

**HEIDEGGER E A CRÍTICA DA RAZÃO:
PRIMEIRA PARTE: PROLEGÔMENOS À CRÍTICA TEO-LÓGICA
DA RAZÃO**

**(Heidegger's criticism of reason:
First part: prolegomena of the theo-logical criticism of reason)**

*Carlos Roberto Drawin**

Resumo: O presente texto é uma introdução à crítica heideggeriana da razão. O seu objetivo é ressaltar que o papel da religião na formação de Heidegger – seja através do seu catolicismo juvenil, seja em seu posterior encontro com o luteranismo – não se restringe a um interesse meramente biográfico, mas possui verdadeiro alcance filosófico. A crítica ao racionalismo moderno, alimentada pelo contexto católico da polêmica contra o modernismo, convergiu com a assimilação da fenomenologia husserliana em seu ânimo anti-empirista. Desse modo, longe de aproximar o filósofo do irracionalismo que se difundia dentre as “filosofias da vida”, o motivo teológico se mostrou como “gerador de razão”, isto é, não só como um elemento de distanciamento crítico com relação à primazia da epistemologia, que arrastaria a filosofia inexoravelmente aos impasses do “psicologismo”, mas tam-

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Fafich/UFMG. Artigo submetido a avaliação no dia 14/04/2010 e aprovado para publicação no dia 26/06/2010.

bém de comprometimento com o sentido ontológico inerente à própria razão.¹

Palavras-chave: Heidegger, razão, religião, teologia, crítica, psicologismo

Abstract: This article is an introduction to Heidegger's criticism of reason. It aims at highlighting that the role religion played in Heidegger's formation – either through his early Catholicism, or through his posterior encounter with Lutheranism – was not merely of biographical interest, but had true philosophical significance. The criticism of modern rationalism, fed by the Catholic polemic against modernism, converged with the assimilation of Husserlian phenomenology and its anti-empiristic perspective. Therefore, far from bringing the philosopher close to the irrationality that prevailed among the “philosophies of life”, the theological motive functioned as a “generator of reason”. It was not only an element of critical distancing from the primacy of epistemology that would inexorably draw philosophy towards the impasse of psychologism, but also a commitment to the ontological meaning, inherent to reason itself.

Keywords: Heidegger, reason, religion, theology, criticism, psychologism.

I

É inegável que a presença de Heidegger marcou profunda e extensamente o pensamento filosófico contemporâneo em amplos domínios culturais e linguísticos. Ainda em sua época de jovem professor de filosofia ele teria sido na Alemanha, segundo o conhecido testemunho de Hannah Arendt, “o rei secreto no reino do pensar” e o tempo não desmentiu este reconhecimento precoce, pois como assinala Gadamer, ele pode ser considerado como o mais recente clássico da tradição filosófica.²

¹ Este artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre a problemática da crítica da razão no jovem Heidegger. Com o termo “prolegômenos” indicamos o seu caráter introdutório e assinalamos o seu desdobramento posterior numa análise mais detida de alguns textos heideggerianos do primeiro período de Freiburg e, sobretudo, de “*Fenomenologia da vida religiosa*” (GA, 60). Desse modo, julgamos conveniente tecer algumas considerações prévias e genéricas sobre o pensamento de Heidegger nos dois primeiros tópicos desse artigo, uma vez que o filósofo alemão, em que pese a complexidade e sutileza de seu pensamento, tornou-se amplamente conhecido na mídia por seu comprometimento político com o nazismo.

² Cf. O prefácio da monumental obra de Emilio Brito sobre pensamento heideggeriano do sagrado. Cf. BRITO, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Louvain: Leuven University Press, 1999. p. 1-2.

Mais de trinta anos após a sua morte Heidegger não foi, como tantos outros filósofos que alcançaram a celebridade e a fama midiática, relegado ao ostracismo, mas como foi tantas vezes enfatizado quando da celebração do centenário de seu nascimento, ele se revelou como um pensador vivo, provocante e polêmico justamente por propor questões decisivas e que ainda são as nossas, uma vez que interrogam a origem, a essência e o destino da civilização ocidental. Desse modo o seu pensamento, em meio às vicissitudes políticas e ideológicas nas quais ele se envolveu, não se fechou em si mesmo e não se conformou com a erudição acadêmica mas, fiel à inquietação que jamais cessou de o instigar, inseriu-se numa autêntica e fecunda “história efetiva” (*Wirkungsgeschichte*) que nos impõe, como uma das tarefas imprescindíveis da filosofia contemporânea, a retomada, como diálogo e confronto, dos caminhos por ele percorridos.³

Ora, dentre os filósofos que sofreram a sua influência e que influenciaram a vida cultural recente, alguns se tornaram os mais acerbos críticos da modernidade. Se nós podemos definir a modernidade como sendo, em princípio, a época que atribuiu à racionalidade científica um estatuto privilegiado e a transformou em paradigma de todo conhecimento, então não é irrelevante buscar elucidar o significado originário da relação do pensador alemão com a problemática da razão moderna. Mesmo porque se difundiu largamente não só a ideia de uma inimizade visceral entre Heidegger e o mundo da tecnociência como também tem sido enfatizado o gosto do filósofo por uma linguagem obscura e avessa ao rigor e exigência de clareza da linguagem científica. Esse tipo de diagnóstico foi consagrado na análise sumária e cáustica feita por Rudolf Carnap do que seriam as pseudoproposições contidas em “*Que é metafísica?*” – a aula inaugural da Universidade de Freiburg ministrada em 24 de julho de 1929 – e que, segundo ele, seriam típicas “*daquela teoria metafísica que, no presente, exerce a influência mais forte na Alemanha*”. Frases como “*nós postulamos: o nada é mais originário do que o não e a negação (...) a angústia revela o nada (...) o próprio nada nadifica*” seriam, para Carnap, insensatas porque construídas a partir do termo “nada” tomado como substantivo, o que as

³ A diversidade e riqueza da presença de Heidegger no pensamento contemporâneo ultrapassa o âmbito bem conhecido de sua recepção francesa. Ver JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*. I: Récit. Paris: Albin Michel, 2001. p. 7-23. O heideggerianismo francês pode causar, como observa Janicaud, alguma perplexidade no além-mar ou, até mesmo, do outro lado do Reno. Mas a força do seu pensamento é reconhecida, mesmo no mundo anglo-saxônico, como sendo universal, ver GUIGNON, Charles. “Introduction”. In: IDEM (Dir.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. E também: MACANN, Christopher. “Introduction”. In: IDEM. (Ed.). *Martin Heidegger. Critical assessments*. London and New York: Routledge, 1992. p. 1-15.

tornariam logicamente incorretas e, portanto, inteiramente carentes de sentido.⁴

Para muitos outros críticos a hostilidade de Heidegger em relação à ciência seria, não obstante, apenas um dos lados de seu obscurantismo. O outro lado, e talvez o mais grave, seria a sua rejeição do próprio projeto global da modernidade como época que erigiu o pensamento crítico como instância normativa de avaliação da cultura e de orientação do processo histórico. A ênfase unilateral na racionalidade científica talvez pudesse ser ainda considerada como uma patologia, como uma lamentável distorção da modernização social, mas a consolidação do pensamento crítico seria uma conquista irreversível que estaria enraizada no próprio âmago da modernidade. Este seria, portanto, o verdadeiro alvo do pensador alemão que com sua linguagem abstrusa, tortuosamente alusiva e carregada de sentidos ocultos e de verdades enigmáticas teria se convertido na autoridade suprema do pensamento reacionário. Assim, num conhecido ensaio polêmico, Theodor Adorno, com sua habitual ironia e perspicácia, atacou de modo implacável o que ele designou como sendo o “*jargão da autenticidade*”, uma sub-linguagem que apareceria travestida de supra-linguagem e cujo segredo não seria outro senão que “*o atraso histórico é transformado... em sentimento trágico do destino... em algo superior... na silenciosa identificação do arcaico com o autêntico*”. Adorno analisando a linguagem poética do pequeno volume de aforismos “*Da experiência do pensar*” e o estilo quase oracular da “*Carta sobre o humanismo*” procura mostrar que há, sob a solenidade das frases, o elogio do arcaico em nome da renovação do pensamento, ou seja, a pretensa profundidade não conteria senão a trivialidade filosófica de recusar na atividade intelectual o sentido crítico que a define e a especifica e que seria interpretado distorcidamente como sendo o perigo da razão ilustrada. Para o filósofo frankfurtiano o horror ao conceito e ao argumento seria apenas a outra face da nostalgia teológica.⁵

⁴ Cf. CARNAP, Rudolf. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. In: AYER, Alfred J.. *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 66-87, esp. p. 75-79. Aqui nos interessa apenas o testemunho de Carnap e não a avaliação de sua crítica em relação às posições de Heidegger. Não obstante, a célebre aula inaugural de 1929 – “O que é a metafísica?” – questiona a soberania da lógica na investigação metafísica, pois a experiência do nada que a constitui é originária e antecede à “negação como operação do entendimento”. Mais tarde, numa perspectiva analítica e linguística, Tugendhat reconstrói a concepção heideggeriana da relação entre “o nada” e “a negação” como ponto essencial para a compreensão da diferença ontológica. Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación*. Uma interpretação lingüístico-analítica. Méx.: FCE, 1993. p. 129-151. Ver: SALANSKIS, Jean-Michel. “Heidegger et la logique”. In: JOLLIVET, Servanne et ROMANO, Claude (Ed.). *Heidegger en dialogue 1912-1930*. Rencontres, affinités, confrontations. Paris: J. Vrin, 2009. p 188-201.

