papel de meros resquícios idealistas posteriormente superados, mas que, na verdade, tais textos marcam o ponto de partida de todo o seu pensamento.

O segundo dia do colóquio foi aberto com a seção “Da grecidade à *romanitas*. O papel de Agostinho”. A primeira conferência, pronunciada por Jean-Marc Narbonne (Laval), teve como tema “Heidegger e o neoplatonismo”. Tomando como ponto de partida a convicção de que o motivo fundamental da filosofia neoplatônica é a noção de “desniveação” entre o primeiro princípio e a realidade como um todo – de maneira que um acesso imediato por meio do ente mundano concreto à realidade do primeiro princípio permanece irrealizável –, Narbonne conclui que somente a representação de um totalmente outro em relação a todas as coisas do mundo poderia estar de acordo com o pensamento da transcendência do Uno neoplatônico. Quando comparamos isto à apresentação heideggeriana da questão condutora da filosofia ocidental como pergunta pelo ente enquanto ente, poder-se-ia então questionar a legitimidade da inclusão da filosofia neoplatônica neste todo. Assim sendo, como se deve então compreender o fato de Heidegger nunca ter sublinhado esta dificuldade de se inserir o neoplatonismo no todo daquilo que ele compreendia como o elemento comum de toda a filosofia ocidental? Para Narbonne esse silêncio funda-se em uma “ignorância” e “banalização” do conteúdo da filosofia neoplatônica. Heidegger via o Uno do neoplatonismo não como “diferença” e ruptura em relação aos entes, porém exclusivamente como o ente supremo. Assim, a “desniveação” henológica torna-se, no esquema heideggeriano, “desniveação” ontológica e, finalmente, “horizontalidade ôntica”, o que acaba por produzir uma interpretação equivocada e redutora, não somente da filosofia neoplatônica, mas igualmente de todo pensamento da experiência da transcendência. Interessante é observar que, por outro lado, pode-se encontrar muitos aspectos comuns entre a representação neoplatônica do primeiro princípio e a interpretação heideggeriana do Ser (*Sein*). Temas comuns, como por exemplo a “inefabilidade do Ser”, “Ser como para além da objetividade” e “o não-ser do Ser” confirmam esta tese que, todavia, não tem a pretensão de afirmar uma plena unidade entre os projetos filosóficos heideggeriano e neoplatônico. Essencialmente diversas nos dois projetos permanecem as suas metas. Heidegger não busca, como o neoplatonismo, superar todo pensamento ôntico sobre o primeiro princípio, mas ele pre-

tende esvaziar o sentido de toda tentativa de, a partir da multiplicidade, chegar-se a um acesso originário à unidade. E neste sentido pode-se então afirmar que, desde o ponto de vista heideggeriano, também o neoplatonismo e sua hermenêutica podem ser inseridos na série de figuras tradicionais da metafísica ocidental.

A conferência de Mario Ruggenini (Veneza) sobre "Verdade e *alétheia*. Grécia, Roma e a origem da metafísica cristã medieval" tomou como ponto de partida a interpretação heideggeriana do conceito de verdade em Tomás de Aquino. Digno de nota é o fato de Heidegger aceitar a compreensão tomasiana do papel do intelecto como instância onde ocorre a verdade, muito embora ele rejeite a característica predicativa deste conceito, afirmando o aspecto pré-predicativo desta noção. Verdade deixa de ser, deste modo, uma situação momentânea e mutável da consciência humana, sendo compreendida como um aspecto constitutivo da estrutura do próprio homem, ou melhor, do próprio *Dasein*. Na segunda fase de seu pensamento, porém, Heidegger distancia-se dessa noção deixando de compreender verdade como algo necessariamente relacionado ao *Dasein*, mas explorando seu aspecto de própria "essência do Ser" (*Wesen des Seyns*). Essa compreensão já não possui nenhuma ligação com o conceito medieval de verdade, devendo ser antes remetida à noção grega de *alétheia*. Somente a partir desta virada pode-se falar de Tomás de Aquino como uma posição claramente oposta à de Heidegger, uma vez que para este o conceito medieval de *Veritas* não ofereceria nenhuma possibilidade de recondução ou acesso à noção grega de *alétheia*. *Veritas* é, segundo Heidegger, um conceito plenamente metafísico e fundado na dependência do esquema romano da calculabilidade e "caráter simplesmente dado" (*Vorhandenheit*) do ser e que, deste modo, não consegue reter o sentido de "desvelamento do ser" contido na palavra grega *alétheia*.

