

Heidegger e o pensamento escolástico

entre os anos 1919 e 1930:

Observações e reflexões críticas

Resumen: Desde os “primeiros escritos” de Heidegger verifica-se uma crítica crescente ao pensamento escolástico, mas tal crítica é feita a partir da filosofia moderna e contemporânea, e não mediante uma leitura crítica dos próprios autores medievais. A crítica ao pensamento escolástico se insere no contexto histórico-filosófico da formação acadêmica de Heidegger. Neste contexto histórico, colocando em prática o método da “destruição” do pensamento da metafísica ocidental, Heidegger submete também a filosofia escolástica a esta “desconstrução”, inclusive o pensamento de Tomás de Aquino. Como sucede com a “escolástica” que Heidegger conheceu, o pensamento de Tomás de Aquino é muito mais complexo do que ele pôde imaginar. Ora, a historiografia demonstrou que a reflexão tomista foi enterrada durante mais de quatro séculos sob a camada de suas interpretações ulteriores, inauguradas por Tomás Caetano nos séculos XV-XVI e determinadas decisivamente com Francisco Suárez nos séculos XVI-XVII. Levando em conta a questão historiográfica, a comunicação pretende refletir criticamente sobre a necessidade da “destruktion” da escolástica conhecida por Heidegger.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Tomás de Vio Cayetano, Francisco Suárez, Heidegger, escolástica

Abstract: From Heidegger’s “first writings”, a growing criticism to the scholastic thought is evidenced. However, such a criticism comes from modern and contemporary philosophy and not from a critical reading of the medieval authors. The criticism to the scholastic thought is immerse in the historic and philosophical context of Heidegger’s academic formation. In this historical context, putting into practice the method of “destruction” of western metaphysical thought, Heidegger subjects scholastic philosophy, even Aquinas’ Thought, to this “deconstruction”. However, as is the case of the “scholastics” that Heidegger got to know, Thomas Aquinas’ thought is much more complex than he could ever imagine. Nevertheless, historiography proved that thomistic reflection was wrong for over four centuries under its subsequent interpretations started by Tomas Caetano in the XV and XVI centuries and fully determined by Francisco Suarez in the XVI and XVII centuries. Taking the historiographic issue into account, this research sets to critically study the need for the “destruktion” of the scholastics known by Heidegger.

Keywords: Thomas Aquinas, Thomas Cajetan, Francisco Suarez, Heidegger, scholastics.

Introdução

Em seu projeto de “destruição” da tradição filosófica, Heidegger no final da segunda década do século XX efetua uma separação entre mística medieval e filosofia escolástica, e tal separação será a causa das dificuldades de sua descrição do pensamento de S. Tomás de Aquino feita a partir da metafísica das escolásticas tardias, determinadas decisivamente por Francisco Suárez nos séculos XVI-XVII. Se a escolástica conhecida por Heidegger procede da filosofia moderna e não de uma leitura crítica dos próprios autores medievais, o que deverá ser “destruído” para que venha à tona a verdadeiro fenômeno da escolástica medieval? Abusando da expressão do próprio Heidegger, em vez de separar metodologicamente mística medieval e filosofia escolástica, essas duas ordens na verdade não eram vividas pelos medievais na unidade íntima, na unidade de sua vida fática?

Neste artigo, eu me concentrarei na reflexão de Heidegger sobre a mística medieval e a escolástica a partir de seu projeto de uma filosofia como “ciência originária”¹. Esta designa o outro lado da modalidade teórica dominante na filosofia acadêmica do tempo de Heidegger. A atitude da situação contemporânea em que Heidegger viveu nos inícios dos séculos XX interpreta os conceitos fundamentais (“vida”, “história”, “a priori”, “irracionalismo”, etc.) a partir da modalidade teórica (não-originário). A *destruição* –ao submeter os conceitos fundamentais aos contextos que lhe deram origem (a compreensão de si mesmo)–, reconhece que o ponto de partida da filosofia é histórico e fá-

¹ O aprofundamento crítico com a tradição filosófica se verifica especialmente nas preleções que ocorrerão após a primeira guerra mundial, a partir de 1919, quando o jovem Heidegger, diferentemente do projeto de E. Husserl de uma fenomenologia como ciência estrita inspirada no modelo de conhecimento científico, cunha os conceitos de *Urwissenschaft* (=ciência originária) e de *Vorwissenschaft* (=“ciência preliminar”) descrevendo uma “ciência originária da vida”. Esta tem como principal propósito pensar a vida em sua imediatez e em sua mobilidade originárias, assinalar como se apreende formalmente a realidade antes de qualquer consideração científica ou qualquer concepção de mundo, isto é, articular conceitualmente a compreensão que a vida tem de si mesma. Nas lições do semestre de inverno de 1919-1920, Heidegger fala de “ciência da origem” (*Ursprungswissenschaft*), no *Natorp Bericht*, de 1922, recorre à fórmula “hermenêutica fenomenológica”, nas lições do semestre de verão de 1923 utiliza a expressão “hermenêutica da facticidade”, no tratado de 1924, *O conceito de tempo*, remete à “investigação ontológica do *Dasein*”, nas lições do semestre de verão de 1925 usa a expressão “fenomenologia do *Dasein*” e em *Sein und Zeit* cunha o termo “Análítica existencial” (*Existenziale Analytik*). J. A. ESCUDERO, *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927, Barcelona, Trotta, 2009, pp. 176-177.