⁵ Cf. ADORNO, Theodor W. *La ideología como lenguaje*. O jargão da autenticidade. Madrid: Taurus, 1982. p. 42 ss. Aqui também nos interessa apenas o testemunho de

Ao nos referirmos às críticas de Carnap e de Adorno ao pensamento heideggeriano não pretendemos examinar a sua pertinência ou impropriedade, mas tão-somente evidenciar, recorrendo a autores claramente antagonísticos em sua concepção do que deve ser a filosofia e sua missão teórica e cultural, o mal-estar suscitado pela filosofia heideggeriana. Pois, afinal de contas, contra ele há sempre de pesar não só a acusação de seu desastroso engajamento político, mas também a suspeita de seu comprometimento filosófico com o mais recalcitrante conservadorismo e que uma de suas mais claras manifestações consistiria justamente nesta rejeição *ad limine* do conjunto da razão moderna, livre e secular, tanto em seu estrito significado epistemológico, quanto em seu alcance ético e político.

Não obstante, o mal-estar suscitado pelo pensamento heideggeriano não pode ser remediado facilmente, seja com a tentativa de exaltar o filósofo alemão, eximindo-o de toda responsabilidade histórica, seja execrando a sua filosofia como doutrina reacionária que deve ser lançada na vala comum das dos grandes enganos do século passado. Os descaminhos ideológicos de Heidegger são bem conhecidos e não merecem a complacência do esquecimento, mas talvez fosse melhor, acolhendo o ensinamento psicanalítico, não visar apenas desconhecer e tentar eliminar o sintoma senão antes investigar o conflito que nele se manifesta e, ao mesmo tempo, se oculta. Assim, em que pese o escândalo e o horror da adesão ao nazismo – independente de a considerarmos como fruto da ingenuidade do cidadão comum ou como opção consciente do filósofo – a obra heideggeriana continua produzindo rejeição e fascínio porque expressa, de alguma forma, contradições fundamentais e irresolvidas que habitam a essência mesma da modernidade. Contradições que não cessam de ser reiteradas e confirmadas nos últimos desdobramentos históricos do destino ocidental. O pensamento do ser não pode ser negligenciado no enfrentamento de nossos impasses históricos, uma vez que a seiva de nossa civilização proveio de suas raízes profundamente mergulhadas em solo grego e os seus desdobramentos e resultados não podem ser radicalmente pensados senão no horizonte de uma investigação ontológica. Ora, foi justamente na perspectiva dessa investigação ontológica que Heidegger desde sempre traçou o caminho do seu pensar e, apesar de seus possíveis equívocos, jamais cedeu em seu compromisso com esse pensar radical que inter-relaciona intimamente o dispositivo tecnocientífico à época moderna e a essência da época moderna a um modo de conceber o ente em sua totalidade. Se o homem, de fato, libertou-se a si mesmo ao desvencilhar-se dos antigos vínculos da tradição e dos prejuízos que tolhiam o seu olhar na visão pré-moderna de mundo, esse processo histórico não pode ser aceito levemente, mas deve ser questionado à luz de seu destino metafísico:

Adorno e não a avaliação crítica dos impasses do seu pessimismo estético em relação à dialética da modernidade.

O decisivo não é que o homem tenha se libertado daquilo que o atava anteriormente para encontrar a si mesmo, mas que a própria essência do homem se transforma na medida em que ele se converte em sujeito. Nós devemos realmente compreender esta palavra, *subjectum* como a tradução do grego ὑΠΟΚΕΙΜΕΝΟΝ. Esta palavra designa o que jaz em frente a (*das Vor-Liegende*), que enquanto fundamento (*Grund*) reúne tudo sobre si. Esse significado metafísico do conceito de sujeito não tem, no princípio, nenhuma relação especial com o homem e, ainda menos, com o Eu.

Se, porém, o homem se converte em primeiro e autêntico *subjectum*, isso então significa: que o homem se converte naquele ente sobre o qual se fundamenta todo o ente em sua maneira de ser e em sua verdade. O homem torna-se o centro de referência do ente enquanto tal. Mas isto apenas é possível se a concepção do ente em sua totalidade se modificar.⁶

A modernidade é abordada não no plano dos fenômenos econômicos, psicossociais, políticos e socioculturais que a diferencia de outras épocas, mas é questionada em seu próprio sentido filosófico. É interrogada não simplesmente descrevendo ou avaliando esta ou aquela mudança ocorrida, mas levando a consciência do tempo à sua máxima tensão em relação ao que poderia ser considerado como o que permanecendo no tempo, de certa forma, o constitui e que pode ser designado como sendo a relação originária do Homem com o Ser.

Não pretendemos, por conseguinte, recolocar a questão contingente das vicissitudes biográficas do pensador em sua adesão ambígua ao nazismo e nem mesmo a questão mais substancial e incômoda dos compromissos ideológicos que poderiam estar contidos em seu modo de pensar. O que nos importa, de qualquer modo, é assinalar em que sentido a intenção radical de seu pensamento acerca da essência da modernidade se impõe a nós como uma exigência interrogativa à nossa própria tarefa de pensar. Por isso, em relação a Heidegger e a perplexidade e tensão em que o seu pensamento nos mantém, nós devemos reter o testemunho lúcido e insuspeito de um filósofo que fez da exigência ética a pedra angular de sua filosofia: “duas coisas são certas, é o maior filósofo do século XX e foi nazista”.⁷

⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Die Zeit des Weltbildes”. In: IDEM. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963. p. 81 (Trad. franc. *Chemins qui mènent nulle part*. p. 115). A questão da essência da época moderna (*Wesen der Neuzeit*) pensada em sua relação com a “subjetividade” (*Subjektivität*) está inserida na concepção heideggeriana do conjunto da história do ser a partir da identidade platônica de ser e ideia como “subjetividade” (*Subjektivität*). Sobre isto ver: BARASH, Jeffrey Andrew. *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*. New York: Fordham University Press, 2003. p. 191-254. Esp. nota 83, p. 249.

⁷ A frase, atribuída a Emmanuel Lévinas, foi citada em: DOSSE, François. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 2001. p. 418. Para a relação Ricoeur-Heidegger, p. 418-425. O combate ideológico a Heidegger – considerado como repre-

Desde o alvorecer do século passado uma parte significativa da *intelligentsia* europeia, abrangendo um espectro ideológico bastante diferenciado, se empenhou em diagnosticar o declínio da civilização ocidental. Naquela época, carregada de sentimentos pessimistas e sinistros pressentimentos, proliferaram intensamente termos como “crise”, “indigência”, “degenerescência”, “maldição”, “decadência” e outros semelhantes em obras de crítica cultural que vão se sucedendo no avançar de um século que acabaria por conquistar o privilégio de ser, segundo Hobsbawm, o mais bárbaro dos séculos: desde “*A alma e as formas*” (1911) de Lukács e “*A decadência do ocidente*” (1918) de Spengler, passando por “*Declínio e reconstrução da cultura*” de Albert Schweitzer (1923) e “*O mal estar na cultura*” (1930) de Freud até as conferências, ensaios e esboços de Husserl da década de trinta, que foram recolhidos em “*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*” e a “*Dialética do esclarecimento*” (1947) que Adorno e Horkheimer escreveram ainda no fragor da guerra.

A ampla literatura que expõe essa crítica cultural (Kulturkritik) de inclinação pessimista, não deve ser minimizada como um fenômeno tipicamente centro-europeu, como uma reação exacerbada diante dos impactos de uma modernização tardia que se tornava traumatizante para uma sociedade ainda fortemente tradicional e que se expressava de modo especialmente dramático no meio do pensamento ultraconservador do mandarinato acadêmico alemão.