Encerrando a seção foi dada a palavra a Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg i. Br.) e seu texto sobre "O livro XI das *Confissões* de Agostinho no pensamento inicial e tardio de Heidegger". O essencial da interpretação agostiniana do tempo está em seu acento na relação entre o tempo e a alma. Diferentemente de Aristóteles, Agostinho não compreende o tempo como algo que pertence ao movimento da *physis*, sublinhando, antes, seu relacionamento essencial à alma, sendo exatamente isso o que ele investiga em suas *Confissões*. Essa investigação, por sua vez, foi seguidas vezes tratada por Heidegger, por exemplo em sua preleção em Beuron de 1930 intitulada "Sobre as investigações de Santo Agostinho sobre o tempo. *Confessiones* livro XII". De acordo com este texto, o pensamento de Agostinho desdobra-se em suas direções: de um lado pergunta-se pelo ser do tempo e de outro busca-se descrever a constituição fundamental do tempo. Com relação à primeira questão, Agostinho busca determinar aquilo que subjaz aos três sentidos temporais (*praeteritum*, *praesens* e *futurum*). Uma vez que estas diferenciações do tempo são sempre e somente compreendidas pela alma, segue-se, pois, que a estrutura fundamental do tempo deve corresponder à própria temporalidade da alma. Esta temporalidade pode ser descrita como um sentido próprio de presente, que, para Heidegger, significa o acontecer simultâneo da posse de um passado, um futuro e um presente. Já em se tratando da constituição fundamental

do tempo, a resposta de Agostinho toma por base a teoria da *distentio animi*. O tempo seria o “destender-se da alma” em três diferentes *affectiones*, as quais fundamentariam os três sentidos temporais. Que as investigações de Agostinho desempenharam importante papel na estruturação da fenomenologia hermenêutica do *Dasein* pode-se demonstrar através de inúmeras passagens textuais. Isto não quer dizer, todavia, que Heidegger não tenha também apontado – muito embora não em sua preleção de 1930 – os limites da investigação agostiniana. A compreensão agostiniana do tempo não consegue, segundo Heidegger, expressar o fenômeno do tempo de maneira originária pois, como investigação, ela ainda permanece atrelada ao ente mundano. Mas ainda assim ela pode, como descrição do “tempo mundano”, nos servir de acesso preliminar à descoberta de uma perspectiva originária e historial do tempo. Através dela podemos começar a compreender o fenômeno do tempo em sua relação com a ocorrência historial do Ser, a qual fundamentaria originariamente as três ek-stases temporais do *Da do Dasein*.

A segunda seção do dia, sobre “O problema da filosofia cristã”, foi aberto por Eugenio Mazzarella (Nápoles) e o tema “Heidegger e a possibilidade de uma filosofia cristã”. O ponto de partida de Mazzarella foi a convicção de que tanto filosofia quanto teologia têm a obrigação de corresponder à finitude da existência humana. Para a teologia isso significa construir-se como investigação das categorias de uma existência humana finita, que apóia porém sua salvação na pessoa de Cristo. Mesmo quando em sua tarefa a teologia lança mão de categorias filosóficas ela deve permanecer consciente que todo seu esforço baseia-se, em última palavra, em uma livre decisão, qual seja, a certeza da existência de um Deus pessoal que tem o poder de oferecer-nos uma vida após a morte. Esta decisão, porém, não tem a forma de uma consequência necessária de uma investigação racional, mas é somente legitimada enquanto decisão religiosa, enquanto artigo de fé, assumida por uma instância humana finita. À filosofia, por sua vez, resta a tarefa de esclarecimento da existência humana dentro dos limites do tempo e, com isso, de legitimação frente à teologia de uma experiência a-teística do fenômeno do tempo. Na medida, porém, em que a teologia se concretiza como uma crença na pessoa de Cristo, renunciando à tentativa de fundar-se como um conhecimento natural, ela determina cada vez mais a “interioridade” como instância fundamental da existência humana, realizando, com isso, um verdadeiro esvaziamento da sacralidade do mundo. Será exatamente contra isso que se colocará Heidegger em sua afirmação do caráter fundamental do tempo como lugar próprio do acontecer do mundo e da existência, e isso de uma maneira tal que o pensamento sobre o tempo encerraria em si a possibilidade de desviar o homem da mera investigação categorial da entidade dos entes. Assim, o pensamento que desvenda o sentido do co-pertencimento entre tempo e ser possibilita, ao mesmo tempo, a superação da relação horizontal-metafísica com o ente mundano. Este seria o motivo pelo qual, por exemplo, em suas “Contribuições à filosofia” Heidegger busca um acesso originário ao fenômeno do tempo. Somente através deste caminho seria possível um esclarecimento do sentido proximidade ou distanciamento do último Deus, um Deus que não mais seria compreendido com uma realidade pessoal, mas enquanto