tico; como Heidegger reitera em seu percurso, na filosofia em que se formou estava em ato o conflito entre a tradição greco-cristã e moderna. A *Destruktion* expressa uma análise crítico-semântica que procura distinguir entre os sentidos ocultos e os derivados. “Voltar às coisas mesmas” (*Rückgang zu den Sachen selbst*) significa tematizar as *situações compreensivas originárias* donde surgem os significados primários dos conceitos filosóficos. Estas situações estão ocultas nos significados determinados pela filosofia do presente aos conceitos filosóficos fundamentais. É assim que a escolástica medieval será “destruída” para desvelar as situações compreensivas originárias.

1. Da mística medieval à vida fática

Preparando em 1918 um curso sobre “Os fundamentos filosóficos da mística medieval”, Heidegger persegue o objetivo de pensar fenomenologicamente a consciência religiosa, o que significa concretamente²: captar o movimento originário desta consciência, repensar o “eu” religioso em seu modo de ser originário; trata-se de descrever *como* o sujeito religioso é inicialmente afetado por uma outra coisa que não seja ele mesmo, mais precisamente por Deus. Heidegger se propôs conhecer como a vida religiosa se compreende a si mesma. Em sua Fenomenologia da Religião, ele retraza o itinerário do *verbum internum* refazendo passo a passo o caminho seguido pelos fenômenos que provêm da consciência religiosa. A vivência religiosa, a vida religiosa, é precisamente originária pois não é ainda oferecida à razão; nela, portanto, se expressa de um certo modo a totalidade da vida. Na religiosidade cristã mais do que em outro lugar, a mobilidade da vivência está centrada em torno do *hic et nunc* ao qual Heidegger atribui um insigne privilégio enquanto fase absolutamente originária. O originário é aqui compreendido historicamente como presente ou agora histórico, isto é, como facticidade religiosa; e o presente fático da vivência religiosa em si mesma é motivado no apelo de Deus, o *fiat* produtor no qual a operação de consciência jorra originalmente³.

² Refiro-me especificamente ao tomo 60 da *Gesamtausgabe* intitulado *Phänomenologie des religiösen Lebens* publicada em 1995 na Editora Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. Este volume contém na ordem não cronológica os seguintes textos: 1) *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (aqui: 1-156); 2) *Augustin und der Neuplatonismus* (aqui: 159-298); 3) *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (aqui: 303-337).

³ Cf. S. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 249.

É justamente um tal projeto que o “sistema do catolicismo” conhecido por Heidegger não pôde realizar. Segundo Heidegger, neste sistema a esfera da compreensibilidade dos fenômenos religiosos se identificará com uma “racionalização” ou uma “dissolução da vivência” em diferentes componentes lógicos. O retorno às metafísicas clássicas –isto é, às esferas do transcendente, de Deus e da eternidade– significou um abandono da autêntica facticidade cristã das origens. Nesta postura em relação à tarefa do pensar, Heidegger proclama como opção metodológica, no semestre de 1921-1922, um “ateísmo de princípio” como dever da filosofia, ou seja, para ver e captar a vida fática em suas possibilidades ontológicas decisivas, a filosofia há de ser fundamentalmente atéia, renunciado a uma revelação, a qualquer certificação prévia de haver assegurado a posse do sentido próprio da vida. Para o jovem Heidegger, o fenômeno religioso se constitui independentemente do processo de “racionalização”, de uma maneira que lhe é absolutamente própria. Ele rejeita categoricamente a logicização do sentido, justamente porque a possibilidade de uma linguagem não teórica se fundamenta nas concepções pragmáticas do significado: o *si mesmo* fático e histórico é a origem de todo sentido.

Todavia, no curso de Heidegger “Os fundamentos filosóficos da mística medieval” considera-se ainda um pensador capaz de contornar de algum modo esta situação contemporânea do “sistema dogmático” ao insistir em um compreender o “aspecto autêntico da consciência” religiosa para evidenciar seu sentido profundo, sua doação originária, sua facticidade. Escolhendo uma lógica da vida contra uma lógica da validade, Heidegger rejeita a dominação do “teórico” sobre a “vivência”, que teria sua origem na escolástica medieval⁴. Neste curso não proferido Heidegger afirma que as concepções aristotélico-escolásticas e platônicas induzem a análise fenomenológica ao erro, precisamente porque não permitem “ver” o “aspecto autêntico da consciência”. Ora, se elas não mostram o aspecto autêntico da consciência, isto significa que tais concepções deixam entrever seu lado inautêntico ou, em outras palavras, sua

⁴ Eis como o jovem Heidegger deixa entrever a necessidade de destruir a primazia que a atitude teórica assumiu no âmbito da reflexão filosófica: “Quando Deus é concebido primariamente como objeto de especulação [*als Gegenstand der Spekulation*] há uma queda da compreensão autêntica [*Abfall vom eigentlichen Verstehen*]”. Esta “queda” (*Abfall*) significa o seguinte: a partir do prisma teórico, tal como terá acontecido segundo Heidegger com o processo de helenização do Cristianismo já mesmo no neoplatonismo de Agostinho, a vida e as experiências humanas foram reduzidas a um conjunto de simples objetivações desligadas do mundo realmente vivido. Cf. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920-1921). In: *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Band 60, Frankfurt a.M., 1995, p. 97.

face teórica: é como se alguém se aventurasse no estudo das noções místicas não vindo em tal estudo senão o invólucro grego de certos termos herdados, por exemplo do platonismo.