Afinal, o que estava se configurando era, nas palavras de Georg Simmel, uma verdadeira “tragédia na cultura”. Esta poderia ser definida como o trágico divórcio entre o processo cultural, submetido a uma lógica anônima

sentante “do amargo despertar do individualismo do período imperialista” – encontrou na escrita brilhante e fluente de Lukács a sua realização exemplar, ainda que numa obra, em nossa opinião, bastante equivocada. Cf.: LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo, 1976. p. 397-426. A ampla polêmica acerca da adesão de Heidegger ao nazismo, que foi renovada no outono europeu de 1987, quando da tradução para o francês do “dossiê Farias”, provocou um enorme escândalo intelectual que fez correr rios de tinta. Um de seus lastimáveis desdobramentos consiste na atitude de rejeição do conjunto da obra heideggeriana. Cf.: FARIAS, Victor. *Heidegger e o nazismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1988. Para uma contraposição polêmica e bem argumentada a Farias, ver: LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu*. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990. Livro por nós resenhado em: *Síntese*, v.18, n. 53 (1991): 257-262. Para um levantamento histórico, sóbrio e minucioso, da relação de Heidegger com o nazismo, ver: OTT, Hugo. *Martin Heidegger. El camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza, 1992. Sobre o “escândalo Heidegger” no contexto de uma ampla narração da recepção de seu pensamento na França, ver: JANICAUD, Dominique. *Op. cit.* Esp. p. 347-390. E também: IDEM. *L'ombre de cette pensée*. Heidegger et la question politique. Grenoble: Jérôme Million, 1990.

e compulsiva, e o seu significado humano, isto é, a cultura deixava de ser a força de plasmação do *homo humanus*, a formação histórica (Bildung) capaz de converter o homem à sua própria humanidade. O caráter fetichista que Marx havia atribuído à mercadoria convertia-se num destino que envolvia a totalidade da cultura promovendo, nos termos da linguagem hegeliana, a ameaçadora e crescente separação entre as duas dimensões do espírito que deveriam estar dialeticamente articuladas. Ou seja, tornando-se alheia à pergunta pelo sentido e o fim da existência humana em sua posição ontológica a cultura ocidental moderna deixava-se capturar por uma lógica fetichizada que bloqueava a dialética entre o “espírito subjetivo” e o “espírito objetivo” e cavava um abismo, que não cessava de se aprofundar, entre a experiência concreta da vida e a objetividade crescentemente complexa do sistema social.⁸

Foi esse o clima conturbado, aqui superficialmente evocado, no qual se misturavam a funda melancolia de um mundo que declinava inexoravelmente e as expectativas messiânicas de um mundo que poderia e deveria ser transfigurado, que se revelou como um terreno fecundo para a extraordinária inteligência do jovem Heidegger e para a constituição de seu projeto filosófico. Não é fácil, porém, reencontrar as raízes ocultas e retrazar as ramificações complexas desse projeto que irrompeu de modo fulgurante com a publicação, em 1927, de *Ser e tempo*. Críticas como as de Carnap e de Adorno podem, por seu caráter extrínseco, contribuir para a discussão de tópicos filosóficos específicos ou talvez para o esclarecimento da ressonância social e histórica de sua obra, mas não para a compreensão de sua lógica interna, ou na conhecida expressão de Otto Pöggeler, para o trabalho árduo que é acompanhar o seu intrincado “caminho de pensamento”.

Com a publicação das *Obras Completas* de Heidegger – na forma de uma edição que, embora não preencha os requisitos de uma verdadeira edição crítica, nos é preciosa justamente por orientar-se pela interpretação do autor acerca de sua própria obra (*Ausgabe letzter Hand*) – ficamos sabendo que o longo silêncio do jovem professor assistente de Freiburg e, depois, de Marburg, envolvia um imenso trabalho de apropriação original da tradição filosófica ocidental e aguda atenção para o debate corrente do pensamento de sua época. Na ausência das publicações, a agitação febril de seu “can-

⁸ Cf. SIMMEL, Georg. “Culture and crisis”. In: FRISBY, David and FEATHERSTONE, Mike (Ed). *Simmel on culture*. Selected writings. London: Sage publications, 1997. p. 70-72. Para um extenso e rico estudo de sociologia e história da intelectualidade alemã e centro-européia, ver: VILLEGAS M., Francisco Gil. *Los profetas y el mesías*. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger, em *El Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Ver também: RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães*. A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. São Paulo: Edusp. 2000.

teiro de obras” filosófico mal se deixava entrever, senão para os alunos que assistiam assombrados aos seus cursos.⁹

No entanto, a paisagem que as *Obras Completas* nos descortina não nos torna mais fácil a tarefa de apreender a gênese e a perspectiva de seu pensamento filosófico: a dificuldade intrínseca do tema que deve ser tratado e da linguagem que tateia, no esforço de expressar um pensamento que ainda se busca, a erudição e riqueza das referências filosóficas, o caráter alusivo e tortuoso dos argumentos, tudo parece tornar-se um obstáculo ao nosso desejo de objetividade e clareza.

O objetivo mais abrangente de nossa pesquisa, que foi indicado no título maior deste artigo, consiste na investigação da gênese e do significado da crítica heideggeriana da razão no período que vai da primeira docência em Freiburg até os trabalhos imediatamente posteriores a *Ser e tempo*, em especial, a época do *Kantbuch*, do curso do semestre de verão de 1927 que se intitula “*Os problemas fundamentais da fenomenologia*” e do semestre de inverno de 1927/28 sobre a “*Interpretação fenomenológica da ‘Crítica da razão pura’ de Kant*” além de alguns outros textos correlacionados. Não obstante, o âmbito deste primeiro artigo é bem mais circunscrito, pois não chega sequer a examinar os textos relativos aos primeiros cursos de Freiburg (1919-1923) que têm o seu foco tanto nos esboços e esquemas de 1918-19 acerca “dos fundamentos filosóficos da mística medieval” e nas preleções de 1920-21 sobre “Agostinho e o neoplatonismo”, que foram reunidos sob o título geral de *Fenomenologia da vida religiosa*, quanto no curso do semestre de verão de 1923 intitulado *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*

Por conseguinte, não pretendemos ainda nos adentrar profundamente nesta *selva obscura* dos textos do filósofo e muito menos tentar descobrir a estrada real de sua travessia. Mesmo porque não há uma saída correta, uma via única de salvação (*Heilsweg*) no emaranhado da investigação ontológica, mas, ao contrário, há que se permanecer sempre explorando as sendas

⁹ As *Obras Completas* (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger têm sido publicadas desde 1975 pela editora Vittorio Klostermann de Frankfurt-am-Main sob a responsabilidade de Friedrich-Wilhelm von Hermann. A edição abrange, além dos trabalhos publicados, os primeiros cursos de Freiburg (1919-1923), as preleções de Marburg (1923-1928) e aquelas ministradas, já como professor ordinário, em seu retorno a Freiburg (1928-1944). Reúne também manuscritos, conferências, pensamentos e apontamentos. Citamos as *Obras Completas* do seguinte modo: o título da obra seguido da sigla GA, com a indicação de volume e das páginas em algarismos arábicos. Explicitamos o título para facilitar a sua localização pelo leitor. Sobre o “assombro” dos alunos de Heidegger há testemunhos eloqüentes como os de Hannah Arendt, H.G. Gadamer e Leo Strauss. Este último confidenciou a Franz Rosenzweig que Max Weber, em comparação com Heidegger, lhe parecia um “órfão” quanto à precisão, profundidade e competência. Ver: ANDERS, Günther et alii. *Sobre Heidegger. Cinco vozes judias*. Buenos Aires: Manantial, 2008. Esp. p. 42.

labirínticas que a recortam em diferentes direções e em inesperados entrecruzamentos. Essa é uma lição que se aprende na perdição em que nos encontramos ao nos lançarmos na aventura da *Schwarzwald* heideggeriana e que é contínua e enfaticamente reposta nas figuras de percurso que se disseminam no trabalho incessante de seu pensar. Multiplicam-se, desse modo, as imagens de desvios (*Umwege*), de rodeios e errâncias (*Abwege*), de labirintos (*Irrgänge*), de rastros (*Wegspur*), de marcos no itinerário (*Wegmarken*) e estações (*Aufenthalte*), de caminhos no campo (*Feldwege*) e trilhas na floresta (*Holzwege*) a justificar a palavra de ordem que encabeça a edição integral dos seus textos: “caminhos – não obras”. Assim, este primeiro artigo pode ser definido como uma introdução geral ao tema investigado e limita-se a abordar, além do marco geral da pesquisa tão-somente alguns elementos preparatórios do que designamos como “crítica teológica da razão”. Por outro lado, a complexidade do itinerário a que já aludimos fica como uma indicação acerca do caráter provisório ou preparatório de nossa exposição que deve ser vista como primeira incursão num terreno bastante inóspito que, apesar disso e sem que se pretenda algum tipo de adesão doutrinária ou filiação escolástica, parece ser inegavelmente rico em férteis intuições e hipóteses uma vez que nele podemos escavar as raízes de uma cisão que julgamos ser estruturante do pensamento contemporâneo e que opõe o projeto fundacionista da filosofia transcendental e a conversão histórica e existencial da filosofia hermenêutica. O que parece subjazer a esta oposição é justamente a polarização teo-lógica que, a partir da idade média tardia, projeta-se no pensamento moderno acompanhando como um veio oculto, porém decisivo, os seus mais inesperados desdobramentos. Heidegger é um protagonista maior desta dialética que atravessa a razão crítica moderna o que nos permite esperar que ao compreender melhor a formação de sua problemática filosófica também compreenderemos melhor a reversão sofrida pelo processo que o iluminismo moveu contra a tradição cristã e que produziu uma modernidade que não mais crê em seus próprios ideais programáticos e arrisca-se na aventura de uma civilização que se sabe infundada e afirma-se tão-somente na convicção de sua força e na reiteração de sua efetividade.