aquilo que, mesmo encoberto, já sempre se dá por meio do acontecimento da diferença ontológica.

Em texto sobre "Heidegger e a relação entre 'conhecimento' e 'sabedoria'. Alguns aspectos da contraposição às suas raízes escolásticas", Adriano Fabris (Pisa) defendeu inicialmente a tese de que à hermenêutica filosófica pertenceriam essencialmente aspectos cristãos, os quais não chegaram a ser superados pelas investigações de Heidegger. Três exemplos foram utilizados na sustentação desta tese: (1) o significado da mediação na hermenêutica filosófica reflete o papel mediador de Cristo; (2) a estrutura do círculo hermenêutico é análoga à doutrina joanina da simultaneidade entre "já" e "ainda não"; (3) tanto a hermenêutica filosófica quanto o cristianismo têm como tarefa encontrar uma certa universalidade que possa valer como condição de possibilidade da interpretação ou, respectivamente, da crença. Pode-se, portanto, a partir deste ponto de vista, compreender a ocupação de Heidegger com a hermenêutica filosófica como uma sorte de avaliação e discussão de categorias cristãs. Isso pode ser confirmado, por exemplo, pelo volume "Fenomenologia da vida religiosa", no qual se busca evitar qualquer tipo de leitura intelectualista dos conceitos caros à fé cristã, de modo a libertar a leitura da relação entre fé e conhecimento de qualquer ponto de vista racionalista ou baseado em categorias escolásticas, abrindo-se assim espaço a uma compreensão da fé como uma "vivência" originária do mundo, cujos testemunhos deveriam ser buscados nos textos místicos medievais e não nos sistemas escolásticos desta época. E será justamente a partir da leitura tais textos que Heidegger se deparará pela primeira vez com uma série de conceitos que sempre serão retomados na continuidade de seu pensamento e atestam, assim, o parentesco íntimo de sua filosofia com a terminologia cristã em geral.

"No horizonte da sabedoria: filosofia como pensamento do início" foi título escolhido por Andreas Speer (Köln) com o intuito de explorar em seu texto um tema inusual: o papel do conceito de sabedoria na obra de Heidegger. Em sua preleção do semestre de inverno 1928/29 Heidegger apresenta uma interpretação do conceito de sabedoria como uma compreensão das possibilidades fundamentais do *Dasein* no interior de seus limites. Desta forma ele aproxima-se do significado etimológico do termo, que já traz em si a bipolaridade de, ao mesmo tempo, possui uma exigência de perfeição e uma estrutura de constante busca. A redescoberta desta compreensão faz-se para Heidegger igualmente como crítica da noção de filosofia como ciência. Tal crítica busca substituir um discurso teórico por um pensamento existencial que, tendo como paradigma os exemplos da Antiguidade, teria como alvo a modificação de um modo de vida e de uma compreensão de mundo. Neste contexto se insere a recolocação existencial da questão do ser levado a cabo por "Ser e tempo". Nesta obra o ser é compreendido desde o *Dasein* humano, o que indica uma reorientação da questão do ser, que passa a ter como objeto não mais os entes naturais mas a própria essência humana. Deste modo é retomado pela filosofia seu antigo ideal ético de sabedoria. Diferentemente do sentido medieval deste termo, porém, a hermenêutica do *Dasein* se faz em sintonia com a convicção do caráter fundamentalmente finito deste ente. Neste ponto