É, porém, nos pensadores religiosos da Idade Média, como Meister Eckhart, S. Bernardo de Claraval, S. Teresa d'Ávila, que Heidegger procura a luz autêntica sobre o fenômeno religioso. Optar pela mística medieval e não pelos teólogos escolásticos significa que para Heidegger os místicos, diferentemente dos teólogos da Idade Média, consideram o poder da graça menos em uma doutrina da virtude do que em uma pura doutrina da fé e, portanto, na perspectiva da *Heilsgeschichte*: a graça determina a representação da salvação na mística medieval. O “efeito-vivido” da graça - do ponto de vista da *Heilsgeschichte* - impõe-se à atenção de Heidegger no sentido de que instaura uma relação dialógica entre Deus e o homem (particularmente realçada na mística medieval) e que recoloca a vontade de salvação deste último *na* história, e não em um horizonte intemporal⁵.

Esta dupla atitude ora em relação ao mesmo processo, ora em relação ao pensamento medieval há pouco aludido, já anuncia o que Heidegger chamará logo de “destruição” do pensamento histórico. A filosofia constata que a mesma tradição aparentemente homogênea, ou seja, a tradição católica, engloba duas tendências opostas: a escolástica e a mística. É, portanto, no seio de um mesmo sistema que se trata ao mesmo tempo de procurar a vivência originária do fenômeno e de constatar sua sufocação por diversas interpretações contemporâneas acerca desta mesma vivência.

Este curso não foi proferido, pois Heidegger mudou bruscamente de projeto. Ora, depois de ter descoberto, sem dúvida graças à leitura de Schleiermacher, no seio do fenômeno religioso, uma espécie de influxo original, que se traduz imediatamente por uma unidade vivida interior (“abandono”/“recondução”), Heidegger apreende um princípio mesmo da vitalidade do sujeito: a noção da “vida fática” nasceu. O *vir-a-ser* da consciência religiosa deve ser previamente apreendido *a partir do interior* se desejamos compreender por que e como os fenômenos religiosos se manifestam a um *eu autêntico*. O novo curso, intitulado “Problemas fundamentais da fenomenologia”⁶, se concentra na problemática da facticidade como tal. A investigação sobre a mística medieval como lugar do fenômeno religioso

⁵ Cf. S. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion*, p. 145.

⁶ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), editado em 1993 por H.-H. Gander.

é abandonada, mesmo se a referência a certos textos religiosos, particularmente os do Novo Testamento, é mantida, o que conduz a declarações como “a religiosidade cristã vive a temporalidade como tal”. No fim da década de 1910, Heidegger realiza um duplo abandono: primeiramente, do sistema católico, a fim de adquirir a liberdade de reflexão sobre o fenômeno religioso originário (mística medieval); em segundo lugar, deste último, com o objetivo de pensar pura e simplesmente o fenômeno originário (a vida fática), mesmo se a religião permanece o lugar privilegiado deste último. Quando Heidegger fala em “experiência da vida fática”, o que é indicado pela expressão “fática” não deve ser entendido como *real* no sentido de uma “coisa real”, tampouco deve ser tomado como algo que é causalmente determinado ou interpretado por pressupostos epistemológicos, mas sim como algo que diz respeito àquilo que é *histórico*. O aprofundamento do conceito de facticidade coincide com o retorno à tradição metafísica do pensamento (“voltar atrás”, *rückläufig*), com a explicitação do movimento originário do pensamento histórico, o qual traz já em si um afastamento dele mesmo. Heidegger questionará, portanto, toda a abordagem tradicional da filosofia (especialmente em seu contexto histórico com o *retorno à origem* empreendido pela filosofia neo-escolástica e pela filosofia científica dos neo-kantianos) afirmando que tais filosofias são determinadas fundamentalmente por uma *tradição* (isto é, por uma filosofia historicamente dada na tradição) e não por um retorno originário às coisas interrogadas. Diante da situação da filosofia em sua época, Heidegger se norteará pela seguinte preocupação: como se vive a realidade antes mesmo de se organizá-la em uma postura epistemológica, valorativa ou de concepção de mundo? Heidegger examinará a postura fundamental do vivenciar (*die Urhaltung*), dando um *passo atrás* na abordagem de Husserl que falou apenas de *vivência* (*Erlebnis*) sempre já orientada por uma consciência⁷. A característica deste aprofundamento consiste fundamentalmente no fato de que o ponto de partida de toda pesquisa