III

Desse modo visamos, num primeiro momento, apenas assinalar a presença fundamental da problemática teológica na gênese do pensamento heideggeriano e, por conseguinte, enfatizar a sua relevância para a compreensão de sua crítica da razão. Esta restrição simplifica, certamente, a nossa tarefa, mas o seu valor deve ser nuançado, pois as diferentes figuras de percurso que evocamos acima ressaltam não apenas o caráter inconclusivo de toda perquirição filosófica, mas, sobretudo, que a dificuldade de seu

pensamento e a tortuosidade de sua expressão atestam a impotência do logos humano ao confrontar-se com o logos de Deus. Heidegger desde sua juventude parece ter sido sensível, nas intrincadas veredas de sua perquirição filosófica, a esse desafio da teologia bíblica – o acolhimento da Palavra de Deus no discurso humano sobre Deus – que determinou a apropriação cristã da ideia grega de *theologia* e que alimentou a tradição apofática pseudodionisiana da negação por transcendência.¹⁰ A nomenclatura de Deus na linguagem do ser implica que o continente ontológico não pode se esgotar em nenhum conteúdo determinado, mas nos convida para a disposição exploratória e para o espírito de incerteza e peregrinação. Vemos, assim, que até mesmo as *Selbstdarstellungen*, as exposições retrospectivas do próprio pensador sobre a “justa” formulação da questão do ser, estão carregadas de ambivalência.¹¹

Há que fazer, portanto, em benefício da clareza, certa delimitação não só quanto ao escopo de nossa pesquisa como também acerca da referência geral que a orienta. Em primeiro lugar se impõe uma brevíssima e simples observação. A abordagem do fenômeno religioso não pode ser compreendida em si mesma, como se fosse uma investigação desvinculada da problemática filosófica de fundo que foi sendo lentamente construída por Heidegger na segunda década do século passado através de um intenso debate com a filosofia medieval, com o movimento neokantiano e, sobretudo, com a fenomenologia husserliana. Nesse sentido, as intensas leituras, realizadas naqueles “estimulantes anos” de 1910 a 1914, das obras de Hegel, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche e Dilthey, mas também de Dostoiévski e da poesia de Hölderlin, Rilke e Trakl, levaram o jovem filósofo a se afastar gradativamente não só da ortodoxia escolástica como também da filosofia neokantiana, então hegemônica no universo acadêmico alemão. Por outro lado, a delimitação cronológica a que nos atemos aqui não pode perder de vista os extensos e complexos desdobramentos da incidência filosófica proveniente da problemática da religião, pois a experiência humana do sagrado, que encontrou certa dicção teológica no encontro com a filosofia grega, atravessou toda a evolução intelectual de Heidegger e sofreu deslocamentos conceituais consideráveis: desde sua formação católica

¹⁰ Ver LEON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2008. Introdução e esp. p. XIII. Ver também LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 1240-1245 e p. 1707-1716. Cf. “Dizer que a negação (*aphairesis*) não é uma privação (*steresis*) é, antes de tudo, afirmar que não há privação na Causa, que ‘está acima das privações’, e afirmar com isso uma certa positividade da negação por transcendência (*hyperokhike apharesis*) que duplica a negação” (p. 1241-1242).

¹¹ Sobre a ambivalência de Heidegger acerca de seu próprio percurso há uma excelente exposição introdutória em: VAN BUREN, John. *The young Heidegger. Rumor of the hidden king*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1994. p. 3-27.

inicial, passando por sua apropriação das teologias paulina e luterana até chegar, após a viragem dos anos trinta (Kehre), à perturbadora evocação do último ou extremo Deus (der letzte Gott) que estaria para além do Deus concebido pela onto-teo-logia. Assim, temas e pares opositivos como “metafísica e teologia”, “onto-teologia e teologia cristã”, “ser e Deus” e outros alimentaram, desde os anos cinqüenta, a investigação acerca da filosofia heideggeriana, mas a publicação das obras de juventude e dos cursos de Freiburg e Marburg lançou uma nova luz sobre a presença ambivalente da teo-logia na constituição de seu pensamento. Desse modo, o que aqui denominamos como “crítica teo-lógica” não se restringe às motivações e elementos provenientes de concepções específicas da teologia cristã e que, de alguma forma, influenciaram o jovem filósofo de origem católica. Ao contrário, indica uma inquietação permanente brotando da tensão de transcendência que habita a finitude dos logos. Uma tensão que não pode ser eliminada ou neutralizada, mas também resiste e escapa a toda tentativa de objetivação conceptual sem deixar de exigir novos e repetidos esforços de intelecção e articulação racional. Esta presença profunda do “teo-lógico” é reconhecida num texto que se encontra no coração mesmo da “viragem” (Kehre) dos anos trinta:

E quem queresia desconhecer o fato de que todo caminho que eu percorri até aqui foi tacitamente acompanhado pelo debate com o cristianismo, um debate que não foi e que não é um “problema” recolhido ao acaso, mas a preservação e, ao mesmo tempo, a dolorosa separação da proveniência mais própria: o lar paterno, a pátria, a juventude. Somente aquele que foi assim enraizado num mundo católico realmente vivido será capaz de ter alguma ideia das necessidades que, como tremores de terra subterrâneos, estavam em ação no caminho de meu questionamento até aqui percorrido. Além disso, o período de Marburg propiciou a intensa experiência – mas tudo isso já como alguma coisa que deve ser superado de alto a baixo, o que não quer dizer que deva ser destruído.¹²

Assim, o “elemento teo-lógico”, em sua relevância e alcance filosófico, não deve ficar relegado às influências e preocupações contingentes da juventude, mas é um elemento originário em relação ao qual a “dolorosa separação”

¹² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. GA 66, 415. O texto citado, escrito em 1937-38, encontra-se no apêndice desta obra que, de acordo com o epílogo do editor alemão, compõe um conjunto de tratados que, conforme afirmou o próprio Heidegger, estariam, específica e intimamente interconectados. São eles: “Besinnung” (GA, 66) (1938-39), “Über den Anfang” (GA,70) (1941), “Das Ereignis” (GA, 71) (1941-42), “Die Stege des Anfangs” (GA,72) (1944) e, sobretudo, “Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)” (GA,65) (1936-38). Eles formam um núcleo temático fundamental do pensamento heideggeriano após a “viragem” juntamente com “Die Überwindung der Metaphysik” (GA, 67) (1938-39) e “Die Geschichte des Seyns” (GA, 69) (1939-40). Ver CAPELLE, Philippe. “La signification du christianisme chez Heidegger”. In: CARON, Maxence (Dir.). *Heidegger*. Paris: Ed. du Cerf, 2006. p. 295-328.

jamais se consolida numa serena suprassunção, mas se instala no coração mesmo da crítica heideggeriana da razão e da modernidade. O que nos leva a discernir, em decorrência do imenso impacto intelectual e cultural de sua interpretação da civilização ocidental planetária, a presença dissimulada e efetiva do “teo-lógico” mesmo na mais extrema irreligiosidade de uma sociedade pretensamente pós-moderna.¹³ Este seria, não obstante, o horizonte mais distante de nossa pesquisa, aqui superficialmente aludido apenas com o intuito de afastar a ideia de que se trata de um interesse específico num tópico de biografia intelectual.

Em todo caso, para enfatizar a persistência dessa problemática ao longo do extenso e difícil itinerário heideggeriano, nós podemos nos socorrer da cronologia proposta por Jean Greisch que o divide em cinco períodos.¹⁴

O primeiro momento engloba os primeiros cursos de Freiburg (1919-1923) e, sobretudo, como já indicamos acima, aqueles textos que foram reunidos no volume das “Obras Completas” intitulado como “Fenomenologia da vida religiosa” e que “*esboça os lineamentos de uma interpretação da vida religiosa focalizada sobre a mística medieval, as epístolas de Paulo e as “Confissões” de Santo Agostinho*”. Esta é a base textual do primeiro foco de nossa pesquisa.¹⁵

¹³ Há nesta passagem alusão a uma ampla e difícil discussão acerca do fundamento quase impensado que determina o destino da razão secular. Não há como desenvolver aqui, sequer esquematicamente, o conflito das interpretações que atravessa a hermenêutica da modernidade. Pode-se dizer, no entanto, que a tensão da transcendência presente no paradoxo teo-lógico não podendo ser equacionada nos termos prometeicos da teoria social moderna se dissolve na regressão mítica à diversidade irreduzível das narrativas ou se transfigura numa ontologia da diferença pura. Podemos reconhecer a influência de Heidegger nessas duas vertentes do pensamento pós-moderno, mas elas não esgotam a fecundidade de um pensar que se viu confrontado com uma condição inédita na história da humanidade, aquela de um tempo transepocal em que tudo é restituído e diluído na apocástase de uma imanência absoluta. Ver MILBANK, John. Teologia e teoria social. São Paulo: Edições Loyola, 1995. Esp. p. 357-416. Há uma excelente resenha do livro de Milbank, VAZ, Henrique C. de Lima. “Além da modernidade”. *Síntese*, v. 18, n. 53 (1991):241-254. Sobre o desafio de pensar no tempo transepocal da essência técnica há um livro instigante, VIOULAC, Jean. *L'époque de La technique*. Marx, Heidegger et l'accomplissement de La métaphysique. Paris: PUF, 2009.