Heidegger distancia-se da estrutura da ética medieval, pois ao invés de compreender o fim do *Dasein* como uma possibilidade de perfeição futura, entende-o, existencialmente, em termos de morte e nadificação completa. Mesmo o pensamento do segundo Heidegger não se afastará do acento ao co-pertencimento entre a questão do ser e a essência do homem. O homem será aí compreendido ao mesmo tempo como aquele que está sempre em busca da verdade e, paradoxalmente, como o próprio lugar de acontecimento da verdade. Nas duas fases que marcam o seu caminho o pensamento de Heidegger permanece, portanto, como uma tentativa de se pensar um ideal de sabedoria dentro dos limites de uma insuperável finitude da existência.

Andreas Großmann (Hamburgo) encerrou a segunda jornada de conferências com o texto "Heidegger e Lutero". Concentrando-se inicialmente no sentido do interesse do jovem Heidegger pelos escritos de Lutero, Großmann defendeu a tese de que tal interesse não se coloca no mesmo contexto da recepção de Lutero no início do século XX, marcada pela oposição entre a interpretação histórico-filosófica de Troeltsch e a leitura essencialmente ética de Holl. Em verdade, o interesse de Heidegger nutria-se da possibilidade de Lutero servir-lhe à recolocação do problema da historicidade no contexto de fundação de uma hermenêutica filosófica. A partir deste ponto de vista Lutero será tomado como a expressão de um tipo de religiosidade situada para além das querelas escolásticas e marcada pela possibilidade de trazer à luz uma experiência originária e imediata do mundo e da história. Exatamente esta possibilidade de acesso direto ao mundo será retomada por Heidegger em sua hermenêutica da facticidade do *Dasein*. Inúmeros elementos vêm a corroborar com a tese em foco, como por exemplo a clara influência da teoria luterana do pecado na formulação da formulação heideggeriana de *Dasein* – ainda presente em "Ser e tempo" – como um ente marcado pela decadência e pela angústia. Assim, se posteriormente Heidegger atribui a Lutero o lugar de apenas mais uma figura da história da decadência da metafísica ocidental, não se pode interpretar tal ato senão como uma tentativa de encobrimento de um momento essencial de seu caminho de pensamento.

A manhã do dia seguinte foi dedicada à discussão do tema "Entre Tomás e Escoto". Neste contexto apresentou Jean-François Courtine (Paris) sua conferência sobre "Heidegger e Tomás de Aquino", na qual foram investigados tanto o conceito tomista de metafísica quanto a crítica heideggeriana a esta concepção enquanto um exemplo de ontoteologia. A apreciação de Heidegger do pensamento escolástico, em particular da filosofia tomista, é bastante nítida: aí vigora sempre uma doutrina do ente, mesmo quando aparentemente o discurso se faz em torno do ser. O ser, pois, e aí se inclui também a divindade, será sempre compreendido pela escolástica enquanto "ser simplesmente dado". Se, de fato, pode-se encontrar em meio a este discurso um lugar para a diferença, esta não será nunca compreendida como diferença ontológica e sim como simples diferenciação entre ente material e ente imaterial. Uma vez, porém, que o ente imaterial possui uma primazia em termos de cognoscibilidade frente ao ente material, o caminho da filosofia permanecer fundamentalmente ligado à tarefa de discriminação dos caracteres

deste ente imaterial, do ente divino portanto. A filosofia medieval para Heidegger permanece, pois, essencialmente teologia ou, como ele próprio afirma, ontoteologia. Uma investigação dos textos medievais parece, todavia, estar freqüentemente em condições de se contrapor a este quadro. O próêmio de Tomás de Aquino ao seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo, procura justamente delimitar duas diferentes formas de conhecimento, uma sobre a divindade em si mesma, e outra sobre o princípio universal dos entes. A primeira forma de conhecimento será denominada *theologiae sacrae scripturae* e somente a segunda está em condições de receber o nome de conhecimento filosófico. O tema desta teologia filosófica, ou seja, deste conhecimento metafísico-ontológico, não é, portanto, a divindade, mas o ente enquanto tal (*ens inquantum ens*). Somente por meio desta investigação se estaria em condições de fundamentar todo e qualquer conhecimento natural acerca de Deus. Entre o conhecimento teológico, que tem como tema Deus enquanto causa do *ens inquantum ens*, e o conhecimento propriamente ontológico se entrepõe, pois, mesmo na Idade Média, um claro distanciamento o qual não encontra expressão legítima na noção heideggeriana de ontoteologia.