⁷ “O vivenciar [*das Er-leben*] não passa diante de mim, como uma coisa que eu coloco como objeto, mas eu mesmo me apropriio [*ich selbst er-eigne es mir*], e ele acontece conforme a sua essência [*es ereignetsich seinem Wesen nach*]. E se compreendo olhando para isto, então eu o compreendo, não como processo, como coisa, objeto [*Vor-gang, als Sache, Objekt*], mas como algo totalmente novo, um evento [*ein Ereignis*]”. E ainda comenta Heidegger: “Evento [*Er-ignis*] não significa que eu me apropriio da vivência a partir do exterior ou a partir de qualquer ponto; externo e interno [*ausßen und innen*] tem aqui assim pouco sentido como físico e psíquico [*physisch und psychisch*]. As vivências são eventos [*die Er-lebnisse sind Er-eignisse*] enquanto elas vivem do que lhes é próprio [*aus dem Eigenen*] e é somente assim que vive a vida”. M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie*

sobre a vida é a apreendida em sua originalidade: o da destruição crítico-fenomenológica. Esta “não é um aspecto secundário, mas antes pertence necessariamente à fenomenologia”⁸. Portanto, o aprofundamento sempre se faz a partir da “experiência fática da vida” enquanto mobilidade própria da existência. A pesquisa desta dupla tendência, *Destruktion*, constitui o método da leitura de toda tradição filosófica. Em uma menor medida, ele procede a uma “destruição” da escolástica, cujo sentido consiste em uma apropriação crítica e transformadora dos conceitos, problemas e procedimentos da filosofia tradicional.

2. A emancipação da filosofia de Aristóteles das interpretações escolásticas como quadro da “destruktion” da filosofia medieval

Tratando-se de “destruir” o que se chama comumente “aristotelismo cristão” em sua versão medieval, especialmente o de Tomás de Aquino e o tomista, convém apresentar brevemente a dicotomia pela qual Heidegger tematiza o estatuto modal do discurso sobre o originário⁹. A modalidade que garante o discurso originário não está imediatamente dada; é preciso conquistar este ponto de vista; por isso, há dois tipos de perspectivas: as autênticas e as inautênticas. As primeiras constituem a modalidade específica do discurso filosófico. Em outras palavras: toda tradição filosófica, na medida em que traz em si mesma o movimento fático, deve ser interpretada ao mesmo tempo em seu elemento próprio e autêntico, que é o da *doação originária*, e em seu movimento de *queda*. O discurso filosófico se funda na modalidade autêntica da vida mesma. Em consequência, a modalidade do discurso supõe uma transformação existencial.

*Natorp Bericht: interpretações fenomenológicas de Aristóteles.
Indicação da situação hermenêutica (1922)*

O *Natorp Bericht* diz: “A idéia de facticidade implica que é somente a facticidade particular – no sentido originário do termo: a facticidade própria

und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Band 56/57, Frankfurt a.M., 1987, p. 75.

⁸ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920-1921), in: *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Band 60, Frankfurt a.M., 1995, p. 186.

⁹ Cf. sobretudo J. A. ESCUDERO, “El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, *Logos Anales del Seminario de Metafísica* 3 (2001) 179-221.

-aquela que é própria e particular a uma época e a uma geração que é o objeto autêntico da investigação-. Em razão de sua inclinação à queda, a vida fática *vive* o mais frequentemente no inautêntico, isto é, naquilo que é transmitido e recebido, naquilo que lhe é imposto e ela faz sua mediocrementemente". Segundo Jesús Adrian Escudero¹⁰, o *Natorp Bericht* apresenta uma primeira solução ao dilema presente nas lições do semestre de inverno de 1921-1922: a difícil relação entre filosofia e vida. Em outras palavras, a questão de como salvar o abismo existente entre os valores ideais do neokantismo e a historicidade concreta da vida tratada na hermenêutica de Dilthey. Qual é o resultado? A formulação metodológica de uma hermenêutica fenomenológica que, pela primeira vez, expõe o duplo programa de uma destruição da história da metafísica e de uma ontologia fundamental.

A vida fática - autenticidade - decisão

De um lado, o objeto fenomenológico é a vida fática enquanto interrogada por seu ser. Seu traço ontológico primordial se expressa na capacidade de preocupar-se com o seu ser, inclusive quando suspende essa possibilidade. A filosofia conduz uma explicação categorial que indica formalmente como a vida se compreende reflexivamente a si mesma. Nesta indicação da situação hermenêutica não se persegue uma exposição exaustiva das estruturas fundamentais da facticidade; simplesmente se enumera um conjunto de elementos constitutivos dos quais é preciso ter uma noção prévia. Os termos *zoē* e *vida* encarnam um fenômeno central para as interpretações gregas, vetero e neotestamentárias da existência humana. Antes de rejeitar a palavra "vida" por sua plurivocidade, a filosofia deve despojar-se do manto conceitual da antropologia teológica. Como? No contexto de uma destruição fenomenológica que ponha a descoberto as estruturas ontológicas e lógicas centrais do fenômeno vida. Qual é seu traço ontológico fundamental? Sem dúvida, o cuidado: "o sentido fundamental da mobilidade da vida é o cuidado". E como entender esse cuidado? Basicamente como a capacidade de desenvolver-se prática e familiarmente com o mundo em três direções: o mundo subjetivo de minhas vivências (*Selbstwelt*), o mundo social compartilhado com os outros (*Mitwelt*) e o mundo objetivo das coisas (*Umwelt*). Esta familiaridade que os outros as a coisas sempre se nos manifestam como significando isto ou aquilo, porque o mundo está revestido do caráter de