¹⁴ Cf. GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. L'invention de la philosophie de la religion. Tome III: Vers un paradigme herméneutique. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004. p. 499-734. Ver esp. p. 501-503. A passagem do termo “teologia”, usada no parágrafo anterior, para o termo “religião” não é arbitrária, mas indica, como veremos, que o “teo-lógico” inclui a experiência religiosa concreta e a referência à irreduzível facticidade do cristianismo enquanto religião da encarnação. Posteriormente o filósofo volta-se para uma interpretação do sagrado assinalando o seu distanciamento em relação à teologia cristã. Para uma discussão crítica acerca desse distanciamento na interpretação heideggeriana do sagrado e da poesia de Hölderlin ver BRITO, Emilio. *Op. cit.* p. 183-204 e 210-230.

¹⁵ Cf. GREISCH, J. *Op. cit.* p. 501.

O segundo refere-se aos cursos de Marburg (1924-1928) nos quais o empenho em constituir a analítica do Dasein o leva a deixar de lado a fenomenologia da religião. Um silêncio que, segundo Greisch, nos incita a investigar as suas razões. Não obstante, deve-se assinalar que nessa época de intensa reflexão filosófica o confronto crítico com a vertente transcendental do pensamento moderno, representada por Kant e Husserl, ocupa um lugar central e que tal confronto está intimamente relacionado com a ideia de facticidade (Faktizität) que, como observou Gadamer, é um termo formado a partir das controvérsias pós-hegelianas acerca da fé pascal, da ressurreição como realidade que resiste à integração numa história inteiramente racionalizada.¹⁶ Somente no contexto dessa problemática teo-lógica é possível compreender a violência hermenêutica exercida na apropriação de Aristóteles e a rejeição de sua interpretação escolástica. À luz da *theologia crucis* luterana torna-se imprescindível quebrar a soberba da especulação metafísica que no fundo pretende justificar o amor próprio enlouquecido pela cegueira da auto-suficiência racional. Pode-se ver que a “tarefa de uma destruição da história da ontologia”, proposta no sexto parágrafo de *Ser e tempo*, indica no próprio termo que a define como “destruição” (*Destruktion*) uma inequívoca transposição filosófica da concepção luterana da “destructio” como uma outra justificação, aquela perante a fé e que não é obra do homem, mas a obra própria (*opus proprium*) de Deus na salvação. O termo latino “destructio” possui ainda uma função epistêmica ao marcar um modo de fazer teologia que, segundo a inspiração paulina de Lutero, destitui a vã “sabedoria dos sábios” e a “prudência da carne” que subjazem na sapiência pagã da metafísica.¹⁷

Ora, essa concepção de um dado mundano originário (*faktisch*) que não pode ser constituído por um sujeito transcendental levou à conquista da posição filosófica apresentada no tratado *Ser e tempo* mostrando que o fio condutor da fenomenologia da religião não foi inteiramente rompido nos anos 1920, como se pode ver nos desdobramentos que se seguem imediatamente. Essa é a base textual do segundo foco de nossa pesquisa.

¹⁶ Cf. GADAMER, Hans G.. “L’unité du chemin de Martin Heidegger” in IDEM. *Les chemins de Heidegger*. Paris: J. Vrin, 2002. Esp. p.274.

¹⁷ A breve alusão à apropriação heideggeriana de Aristóteles deverá ser desenvolvida num artigo posterior à luz não apenas da problemática teo-lógica, mas também de sua compreensão do aristotelismo escolástico baseado em Duns Scotus e Thomas de Erfurt que foi desenvolvida em sua tese de habilitação. Ver VOLPI, Franco. “La question du logos dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d’Aristote”. In: MARQUET, Jean-François (Org.). *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: J. Vrin, 1996. p. 33-65. Sobre a aproximação da “Destruktion” heideggeriana e a “destructio” luterana, ver CROWE, Benjamin D. *Heidegger’s religious origins. Destruction and authenticity*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. p. 44-66. Esp. p. 45.

O terceiro momento abrange o período de transição (1928-1934) entre o esboço da ontologia fundamental em *Ser e tempo* e a resolução que sustenta a viragem pós-metafísica dos anos 1930. Trata-se de um período de oposição, reavaliação, comprometimento e confronto (*Auseinandersetzung*) com a metafísica no qual são recolocadas e reinterpretadas as quatro questões kantianas que demarcam o espaço conceptual da filosofia no qual deveria ser incluído o problema da religião. Uma ideia fundamental de *Ser e tempo* seria desenvolvida e apresentada no *Kantbuch* de 1929: a posição transcendental do sujeito como instância constitutiva do mundo é obtida por meio do método da redução fenomenológica de modo puramente negativo, o que oculta um grave déficit ontológico uma vez que o ser do sujeito não é interrogado. É dessa aporia que brota a compreensão do sujeito como *Dasein*, como ser originariamente inserido no mundo. A pergunta essencial que se coloca acerca da posição transcendental do sujeito é a seguinte: “como o *Dasein* humano e finito pode, previamente, ultrapassar (*transcender*) o ente, ente que não somente não criou, mas ao qual está ordenado para poder existir como *Dasein*?”¹⁸

Não é difícil perceber, como já foi assinalado, o impacto dessa concepção acerca da facticidade da vida humana para uma compreensão pós-iluminista da religião, isto é, para uma filosofia que não tome a religião como objeto a ser apreendido e julgado numa trama de proposições claras e racionalmente encadeadas, mas que se deixe sensibilizar pelo *pathos* da experiência religiosa como experiência fundamental irredutível (*Grunderfahrung*). Desse modo a tradição ilustrada de crítica da religião, que tem como seu ponto de partida *A religião dentro dos limites da mera razão* de Kant, é subvertida em seus próprios fundamentos. Deve-se observar, por outro lado, que esse deslocamento de enfoque não decorre apenas da nova perspectiva filosófica conquistada, mas que esse novo modo de filosofar é sugerido pelo potencial crítico e racional da experiência religiosa mesma, que deixa de ser apenas objeto para tornar-se também sujeito da reflexão. Essa é a base textual do terceiro foco de nossa pesquisa.¹⁹

O quarto momento remete à “viragem” (*Kehre*) de meados dos anos 1930 que lhe impõe “a necessidade de inventar um dizer e um pensar conformes à verdade mesma do ser”.²⁰ É um pensar que cede ou que se deixa ser transferido ao evento-apropriador (*Er-eignis*), o que traz uma transformação

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953. p. 102. Para um lúcido comentário sobre a problemática subjacente ao *Kantbuch* ver: RIVELAYGUE, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande*. Tome II: Kant, Heidegger, Habermas. Paris: Éditions Grasset, 1992. p. 331-341.

¹⁹ Gostaríamos de enfatizar que este primeiro artigo está desenvolvendo apenas o escopo de uma pesquisa que deverá se estruturar nos três focos já mencionados e se limitar, portanto, aos três primeiros momentos que foram estabelecidos por Jean Greisch em sua cronologia da filosofia heideggeriana da religião.

²⁰ Cf. GREISCH, J.. *Op. cit.* p. 502.

essencial do ser humano enquanto racional e que significa “*um pertencer pensante-dizente* (denkerisch-sagendes) *ao ser*”, ou seja, um deixar-se orientar pela pergunta de todas as perguntas (*die Frage aller Fragen*) acerca da verdade do ser.²¹ Um perguntar que brota “*na época da total ausência de questionamento de tudo (...) na época da infinita necessidade a partir da oculta indigência da falta de indigência*” e que requer do *Dasein* o colocar-se no clamor e na passagem do último Deus,²² aquele que é “*o totalmente outro contra os que têm sido, sobretudo, contra o cristão*”. A evocação da figura do “*último Deus*” é a daquele que “*escapa a todo cálculo*” e “*que não é o fim, mas o outro começo das incomensuráveis possibilidades de nossa história*” e que também se expõe em sua mais singular singularidade (*einzigste Einzigkeit*), isto é, fora de toda determinação da tradição judaica e cristã que “*tem a metafísica como pressuposto pensante*”. Vemos, portanto, que Heidegger coloca-se aqui, enquanto intérprete do sagrado na “*época da fuga dos deuses que têm sido e de sua oculta transformação*” na perspectiva de uma crítica da razão teológica no contexto da profunda crise na qual mergulhou a cristandade.²³ Não obstante, os deuses que têm sido (*die*

²¹ Como recorremos, sem citá-los por extenso, a alguns trechos de um texto heideggeriano conhecido por sua extrema dificuldade e obscuridade que já foi mencionado na nota 12 (Cf. “Contribuições para a filosofia (do evento)”), inserimos diversas expressões em alemão. O trecho aqui aludido, como faremos nas notas 22 e 24, é o seguinte: “Nicht mehr handelt es sich darum ‘über’ etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem ‘vernünftigen Tier’ (animal rationale) in das Dasein gleichkommt. Die gemässe Überschrift lautet daher Vom Ereignis. Und das sagt nicht, dass davon und darüber berichtet werde, sondern will heissen: Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort ‘des’ Seyns” Cf. HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. GA 65, 3.