Em sua conferência "*Quod omnes dicunt Deum*. Uma contraposição fenomenológica baseada no "evento" (*Ereignis*) ao conceito tomista de *summum ens*" Paola-Ludovika Coriando (Freiburg i. Br.) dedicou-se à investigação da diferença entre o conceito metafísico de ente supremo e a compreensão fenomenológica heideggeriana, baseada no "evento", da "necessidade de ser" (*Seinsbedürfnis*) com vistas a, por meio desta diferenciação, se esclarecer o sentido da divindade de Deus, tanto a partir do primeiro início quanto relativamente ao outro início do pensamento. O conceito tomista de Deus pode ser encontrado, de maneira exemplar, em meio às chamadas "provas da existência de Deus". A meta destas investigações é facultar ao intelecto humano um conhecimento sobre a *existentia* do Absoluto, ou seja, de Deus. Isto, todavia, só é possível na medida em que o próprio esforço já se dá em meio a um sentido que o precede e lhe oferece uma compreensão da *essentia* de Deus enquanto ente supremo. A origem desta compreensão permanece, todavia, inquestionada. De fato, ela só pode se mostrar enquanto tal tendo por base uma possibilidade muito bem determinada da abertura do ser, a saber, aquela que compreende o ente em geral enquanto algo organizado em níveis e direcionado a um ente supremo. Será exatamente esta compreensão do divino como o nível supremo dos entes que será posta em questão pelo pensamento heideggeriano do "evento do Ser". Aí será exatamente apontado para o fato de esta compreensão retirar todo o conteúdo divino de Deus, e isto porque tal pensamento não chega a se colocar nem a questão da diferença ontológica entre ser e ente nem tampouco a da diferença teológica entre ser e Deus. Um pensamento sobre Deus deveria, assim, para Heidegger, desautorizar qualquer remetimento seja ao conceito de ser seja a qualquer outra noção conceitual. Somente assim se pode chegar a uma verdadeira experiência da "ausência de ser" e do abismo de Deus o que, todavia, não significa a perda da relação entre ser e Deus que, em verdade, continua ser pensada, agora porém em termos não-metafísicos

enquanto apropriação do sentido do divino como “necessidade de ser”. Somente desde o horizonte de um tal pensamento torna-se possível ao próprio divino manifestar-se aos homens autenticamente como o “totalmente outro” insuperável e abissal.

Em seguida apresentou Orlando Todisco (Cassino) em seu texto sobre “O caráter objetivo do ente escotista na leitura de Martin Heidegger” a apreciação deste sobre a importância da elaboração escotista de ser para o desenvolvimento da compreensão moderna de ser. Embora já se encontre em forma latente em seu escrito de habilitação de 1915/16, será na prelação do semestre de verão de 1927 que Heidegger empreenderá com vigor uma investigação do papel histórico da compreensão escotista de ser. Neste texto, Heidegger chega a demonstrar como Escoto, através da superação da noção tomista de diferença real entre essência e existência, alcança um outro nível de especulação já não mais atrelado ao horizonte teológico da criação. Assim, quando Escoto conceptualiza o ser a partir de sua simples universalidade e neutralidade, compreendendo com isso a existência como uma de suas modalidades, ele leva a filosofia medieval pela primeira vez a um nível desde o qual se poderia compreender o sentido da pura facticidade do ser e não mais interpretá-la enquanto o simples resultado do ato divino da criação. E, nesse sentido, pode-se avaliar o projeto escotista em analogia com o próprio pensamento heideggeriano, pois ambos se concretizam como tentativas de desconstrução da compreensão de ser oriunda da tradição.