¹⁰ Cf. J. A. ESCUDERO, "El joven Heidegger", pp. 183-189.

significatividade. A vida fática opera na moldura específica desse estado de compreensão prévia que lhe é transmitido por seu inerente ser-no-mundo. Quem quer compreender a si mesmo, há de clarificar-se sobre a situação na qual se encontra. A ação do cuidado não é um processo independente do mundo existente, uma vez que “o mundo sempre está aí em e para a vida”.

A queda - inautenticidade - sem capacidade de decidir

“De outro lado, quando se dá o caso de certa inclinação a cair totalmente absorvido pelo mundo. Este fenômeno de absorção, quando não cancelamento da capacidade de decisão, expressa uma tendência básica da vida a afastar-se de si mesma e a girar em torno do mundo em um movimento de decadência e queda que provoca a ruína existencial. Esta queda encarna um modo intencional da facticidade, isto é, uma possibilidade inerente à existência. Mas a vida humana que assim vive, não tem consciência de que se desmorona. É a filosofia que pela primeira vez abre os olhos ante esta situação. O desmoronamento e esta vertiginosa aceleração até o colapso se manifestam sob as quatro modalidades de tentação [*Versuchung*], da tranquilidade [*Beruhigung*], da alienação [*Ertfremdung*] e da aniquilação [*Vernichtung*]. A tentação consiste em simplificar as coisas e torná-las fáceis. Uma vez situadas corretamente, a vida se tranqüiliza ante a ausência de perturbações. Entretanto, esta queda ruïnante até o nada, alimentada pela tentação, provoca a alienação, uma vez que a gradual imersão anônima no mundo limita cada vez mais as possibilidades de uma escolha própria e prefigura heteronomamente o âmbito de expectativas vitais, até o ponto de anular a capacidade de deliberar e decidir a própria da existência humana. A vida fática, portanto, discorre pelos meandros de um duplo movimento de queda e reapropriação. A filosofia deve precisamente estar a serviço desta autointerpretação de nossa facticidade e colocar-nos ante esta possibilidade de reapropriação”.

A investigação sobre o “próprio” da época medieval –sobre a mística– sendo abandonada desde 1919, ao menos no ensino oficial de Heidegger, é, antes de tudo, sua faceta decaída e, portanto, inautêntica –a Escolástica– que ocupa a atenção do filósofo. Esta dissociação da mística e da escolástica, sob o aspecto do estudo do fenômeno do pensamento medieval, pode suscitar

algumas objeções. Estas podem ser formuladas tanto em função das características próprias à época da Idade Média quanto em relativamente ao próprio conceito da facticidade heideggeriana, que exige analisar uma tradição simultaneamente em seu elemento autêntico e em sua queda. Nesta época, Heidegger concebe a filosofia escolástica sob um ângulo particular: a partir de seu interlocutor principal que é Aristóteles, do qual considera o pensamento como a chave da metafísica ocidental em seu conjunto, como não cessa de sugerir-lo no *Natorp Bericht*. É, portanto, a “destruição” de Aristóteles que é o objeto essencial da investigação heideggeriana. Na interpretação da filosofia de Aristóteles, Heidegger encontra sua facticidade própria, a compreensão do ser como movimento e como vida, em seu caráter temporal e como o Estagirita revela sua queda, a explicação da *ousia* como presença constante e da *zoē* como *sophia* imutável. A filosofia escolástica é tratada por Heidegger exclusivamente como um agravamento da queda aristotélica. A idéia escolástica do homem, não obstante seu enraizamento no “*Dasein* vivo”, que permanece não pensado pelos medievais, “encontra seu fundamento na ‘Física’, na ‘Psicologia’, na ‘Ética’ e na ‘Ontologia’ aristotélicas”. Assim a escolástica se erige em um sistema, como evidencia o “edifício doutrinal” de um Tomás de Aquino, o que é contrário à filosofia fática e autêntica, ainda presente em Aristóteles. É verdade que, considerando que mesmo em uma filosofia inautêntica um elemento autêntico sempre se mantém, podemos entrever no pensamento escolástico traços vivos de sua origem fática. Assim, por exemplo, o conceito de mundo de Tomás de Aquino, ainda que seja globalmente esclerosado em uma concepção de “totalidade do criado”, de “*universitas creaturarum*”, traz ainda uma significação de “*saeculum*”, a dos “pensamentos do século”, de um estado dinâmico do conjunto, o que reenvia, através de S. Agostinho, aos escritos joaninos e paulinos e, portanto, à facticidade própria do pensamento cristão. No curso de 1923, *Ontologia (Hermeneutik der Faktizität)*, Heidegger designa ainda em S. Tomás de Aquino uma possibilidade de interpretar o “*si*” do homem em termos de facticidade. A idéia das análises da filosofia medieval que permitiriam detectar as “experiências filosóficas fundamentais que a motivam”, é sugerida também no *Natorp Bericht*.