²² “Die Frage nach dem ‘Sinn’, d.h. nach der Erläuterung in ‘Sein und Zeit’ die Frage nach der Gründung des Entwurfsbereichs, kurz nach der Wahrheit des Seyns ist und bleibt meine Frage und ist meine einzige, denn sie gilt já dem Einzigsten. Im Zeitalter der völligen Fraglosigkeit von allem genügt es, die Frage aller Fragen erst einmal zu fragen. Im Zeitalter des endlosen Bedürfnis aus der verborgenen Not der Notlosigkeit muss diese Frage notwendig als das nutzloseste Gerede erscheinen, über das man auch schon rechtzeitig hinweggegangen ist”. Cf. GA 65, 10-11.

²³ Com a expressão “crítica da razão teológica” procuramos indicar a inversão ou, antes, o deslocamento da “crítica teo-lógica da razão”. A ausência de hífen na palavra “teologia” indica a pressuposição heideggeriana da assimilação da tradição bíblica e cristã no grande paradigma onto-teológico da metafísica ocidental. O caráter problemático dessa interpretação do destino da metafísica ocidental e de sua relação com a tradição teológica judaica e cristã escapam aos limites que traçamos para a nossa pesquisa, pois exigiria o esclarecimento da raiz conceptual da incompreensão recíproca dos pensamentos heideggeriano e escolástico. Ver GILSON, Étienne. *L’être et l’essence*. Paris: J. Vrin, 1994. Appendice II: Réponses a quelques questions, esp. p. 365-378. Na perspectiva de um estudioso de Heidegger as considerações de Gilson são consideradas decepcionantes e, até mesmo, enganosas, ver COURTINE, Jean-François. “Différence métaphysique et différence ontologique (A propos d’un débat Gilson-Heidegger qui n’aura pás eu lieu”, In IDEM, *Heidegger et la phénoménologie*. Paris:

gewesenden Götter) não estão relegados num tempo definitivamente acabado, dissolvidos num passado que efetivamente passou e morreu (*das Vergangene, die Vergangenheit*), mas possuem ainda uma vigência essencial (*das Gewesene, die Gewesenheit*). A problemática teo-lógica alcança nesse momento a sua máxima tensão e o pensamento do sagrado bordejia o silêncio e se abriga na linguagem poética.²⁴

Haveria, enfim, um quinto tempo, que abrange “*alguns textos tardios nos quais Heidegger afronta a questão do mal*” e que, segundo Jean Greisch, é necessário investigar para que se possa melhor compreender “*as razões que o impediram de prosseguir na sua tentativa inicial de pôr os fundamentos de uma autêntica fenomenologia hermenêutica da religião*”.²⁵

Não custa observar, entretanto, que a polarização entre as exigências da razão e as da experiência religiosa não levou o pensador na direção do irracionalismo e do abandono do rigor e da autonomia da esfera filosófica como correu com certas filosofias da vida. Como é amplamente conhecido

J. Vrin, 1990. p. 33-53. Uma esclarecedora reflexão sobre a controvérsia encontra-se em VAZ, Henrique C. de Lima. “A metafísica na modernidade”. In IDEM. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997. p. 343-367.

²⁴ Citamos a epígrafe da parte VII das “Contribuições”: “Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen”. GA 65, 403. Trechos do § 253: “Das Letzte entzieht sich deshalb aller Rechnung”. GA 65, 405 ; do § 255: “Und in der Kehre: Das Ereignis muss das Dasein brauchen, seiner bedürftend es in den Zuruf stellen und so vor den Vorbeigang des letzten Gottes bringen”. GA 65, 407; e do § 256: “Seine Wesung hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer Verborgenen Verwandlung”. GA 65, 409 e “Der letzte Gott har seine einzigste Einzigkeit und steht ausserhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel ‘Mono-theismus’, ‘Pan-theismus’ und ‘A-theismus’ mainen. ‘Monotheismus’ und alle Arten des ‘Theismus’ gibt es erst seit der jüdisch-christlichen ‘Apologetik’, die die ‘Metaphysik’ zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. (...) Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte”. GA 65, 411. A relação entre o “vigor de ter sido” e o porvir possui um sentido ontológico, ver HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. § 65, p. 325-326. (Trad. bras. de Márcia de Sá Cavalcante, Parte II, p. 119-120) Como se vê a questão de uma crítica da razão teológica como contraponto da crítica teo-lógica da razão ultrapassa em muito a pretensão deste artigo e fica aqui apenas aludida e conectada com o que na nota 13 foi apresentado como controvérsia acerca da hermenêutica da modernidade.

²⁵. Embora não possamos abordar essa questão no âmbito desse artigo, acreditamos que esse impasse na elaboração de uma fenomenologia hermenêutica da religião provém da desconsideração da mediação epistêmica da hermenêutica. Heidegger deixa de lado, opção que vai r também orientar a abordagem de Gadamer, a questão da interrelação entre explicação e compreensão e a contribuição metodológica das Ciências Humanas. Ricoeur irá resistir a esse déficit epistemológico que em Heidegger seria a contrapartida de seu diagnóstico de um déficit ontológico em Kant. Ver GRONDIN, Jean. “De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d’une conception commune de l’herméneutique?” In FIASSE, Gaëlle (Coord.). *Paul Ricoeur. De l’homme faillible à l’homme capable*. Paris: PUF, 2008. p. 37-62.

Heidegger adotou bem cedo a perspectiva descortinada pela investigação husserliana e, assumindo decididamente a independência da lógica pura contra as tentações do psicologismo se inseriu criticamente no início de seu itinerário na grande tradição racional do pensamento ocidental. Assim, colocou-se em franca oposição seja à incorporação da filosofia pelas ciências positivas, seja a sua dissolução nas vivências e nas práticas ou sua submissão às ideologias políticas e aos dogmas religiosos. Para tanto, empenhou-se intensamente na apropriação e na crítica das correntes atuantes na filosofia de sua época.²⁶

IV

No “prólogo” do curso do semestre de verão de 1923 – quando Heidegger deixava a primeira etapa de suas atividades de ensino em Freiburg e iniciava a fecunda época da docência em Marburg, que iria desaguar na publicação de *Ser e tempo* – nos deparamos com uma pequena e preciosa passagem que revela as influências, simultaneamente heterogêneas e indispensáveis, que se interpenetraram na formação do jovem filósofo. De um modo um tanto sumário e diríamos que quase contrafeito ele indicava os autores que seriam os marcos referenciais de sua pesquisa:

Companheiro na busca foi o jovem Lutero e modelo Aristóteles, a quem aquele odiava. Kierkegaard me deu os impulsos (Stösse) e Husserl me deu os olhos (Auge).²⁷

Essas poucas indicações suscitam inúmeras perguntas. Como articular estes e tantos outros filósofos e escritores, anteriormente mencionadas, na constituição da problemática filosófica heideggeriana? Teriam sido encontros fortuitos, feitos ao sabor da voracidade das leituras de um estudioso ainda imaturo, mas dotado de raros dotes intelectuais? Mas o que seria aqui o fortuito, o circunstancial, senão a curiosidade de uma inteligência catalisada pela experiência concreta de um jovem cheio de profunda inqui-

²⁶ É o que já mostram dois artigos de 1912 que a seguir abordaremos rapidamente. Heidegger, desde o início de seus estudos, se posiciona contra o psicologismo, o empirismo e o solipsismo. No primeiro artigo procurando reter o realismo da grande tradição da filosofia clássica, sobretudo aristotélica e escolástica, contra as tendências subjetivistas da teoria do conhecimento. Cf.: HEIDEGGER, Martin. “Il problema della realtà nella filosofia moderna”. In: IDEM. *Scritti filosofici*. 1912-1917. Padova: Editrice La Garangola, 1972. p. 131-148. No segundo artigo não só estabelece a sua crítica ao psicologismo, mas nele testemunhamos o seu interesse pelos problemas lógicos e a extensão e atualidade de suas leituras a respeito. Além de Brentano, Husserl, Rickert e Lask ele cita Meinong, Bolzano, Frege, Russell e Whitehead. Cf. “Recenti ricerche sulla logica”. In: IDEM. *Op. cit.* p. 149-179.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA 63, 5.