Concentrando-se no pensamento do jovem Heidegger, o texto de Annalisa Caputo (Bari) examinou o escrito de habilitação sobre Duns Escoto/Tomás de Erfurt. Tendo como título “Racionalismo e irracionalismo na interpretação heideggeriana da *Grammatica Speculativa*”, esta contribuição demonstrou em que medida se pode interpretar tal texto como um primeiro esboço de um projeto geral de superação da metafísica. Tal projeto, por sua vez, toma aí a forma de uma tentativa de superação do dualismo entre racionalismo e irracionalismo. Ao invés de permanecer no contexto tradicional de oposição entre escolástica e mística, Heidegger procura no todo do pensamento medieval por categorias que estariam em condições de fornecer-lhe uma experiência originária da historicidade do *Dasein*. Somente, no entanto, uma filosofia que não mais se aceitasse como mero sistema metafísico, mas que visasse a uma redescoberta do “espírito vivo” de uma época histórica, poderia empreender essa busca.

A sexta seção do colóquio, dedicada ao tema “Metafísica, teologia, mística”, foi aberta com a conferência de Vincenzo Vitiello (Salerno) intitulada “Desprendimento, serenidade, angústia. Entre Eckhart e Heidegger”. Inicialmente Vitiello dedicou-se à apresentação do sentido da noção de desprendimento (*Abgeschiedenheit*) no pensamento de Eckhart. Desprendimento significa para Eckhart a mais nobre das virtudes, através da qual torna-se possível ao homem a realização de uma unidade fundamental com Deus. Do mesmo modo, este termo significa o recebimento da graça divina, a qual transforma o “homem interior” em uma instância perfeitamente unida à divindade. O essencial do termo desprendimento, pois, está na fundamentação de um “lugar ideal”, para além de toda esfera da

representação, e que assegura a possibilidade de superação da oposição entre diversidade – homem vs. Deus – e unidade – homem e Deus. Essa estrutura, por sua vez, é análoga àquela que se encontra no texto heideggeriano sobre a serenidade (*Gelassenheit*). Aí será igualmente sublinhada a necessidade de superação do pensamento representativo-volitivo com vistas à abertura da autêntica essência do homem. Somente em colocando-se para além de qualquer operação, ou seja, em uma atitude de espera, torna-se possível ao homem assumir-se a si mesmo e, com isso, realizar a união de si mesmo com o aberto que possibilita a manifestação de tudo aquilo que é. Eckhart e Heidegger colocam-se, pois, no mesmo caminho de fundação do pensamento não-representativo e, com isso, de redescoberta do sentido autêntico do conceito de “possibilidade”.

Fausto Pellechia (Cassino) dedicou sua investigação à relação entre “Heidegger e Anselmo de Cantuária”. O essencial da leitura heideggeriana de Anselmo encontra-se no texto da preleção do semestre de verão de 1927, no qual se procede à investigação do *Prosligion*. Ao invés, todavia, de sublinhar o aspecto negativo do conceito anselmiano de Deus (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*), a leitura de Heidegger se concentra em ordenar esta noção sob a concepção metafísica de Deus enquanto *ens realissimum*. Com isto, porém, perde-se o característico da noção anselmiana uma vez que esta busca exatamente fundar a possibilidade de se excluir da noção de Deus toda e qualquer forma de predicação positiva e de se chegar, assim, à simples demonstração do fato de que Deus “é”. Somente a partir da desconsideração desse aspecto torna-se possível, então, para Heidegger, afirmar por exemplo, em seu texto, que a retomada kantiana do argumento do *Prosligion* significa fundamentalmente uma consideração feita desde um outro ponto de vista mas que, no entanto, mover-se-ia ainda dentro do mesmo horizonte válido desde a Antiguidade.

Guiseppina Strummiello (Bari) dedicou-se à investigação do elemento eckhartiano presente na diferenciação de Heidegger entre Deus e deidade (*Gottheit*). Em sua comunicação “*Deitas/deidade: sobre as raízes medievais da formulação heideggeriana Deus/deidade*” ela concentrou-se inicialmente na indicação do distanciamento da utilização eckhartiana do conceito de deidade com relação ao seu equivalente latino *deitas*. Enquanto esse exprime a simplicidade e a unidade da natureza criadora e trinitária de Deus, a noção eckhartiana funda-se, por sua vez, na possibilidade de se pensar a deidade de Deus independentemente de sua ação criadora e de sua estrutura trinitária. Deidade é, assim, para Eckhart, não mais uma determinação abstrata do Deus pessoal e criador, mas, de fato, a precede. Para ele, até mesmo Deus deve ser superado quando se trata da possibilidade de união com a deidade. Buscando neste mesmo sentido uma superação do conceito tradicional de Deus por meio da indicação de um novo sentido de deidade, Heidegger trabalha – de maneira paradigmática em sua “Carta sobre o humanismo” – com uma compreensão de deidade que pretende garantir uma dimensão autêntica às noções de “Deus” e de “Deuses”. É inegável, portanto, que se pode encontrar analogias entre estes dois projetos, e isso será reafirmado pela própria interpretação heideggeriana de Eckhart, a qual sugere este pensamento como um possível