Entretanto, em nenhuma parte Heidegger realiza este gênero de análises que revelariam um lado “positivo” do pensamento medieval e o movimento “autêntico” de seu filosofar. O ensinamento de Heidegger a propósito dos medievais se resume o mais frequentemente na idéia segundo a qual a escolástica não seria senão uma longa etapa de “incubação” da filosofia moderna. Ora, esta última “se move em grande parte de maneira imprópria em uma concei-

tualidade grega”. A escolástica seria, portanto, uma apropriação “imprópria” do pensamento de Aristóteles que teria ocultado definitivamente sua verdade autêntica. É a escolástica que elaborou o conceito de verdade como *adaequatio* e o de *logos* como “juízo válido”, ausentes em Aristóteles, mas determinantes para a filosofia moderna¹¹. O sentido do ser que perde sua força fática e originária “já para o próprio Aristóteles sob o peso da ontologia elaborada, [...] declina ao longo do desenvolvimento ulterior da investigação ontológica”, isto é, durante o período medieval, “na mediocridade indeterminada da significação da realidade, de efetividade”. A escolástica se constitui a partir do aristotelismo decaído e, como por um movimento de ricochete, reelabora, por sua vez, a filosofia de Aristóteles em categorias grosseiras, impróprias ao pensador grego, transmitindo-as a seus herdeiros modernos. A “teologia cristã, a ‘especulação’ filosófica que suporta sua influência, bem como a antropologia que a acompanha em contextos deste gênero, se expressam em categorias de empréstimo, estranhas ao seu próprio campo ontológico”. Nos anos 20, Heidegger interpreta a escolástica exclusivamente a partir de um quadro preciso, a saber: o da emancipação do pensamento de Aristóteles em relação às interpretações escolásticas e neo-escolásticas. As coisas do mundo possuem uma natureza estável e autônoma, Deus as cria dando-lhes o existir em ato, etc.

Segundo Jean Greisch, “Heidegger tinha consciência do perigo latente” desta metafísica (aristotélica do ser, fortemente teórica e naturalista), cuja atitude citada no curso “Os fundamentos filosóficos da mística medieval” “parecia condenar a uma espécie de cegueira fenomenológica diante da especificidade das vivências da consciência religiosa, cegueira que encontra sua expressão na escolástica medieval que suscitava justamente a reação da mística medieval”¹². Em linguagem heideggeriana, isto significa simplesmente que tudo nesta metafísica naturalista concorre para impor o primado do teórico, sem mesmo entrever a existência do pré-teórico. O naturalismo escolástico é, portanto, aos olhos de Heidegger o exemplo típico de uma “consciência ingênua” que “oculta a problemática autêntica”. Consequente-

¹¹ Na verdade, em sua luta contra o psicologismo em 1912-1913, Heidegger já esboça este conceito escolástico da verdade expressando-o sob categorias neo-kantianas: “o antigo conceito da verdade *adaequatio rei et intellectus* pode ser elevado ao nível da pura lógica quando *res* é compreendido como objeto, *intellectus* como conteúdo da significação determinante”. M. HEIDEGGER, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, Freiburg a.B., 1914, p. 99.

¹² J. GREISCH, *Le buisson de vie et les lumières de La raison. L’invention de la philosophie de la religion* 3, Paris, Cerf, 2004, p. 534.

mente, “a imediatividade da vida religiosa” é ameaçada. Falar de imediatividade da vida religiosa implica interrogar-se sobre o mundo de doação dos fenômenos religiosos. Do ponto de vista nodal da doação, o mundo religioso reencontra o “eu histórico”, e, segundo Heidegger, a “predominância [do] teórico” na “totalidade o mundo medieval cristão da experiência vivida” falhou em fazer desaparecer o ecletismo na profundidade da vida religiosa.

Observemos, por fim, que é neste quadro da emancipação do pensamento aristotélico no contexto da escolástica medieval que Heidegger extrai uma nova idéia do conceito de *intencionalidade*, o qual prescinde da relação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido. Heidegger não ignora que Husserl retomou o conceito de intencionalidade do neo-escolástico Franz Brentano, o qual herdara, por sua vez, dos pensadores medievais. Entretanto, Heidegger jamais analisa este conceito confrontando-o diretamente com o pensamento medieval. Depois dos estudos de S. Breton¹³, de A. Muralt¹⁴ e de D. Perler¹⁵ não é mais possível sustentar que “a escolástica ignora a doutrina da intencionalidade”, como afirmou sumariamente Heidegger no curso de 1927 sobre *Os Problemas fundamentais da fenomenologia*, onde os §§ 10-12 são consagrados à ontologia medieval. Na verdade Heidegger, mesmo recorrendo ao esquema da intencionalidade husserliana para poder explicar satisfatoriamente a mútua co-pertença de mundo e vida, mostra, porém, um distanciamento gradual na medida em que Husserl reduz o “referir-se a”, o “dirigir-se a” da consciência a um padrão meramente cognoscitivo, o que faz desaparecer a possibilidade de dar testemunho da relação eminentemente prática e dinâmica que se estabelece entre vida fática e o mundo; a consciência de si plasma uma relação imediata entre as vivências e a vida.; a vida é intencionalidade pura.