etação? No entanto, qual alcance poderia ter, além do circunscrito interesse da biografia intelectual de Heidegger, o levantamento de suas leituras intensas e múltiplas, mas de certo modo circunstanciais? Ou, ao contrário, teríamos que reconhecer nas influências sofridas o inevitável encontro com o contexto filosófico e acadêmico de sua época? Como poderia ele escapar, afinal, da confrontação com o poderoso movimento de retorno a Kant desencadeado na Alemanha desde a segunda metade do século XIX? Ou como poderia ter assimilado o encontro com a força crescente das filosofias da vida e da interpretação que expressavam, na passagem do século, a ascensão de uma nova constelação espiritual?²⁸

No caso de um pensador da envergadura de Heidegger essas influências díspares foram, não obstante, convergentes em sua apropriação pessoal e não podem ser relegadas nem à idiosincrasia e nem à banalidade, porque a extraordinária fecundidade de seu encontro com elas deveu-se à fidelidade daquilo que ele se propôs pensar. As correntes, os autores e os textos não foram apreendidos de modo extrínseco, em proveito do êxito e do prestígio da carreira universitária, mas sofreram uma deflexão originária na passagem pelo denso meio de uma autêntica experiência existencial. O interesse pela lógica e pela justificação do conhecimento que dominavam o meio universitário, sob a hegemonia da filosofia neokantiana, não poderia passar ao largo de uma realidade em profunda transformação que seguia o seu curso indiferente à argumentação filosófica e à lenta mediação do conceito. Para além da academia desenrolava-se dramaticamente a articulação efetiva do homem na história, o que impunha a re-orientação da questão antropológica, formulada por Kant, na pergunta acerca da essência da história e no sentido da existência humana no tempo.²⁹ O que se dá, então, a pensar ao

²⁸ No período compreendido entre 1894 e 1914, que teve o seu fulcro justamente no ano de 1900, surge uma série de obras que marcaram profundamente não só a filosofia do século que se iniciava, mas todo conjunto da cultura. Em muitas delas não é difícil discernir certo ânimo de oposição tanto à metafísica tradicional quanto ao cientificismo triunfante. Nessas “horas finais da philosophia perennis”, na expressão de Jocelyn Benoist, se eleva a figura profética de Nietzsche, que teve a sua modesta contraparte acadêmica num pequeno texto de Dilthey, publicado em 1900, que recebeu o título altamente significativo de “O nascimento da hermenêutica”. Não se pode esquecer, no entanto, o aparecimento muito mais sóbrio, mas não menos fecundo, das *Investigações lógicas* de Husserl. Ver BENOIST, Jocelyn. “Le problème de la référence au début du XXe. siècle. Essai de philosophie comparée” e, sobretudo, THOUARD, Denis. “Dilthey et la naissance de l’herméneutique em 1900”. In: WORMS, Frédéric (Dir.). *Le moment 1900 en philosophie*. Lille: Les Presses Universitaires du Septentrion, 2004. Respec. p. 83-100 e p. 169-184.

²⁹ O impacto crescente da consciência histórica no pensamento filosófico e a sua contraposição ao programa husserliano de uma lógica pura e de sua firme rejeição do relativismo marcam a recepção da obra de Dilthey tanto por Husserl quanto por Heidegger, mas suscitando reações bem diferentes. O diálogo Husserl-Dilthey se deu, sobretudo, em 1911, mas já em 1909-10 Heidegger descobria a obra de Dilthey e, em especial, a sua *Vida de Schleiermacher* no decorrer de seus estudos de teologia. Não

jovem filósofo é a aparente contraposição entre a irrenunciável exigência da verdade – reposta pela pretensão de universalidade e objetividade do conhecimento científico – e a consciência, também incontornável, de que tal exigência se inscreve no tempo e poderia, portanto, ser historicamente relativizada. Desse modo, a multiplicidade das influências não se perde em dispersão, mas traduz um motivo dominante ou um núcleo conceptual constituído pelo reconhecimento de que a originalidade mais profunda de um pensador reside na originalidade do seu pensar como resposta e responsabilidade frente ao convite do ser que se vela e desvela no tempo. Por isso ele pôde dizer mais tarde que

*Um pensador não depende de outro pensador, senão que quando pensa prende-se ao que há para ser pensado (zu-Denkenden), ao ser. E somente na medida em que se vincula ao ser ele pode estar aberto para a afluência do já pensado dos pensadores. Por isso é privilégio exclusivo dos grandes pensadores se deixar influenciar. Os pequenos, ao contrário, sofrem por sua originalidade impedida e, por isso fecham-se à in-fluência que vem de longe*³⁰

Pode-se aceitar, por conseguinte, que não apenas nas primeiras estações de seu pensamento itinerante, mas em todo longo curso de sua interlocução com a tradição filosófica ocidental a erudição e a competência filológica não prevaleceram sobre a experiência refletida, sobre a exigência de um pensar que se apropria do já pensado para nele encontrar uma fecundidade inesperada e uma nova força heurística.

Feita essa advertência, ressalta-se de imediato na citação que fizemos da introdução ao curso acerca da hermenêutica da facticidade que, ao lado de três filósofos consagrados, nos deparamos com a presença estranha de um não filósofo, a de Lutero, o grande teólogo e reformador alemão que tantas vezes se expressou de modo hostil em relação à filosofia. O que poderia parecer anômalo deve ser tomado antes como testemunho da experiência existencial do filósofo, da inquietação que alimenta a sua investigação, pois

obstante, será em meados dos anos 1920 que Heidegger irá se dedicar mais atentamente ao trabalho de pesquisa de Dilthey e manifestará a sua admiração por sua correspondência com o conde Yorck Von Wartenburg. É como que se pode ver no breve informe de Heidegger, já na Universidade de Marburg, acerca do seu curso sobre Dilthey: HEIDEGGER, Martin. Wilhelm “Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf zum eine historische Weltanschauung” (April 1925). In: IDEM. “Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges”. GA, 16, 49-51. Logo depois, no seu curso do semestre de verão de 1925, Heidegger elogiará Dilthey por ter se mantido livre do “kantismo dogmático” e criticará a sua banalização por Windelband e Rickert. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA, 20, 20-21. Ver HEIDEGGER, Martin. *Les conférences de Cassel (1925)*. Paris: J. Vrin, 2003. O editor francês nos oferece uma longa e preciosa introdução. Cf. GENS, Jean-Claude. “Introduction”, p. 7-109.

³⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1961. p. 39 (Trad. francesa: Paris, PUF, 1979. p. 72-73).

a menção primeira e enfática a Lutero como companheiro de busca remete, sem dúvida, aos desdobramentos da própria busca religiosa de Heidegger. Como mostrou Hugo Ott não se pode compreender a gênese do pensamento heideggeriano sem se levar em conta o seu embate com o catolicismo. Qual catolicismo? Antes de tudo a religiosidade familiar e telúrica intensamente vivida e exemplarmente encarnada na força tranqüila e simples de seu pai, e que foi exaltada, ainda em 1910, no escrito em homenagem a Abraham a Sankta Clara: *“A vida de Jesus, o crucificado era para o Padre Abraham um programa, um programa de vida”*. O que poderia ser interpretado como mera adesão juvenil a um catolicismo estreito, provinciano e de inclinação antissemita contém, no entanto, a referência a uma tradição que se afirma em sua identidade sem ceder ao dogmatismo mais tosco e anti-intelectualista. Mais ainda, para além do catolicismo militante ainda presente nesse escrito ocasional do estudante de teologia nos encontramos com um elemento essencial na formação do filósofo: a vida autêntica, mesmo para um homem de alta cultura intelectual, como foi o Padre Abraham, passa pela experiência da radical contingência do humano, pelo reconhecimento da condição frágil e indigente, simultaneamente carnal e temporal, do ser humano, condição que encontrou a sua expressão paradigmática no sentido histórico e fáctico de Jesus Crucificado. Esse seria um elemento fulcral da experiência religiosa do ainda estudante que, após o seu *Abitur* e a rápida passagem pelo noviciado da Companhia de Jesus, em 1909, iniciou os seus estudos teológicos na Universidade de Freiburg, iniciando um período de estudos exaustivos que foi obrigado a interromper, ainda em 1911, por motivos de saúde, tal como já havia ocorrido antes no noviciado jesuíta.³¹

Acreditamos que essa reverência juvenil ao símbolo da cruz não é fortuita, mas traduz a experiência íntima de uma vocação que foi gradativamente se impondo. Em suas primeiras cartas a sua futura esposa Elfride, ele compara a vida intelectual a um sacerdócio, a exigir o abandono a um ideal *“ilimitado, doloroso, cheio de renúncias”*. A razão não se opõe à vida e a filosofia não se opõe à religião assim como a claridade do conhecimento racional e a obscuridade da experiência mística não são opções excludentes, apesar da diferença que separam os dois impulsos, pois como ele partilha com a sua amada, *“na contradição, na diferença é onde tomo consciência profunda da coincidentia oppositorum”*. A alegria pura que pode daí brotar não o impede de reconhecer, porém, que *“todo o grande e profundo tem o gesto do trágico”*. Na confissão de seu amor ele associa a criação espiritual com uma espécie de morte, *“com um entorpecimento para tudo o que significa luz, som, alegria, amor, felicidade e tranqüilidade – é uma dolorosa, angustiante vida solitária, o abandono de todo o inconstante; porém a*