modo de distanciamento da noção metafísica de Deus enquanto *summum ens* através da introdução de uma noção de Deus baseada no conceito de *essentia*. A despeito destas semelhanças, deve-se sublinhar igualmente as dissimilaridades entre tais projetos. O sentido do distanciamento heideggeriano do “Deus da metafísica”, por exemplo, não se deixa perfeitamente harmonizar com tal sentido em Eckhart. Isto porque, enquanto este se desenvolve sobre o solo de uma henologia de índole neoplatônica, buscando sempre o estabelecimento de uma instância de fundamentação final da realidade, a proposta heideggeriana acentua, por sua vez, o fenômeno da deidade como um modo privilegiado (não-metafísico) de manifestação histórica do “evento do Ser”.

No último dia do encontro foi discutido o tema “A Idade Média e a História da metafísica”. Em tal contexto Olivier Boulnois (Paris) apresentou sua contribuição sobre “Heidegger, a estrutura da metafísica e as metafísicas medievais”, em que se indicou – de maneira crítica – que, apesar da leitura heideggeriana da filosofia medieval enquanto uma unidade ontoteológica de caráter homogêneo, este pensamento, em verdade, nem sempre se deu sob a mesma forma. Na Idade Média latina, por exemplo, encontramos três diferentes formulações desse pensamento ontoteológico. A primeira figura ontoteológica medieval se dá propriamente como conhecimento teológico, ou “protológico”, o qual, colocando Deus enquanto objeto próprio da metafísica, compreender-se-ia piamente como “ciência divina”. Tal pensamento, encontrável por exemplo na filosofia de Eckhart, não é absolutamente levado em conta pela leitura de Heidegger, uma vez que esta o compreende como “mística” pura e simples. Heidegger considera, todavia, a segunda das figuras fundamentais do pensamento medieval: a metafísica de característica “katholou-protológica”, que encontrou sua formulação exemplar no pensamento de Tomás de Aquino. Tal pensamento, que fundamenta a entidade do ente na realidade de um ente supremo, é por ele francamente atacado em seu aspecto teológico, muito embora seu ataque ilegitimamente desconsidere as autênticas raízes filosóficas neoplatônicas dessa busca de uma transcendência. Finalmente deve-se ainda salientar a existência de uma metafísica medieval de caráter “katholou-tinológico”, na qual o pensamento da entidade do ente ganha a forma de investigação de uma generalidade perfeitamente indeterminada. Figura esta, que corresponde de maneira exemplar à compreensão escotista de metafísica, encontra igualmente paralelo na formulação kantiana de ontoteologia, sendo, por sua vez, também rejeitada por Heidegger, na medida em que este não vê aí senão uma reafirmação da diferença metafísica e um preânúncio da compreensão moderna do ser. Por outro lado, porém, será exatamente esse conceito de ser absolutamente neutro, em consequência independente da noção de Deus, que fundará o ponto de partida do próprio Heidegger em seu projeto de re-fundamentação da ontologia ocidental.

O tema investigado por Costantino Esposito (Bari) foi a leitura heideggeriana da metafísica de Suárez. Após ter determinado o lugar por esse ocupado na formação do jovem Heidegger, Costantino concentrou-se, em seu texto “Heidegger, Suárez e a história da ontologia”, na apresentação dos dois temas principais que