Enfim, a escolástica não poderá jamais em Heidegger desvencilhar-se do estatuto efêmero de “mediador” entre a Antiguidade e a filosofia moderna.

3. A filosofia escolástica como figura de interpretação do ser enquanto presença constante

Interpretada nesta perspectiva, a filosofia escolástica apresenta-se como uma figura da compreensão do ser enquanto presença-subsistente em seu ca-

¹³ S. BRETON, “Études phénoménologiques. Conscience et intentionalité selon saint Thomas et Brentano”, *Archives de philosophie* 19 (1955) 63-87.

¹⁴ Cf. A. MURALT, *La métaphysique du phénomène*, Paris, Vrin, 2005.

¹⁵ D. PERLER, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2004.

ráter temporal de presença constante. A primazia da *sophia* sobre a *phronēsis*, que Aristóteles afirma no momento da decadência de sua filosofia, torna-se uma base da reflexão nos escolásticos. A atitude *teórica* que procura a luz da razão, compreendia como ideal da luz dos olhos, do “prazer de ver”, tematizada por Agostinho como *fruitio Dei*, é a atitude em torno da qual os medievais teriam organizado seu pensamento em detrimento de todo outro modo de vida, tal como uma vida efetiva em particular. Os fenômenos afetivos e os sentimentos serão objetos de estudo simplesmente enquanto fenômenos psíquicos para formar quase sempre, ao lado da representação e da vontade, uma terceira classe de fenômenos acompanhadores. Portanto, a interpretação dos fenômenos afetivos segundo princípios ontológicos não teria progredido desde Aristóteles. Esta atitude só reforçaria um outro momento de decadência da filosofia aristotélica, o da eliminação do movimento no ser. O ideal da contemplação seria imóvel. Todo o movimento seria afastado, por definição, do ideal investigado. A oposição entre a eternidade e o tempo é assim estabelecida como oposição entre o perfeito e o imperfeito, entre a presença constante, *nunc stans*, e o movimento instável, *nunc fluens*. O ser perfeito é a presença constante existente sob espécie da divindade; por essa razão, o eixo das investigações dos escolásticos é a figura de Deus imutável que é a fonte de todo gozo verdadeiro: *summum bonum*. Aqui, a divindade, enquanto *bonum*, entra em um sistema de valores organizado pela razão e pode ser comparado enquanto *summum* a uma outra coisa, como se eles tivessem uma medida comum. O ser das coisas é perfeito, isto é, bom, na medida em que se aproxima da imutabilidade do ser divino: o ser é a presença constante, o que pode ser-constantemente-sob-os-olhos; por isso, a filosofia dos escolásticos tinha os olhos velados face ao fenômeno originário do tempo. Segundo Heidegger, o fenômeno da facticidade está ausente desde que remetamos o tempo, a inquietude original da alma, a uma entidade imutável, tranqüila que seria sensato obter para a alma o repouso e a fruição. Esta fruição, *fruitio Dei*, o repouso no *Summum bonum*, equivale à supressão da angústia fática, da vida fática como tal. A ideia de fruição parece irremediavelmente ligada a uma atitude de tipo teórico que considera a vida como uma totalidade “simplesmente presente”. A vida está privada daquela constitutiva motilidade e inquietude que são as características da facticidade: os ideais gregos de repouso e de autarquia penetram no interior da experiência cristã. Assim, em referência à eternidade, é o fenômeno do próprio tempo que é omitido.

Heidegger vê a razão desta compreensão escolástica do ser, já esboçada por Aristóteles, na incapacidade de remontar para além das causas do ser

dos entes, causas que *são*, por sua vez, *como são* entes. Ora, para apreender a “causa” do que *é*, faz-se necessário remontar para além do *modo de ser* dos entes. É precisamente esta superação que Aristóteles abandonou no meio do caminho. Sua ciência do ser nada mais era do que a ciência dos entes. Ela está repleta de contradições na medida em que as causas [do ser do ente] são sempre tomadas como do ente. O ser é assim reduzido ao ente; assim acontece em Aristóteles e com maior razão na Escolástica.

4. Qual é a escolástica que Heidegger conheceu?

Exatamente como todo estudante de teologia católica do início do século XX, Heidegger teve como base de toda sua formação intelectual a filosofia escolástica. Os manuais da época, como o do professor de Dogma da Universidade de Freiburg, Carl Braig (*Sobre o Ser. Compêndio de ontologia*), introduziam nos autores e nos conceitos básicos da escolástica. A obra de C. Braig causou uma certa impressão no jovem Heidegger, mas foram sobretudo as longas citações de “passagens de Aristóteles, de S. Tomás de Aquino e de Suarez” que formaram sua visão da escolástica. Ao interesse de Heidegger de tornar-se um filósofo da matemática após interromper os seus estudos de Teologia em 1911 contrapõe-se na mesma época a possibilidade de uma carreira como filósofo neo-escolástico católico. A propósito bem observou John Van Buren: “Heidegger queria desenvolver um novo tipo de neo-escolástica, uma neo-neo-escolástica, que reviveria a sabedoria antiga da escolástica e mística medieval com a ajuda do pensamento cristão moderno, da fenomenologia e do neokantismo”¹⁶.