orientaram a leitura heideggeriana da metafísica do teólogo granadino. O primeiro tema questionou o papel de Suárez na passagem do pensamento medieval à filosofia moderna. O essencial neste contexto encontra-se no fato de a filosofia suáreziana encontrar no seio de exigências cristãs seu caminho em direção à fundação da autonomia do pensamento metafísico. Nesse caminho encontrar-se-ia uma possibilidade de superação da ambigüidade do conceito aristotélico de metafísica através da sua total incorporação à noção de teologia natural. Essa teologia, por sua vez, não possui como meta – como, por exemplo, em Tomás de Aquino – a abertura de um acesso às determinações gerais do ente supra-sensível, mas se estrutura como uma investigação autônoma do ente absoluto e perfeitamente separado da matéria. A metafísica suáreziana orienta-se, portanto, à determinação de um conceito de ente neutro e situado, assim, para além de toda diferenciação entre sensível e supra-sensível, entre criador e criado, entre divino e não-divino. Exatamente esse ponto despertou a atenção de Heidegger como algo que teria sido retomado e desenvolvido pela metafísica moderna na esteira de Suárez. O segundo tema fundamental da leitura heideggeriana é o posicionamento crítico deste com relação ao conceito suáreziano de existência. O que, segundo Heidegger, se mostra neste conceito é mais um momento do esquecimento da diferença ontológica. Embora Suárez tenha conseguido distanciar a noção de existência de qualquer orientação teológico-criacionista, este se mantém, todavia, sempre ainda nos limites de uma representação metafísica do ser em termos de uma composição entre essência e existência. Mesmo a sua *distinctio rationalis* não pode ser interpretada como uma liberação desse esquema. Isso porque aí o acento estaria ainda no caráter “propriamente dado” do ente, não chegando o mesmo a ser substituído pela questão mais originária que se põe a questão acerca da proveniência deste ente.

O colóquio chegou a seu termo com a conferência de Pasquale Porro (Bari) sobre “Heidegger, a filosofia medieval e a medievística contemporânea”. Inicialmente Porro acentuou a dificuldade de se afirmar que, de fato, o pensamento heideggeriano tenha influenciado de maneira essencial a medievística filosófica contemporânea, o que proviria do fato de, na concepção heideggeriana, o medievo não apresentar nenhuma importante ruptura no seio da tradição da metafísica ocidental. Em geral, Heidegger caracteriza a filosofia medieval como uma época que teria simplesmente mantido, sem modificações essenciais, os conteúdos da filosofia antiga até à chegada da aurora da modernidade. Se se vê na Idade Média alguns poucos desenvolvimentos conceituais em relação à Antigüidade esses fundamentar-se-iam mais como um prolongamento do que como uma ruptura com tal tradição. Esses pontos, em verdade, resumir-se-iam a dois: a latinização do vocabulário filosófico e a cristianização da visão de mundo predominante. Dos dois aspectos segue a fundamentação de uma compreensão do ser baseada no caráter “simplesmente dado” desta realidade, o que, finalmente, daria ao todo do pensamento medieval o caráter de uma inegável ontoteologia. São exatamente as discussões acerca deste suposto aspecto do pensamento medieval que podem ser apontadas como a contribuição mais importante do pensamento heideggeriano à medi-

evística contemporânea, muito embora se tenha de admitir que o tom fundamental dessas discussões tenha sido, em regra, a determinação da impropriedade de tal caracterização heideggeriana no que tange a diversos autores medievais – dentre os quais Tomás de Aquino e Mestre Eckhart em primeira linha. Se, de um lado, a interpretação heideggeriana da filosofia medieval não exerceu grande influência nos estudos recentes sobre a Idade Média deve-se, por outro lado, admitir que seu questionamento acerca do sentido da atividade do pensamento com experiência humana fundamental marcou a obra de diversos textos da medievística contemporânea. O produtivo, portanto, de um projeto atual de leitura do pensamento medieval a partir de bases heideggerianas não se encontra, pois, na interpretação e avaliação dessa época a partir das investigações históricas de Heidegger, ou seja, não se encontra na tentativa de justificação de seu projeto de desconstrução da metafísica, mas deve ser buscado sobretudo na possibilidade de se questionar o sentido medieval da própria filosofia como experiência de pensamento, como possível resposta à questão “o que significa pensar?”.

Por fim, vale ainda ressaltar que as atas completas do colóquio “Heidegger e os medievais” serão publicadas proximamente. Tanto medievalistas quanto especialistas no pensamento heideggeriano já podem alegrar-se com tal fato.