Entretanto, Heidegger encontrava-se mergulhado ao mesmo tempo por seu meio no culto de um pensamento onde aquele que dava o tom era Duns Scoto e não Tomás de Aquino. Tomás de Aquino, Duns Scoto, Francisco Suárez: esses nomes representam, neste período de formação do jovem Heidegger, toda a escolástica, mas com uma certa hierarquia. Se Duns Scoto era colocado na dianteira, o universo metafísico de Tomás de Aquino era lido mediante a interpretação de F. Suárez. Nas *Disputationes Metaphysicae* (1597), F. Suarez inventa o que se convencionou denominar de “sistema da metafísica”, a saber: a metafísica, enquanto corpo organizado de saber, deixa de ser um comentário dos livros da *Metafísica* de Aristóteles e é exposta na forma rigorosa de um

¹⁶ J. VAN BUREN, *The Young Heidegger. Rumour of the Hidden King*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1994, p. 53.

sistema. Nesta invenção suareziana emerge inequivocamente “um progressivo afastar-se do mundo intelectual da Idade Média e conseqüente aproximação das terras modernas do pensamento filosófico”¹⁷. É esta ótica de leitura que permanecerá sempre a abordagem de Heidegger quando ele apresenta globalmente o pensamento escolástico. Assim nos §§ 10-12 de seu célebre curso de 1927 intitulado *Os Problemas fundamentais da fenomenologia*, onde Heidegger fornece sua interpretação magistral da ontologia medieval, ele não hesita em apresentar o pensamento de F. Suárez como o cume da escolástica, isto é, como aquilo para o qual tende naturalmente o pensamento “subjetivo” (esquecimento do ser) do *Dasein* em ato no pensamento de Tomás de Aquino, passando por Duns Scoto. Esta subordinação de S. Tomás de Aquino a F. Suárez foi herdada por Heidegger da tradição tomista que começou no século XVI e que era ainda dominante entre os discípulos de S. Tomás de Aquino no século XX.

O jovem Heidegger, mas também o Heidegger de sempre, foi prisioneiro do projeto suareziano da metafísica que eclipsava a metafísica de Tomás de Aquino do *ato de existir (esse)*, fundamento, segundo o Aquinate, da estrutura analógica da noção de *ser*. Um dos exemplos mais impressionantes deste aprisionamento é o seguinte: para Heidegger, o Deus da escolástica, de Tomás de Aquino, é a “causa sui”¹⁸. Ora, como mostrou Jean-Luc Marion em seu artigo *Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie*, tanto o vocábulo de *causa sui* quanto a concepção de Deus aí pressuposta são estranhos ao pensamento de S. Tomás de Aquino e aparecem justamente com a reflexão de F. Suárez¹⁹. Em outras palavras: “o modelo onto-teológico que situa a Deus como o *sumo* na escala dos entes (*summum ens* ou *causa sui*) e estabelece uma distinção sistemática entre a *Metaphysica generalis* ou Ontologia e as diversas *Metaphysicae speciales* entre as quais a *Theologia naturalis* ou *Theodicea*, é uma criação típica da metafísica pós-suaréziana e não pode ser indevidamente estendido a toda a história da metafísica ocidental”²⁰. No contexto de uma leitura crítica das obras do Aquinate, é impossível, portanto, inserir a filosofia de Tomás de Aquino na onto-teo-logia heideggeriana. Esta possibilidade só seria viável através das interpretações de Tomás Caetano ou de F. Sua-

¹⁷ H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia*, III: Filosofia e Cultura, São Paulo, Loyola, 2002, p. 358.

¹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 35-73.

¹⁹ Cf. J.-L. MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, *Revue Thomiste* 95 (1995) 31-66.

²⁰ H. C. LIMA VAZ, *Filosofia e Cultura*, p. 359.

rez²¹ sobre a metafísica de Tomás de Aquino, as quais determinaram uma tradição durante quase quatro séculos que veiculava lacunas inadmissíveis sobre o pensamento do Aquinate . Enfim, se hoje a onto-teo-logia assinou seu ato de morte como conceito²², ela, porém, não confessou ainda seu fim como “prisma” – isto é, como “filtro” que clarifica com uma “nova luz” o “espectro” do conjunto do pensamento²³.

Jorge Augusto DA SILVA SANTOS

²¹ Cf. sobretudo a obra magistral de J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Paris, PUF,1990.

²² Cf. J. F. COURTINE, *Inventio analogie. Métaphysique et ontothéologie*, Paris,Vrin, 2005, pp. 11-99.

²³ Cf. J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF,1986, pp. 6-7 (imagem do “prisma”).