³¹ Cf. OTT, Hugo. *Op. cit.* p. 66-67.

ascensão tem êxito apenas se alguém se fortaleceu animicamente e sabe que a caminhada para os cimos rarefeitos, onde o ar torna-se escasso, não nos esgota, pois sempre há uma descida para a vida plena, para onde é possível levar os tesouros das alturas”.³²

Há nessas cartas a reiteração da palavra “abandono” como se a opção filosófica fosse o resultado de um chamamento e um padecimento necessários para a posterior reconciliação com a plenitude da vida. Essas referências deveriam ser atribuídas aos arroubos de um jovem apaixonado? Seriam apenas sentimentos episódicos sem grande importância filosófica? Ou, ao contrário, é justamente no sentimento que brota da vida concreta e da tortuosidade das vivências que podemos encontrar – conforme assinalaram Schleiermacher e Dilthey³³ – a autêntica disposição metafísica (*Stimmung*) relativa à totalidade da vida e à unidade do mundo? Essa atenção ao sentimento não pode ser tratada simplesmente como um episódio juvenil, mas antecipa na sensibilidade para com a vida concreta o que seria depois filosoficamente elaborado no grande tratado ontológico. Nele, o humor e o estado de animo antes de serem considerados como fenômenos psicológicos assinalam, no coração mesmo da vida cotidiana, a constituição ontológica do *Dasein*. O humano se constitui como um aÍ-do-ser, um “encontrar-se em situação” (*Befindlichkeit*) que tem não apenas um significado espacial, mas também um significado emocional que não se confunde, porém, com o mero subjetivismo, pois o “ser afetado” pelo mundo possui para além de sua incidência idiossincrática um autêntico alcance ontológico.³⁴

A expressão desses afetos e a intimidade desses testemunhos não se esgotam na privacidade de uma relação amorosa, mas atestam a interpenetração entre a experiência religiosa e a vocação filosófica. Assim também, a reverência ao solo católico não se confunde de modo algum com a simples nostalgia de um passado pré-moderno, com a idealização de uma época tida por superior à nossa. Não foi, portanto, o clima neorromântico efervescente daquela época, mas que era apenas aparentemente anti-moderno, que empolgou o ainda estudante de filosofia. Ao contrário, desde muito cedo influenciado pelo teólogo Carl Braig – representante no meio acadêmico de

³² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Alma mia!* Cartas a sua mulher Elfriede 1915-1970. Cartas de 13/12/1915 e 03/01/1916. Edición, selección y comentarios de Gertrud Heidegger. Buenos Aires: Manantial, 2008. p. 42, 49 e 50.

³³ VEDDER, Ben. *Was ist Hermeneutik?* Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2000. p. 72-73.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Op. cit.. § 29. Neste parágrafo o *Dasein* é designado ontologicamente como “disposição de um encontrar-se” (*Befindlichkeit*) p. 134. Para o alcance filosófico e não apenas psicológico do afeto ver o comentário do § 29 em: LUCKNER, Andreas. *Martin Heidegger: Sein und Zeit. Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1977. p. 62-64.

Freiburg da ofensiva católica contra o modernismo – ele vai entrar no combate e publicar diversos artigos na revista católica conservadora “*O acadêmico*”. Neles iria endossar o virulento ataque de Braig ao sentimentalismo romântico (*romantische Gefühlsduselei*), que introduzia uma inaceitável separação, numa mesma pessoa, entre o filósofo e o crente e promovia um subjetivismo que tornavam os seus seguidores cegos a tudo o que não se relacionasse com o seu si mesmo. O romantismo não seria senão a vertente exaltada e hiper-individualista do modernismo. Por isso, o ainda estudante Heidegger advertia, no início de um de seus primeiros artigos publicados, contra o anti-intelectualismo e o ecletismo reinantes, que tornavam a filosofia, que deveria ser “*um espelho do eterno*”, num mero reflexo de “*opiniões subjetivas, humores pessoais e desejos*”.³⁵

Braig, professor de teologia dogmática, estava firmemente comprometido na defesa da encíclica *Pascendi* de Pio X que em 1907 havia condenado o movimento católico modernista e nesta defesa afirmava a racionalidade da fé e rejeitava tanto o subjetivismo protestante, que ele considerava como sendo de filiação kantiana, quanto o sentimentalismo romântico, vindo de Schleiermacher, que seria responsável pela situação lamentável de uma verdade cindida (*zwiespältige Wahrheit*) entre a crença e a filosofia. A crítica ao modernismo não poderia, portanto, prescindir da racionalidade da fé, do cultivo do rigor lógico e da investigação ontológica que eram tão valorizados na tradição escolástica. Assim, o engajamento no combate ao modernismo não deveria se resolver na adesão fideísta da tradição dogmática porque tal solução recairia no subjetivismo subsecuente ao modernismo que deveria ser o alvo a ser atacado. Assim, ao catolicismo vivido que provinha da casa paterna era preciso acrescentar o firme compromisso de uma fé mediatizada pela razão. Se é verdade, como enfatizou Dieter Thomä, que “*o verdadeiro ponto de partida da história do texto heideggeriano não é a Floresta Negra, mas o catolicismo*”, por outro lado, ele foi decisivamente marcado por uma teologia comprometida com a exigência especulativa.³⁶

Esse é o contexto remoto de uma crítica teo-lógica da razão que então começa a se esboçar e que não se confunde com a rejeição da razão em nome de alguma emoção religiosa vaga e obscura. Ao contrário, o sentimento que brota da vida fática impulsiona o filósofo na direção da dura ascese do conhecimento. É o que será posteriormente formulado em *Ser e tempo*, pois como antes já aludimos, o sentimento não é simplesmente a vivência de algo que nos afeta empiricamente uma vez que “*a facticidade (Faktizität) não é*

³⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Zur philosophischen Orientierung für Akademiker”. *Op. cit.* GA, 16, 11-14.

³⁶ Cf. THOMÄ, Dieter. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers (1910-1976)*. Frankfurt/M: Suhrkamp. p. 35-49. Ver comentários em CAPELLE, Philippe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. p. 140.

a efetividade (*Tatsächlichkeit*) do *factum brutum* de um ser-simplesmente-dado".³⁷ O dinamismo do afeto não se confunde inteiramente com a emoção cega ou com a vida sentimental, pois diz respeito também à atitude racional diante das coisas do mundo. É o que Heidegger procura mostrar ao abordar o temor não apenas sob o prisma da análise psicológica, mas como um modo da disposição (*Befindlichkeit*), colocando-se na perspectiva fenomenológica que desvela a constituição pré-ontológica do *Dasein* e a sua posição singular no entrecruzamento dos planos ôntico e ontológico.³⁸

Essas considerações mostram que a sua passagem pelo ensino formal da teologia católica jamais o desviou do interesse especificamente filosófico. Por isso, apesar de sua posição conservadora e de seu respeito pelo que considerava como sendo o tesouro doutrinário da Igreja ele sempre se colocou numa perspectiva de nítida distância em relação à vigilância ideológica da ortodoxia e das injunções da política eclesiástica. Um distanciamento que visava não só estabelecer a autonomia da filosofia, contra a mediocridade do controle eclesial externo e a estreiteza do *stablishment* teológico, como também pretendia, o que é certamente mais significativo, combater os preconceitos e o senso comum de uma racionalidade secular incapaz de acolher a experiência humana em toda sua multifária densidade.³⁹

Não haveria, pois, como recuar para a velha cristandade, as tentativas de solução institucional são vãs e as autoridades eclesiásticas estariam longe de compreender a verdadeira crise que se oculta no episódio modernista. O jovem militante católico logo percebeu, e poucos anos mais tarde argumentou filosoficamente, que não há como retroceder ao passado enquanto tal, pois dele estamos definitivamente separados. O tempo da história não é homogêneo como o tempo da física e, por isso, a alteridade qualitativa (*qualitative Andersheit*) do passado só nos é acessível desde nosso ponto de vista e não há como sair do nosso tempo. Por outro lado, embora o seu significado seja sempre para nós, a estranheza temporal que provém do passado irrompe em nossa consciência despertando o sentido do caráter histórico no e do presente. A ciência histórica introduz a heterogeneidade

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.* §29, p. 135.

³⁸ Cf. LUCKNER, Andreas. *Op. cit.* p. 64-66.

³⁹ Numa carta de 19 de julho de 1914 ao seu amigo o cônego Engelbert Krebs, privatdozent de Dogmática da Faculdade de Teologia de Freiburg, ele ironizou, num momento em que já estava empenhado em seu trabalho de habilitação sobre Duns Scotus, o "Motu Próprio" *Sacrorum Antistitum* de Pio X que declarava Santo Tomás de Aquino como única autoridade doutrinal da Igreja Católica e impunha, no território italiano, o seguimento rigoroso da *Summa Theologica* no ensino da filosofia e teologia católicas: "Faltava apenas o motu proprio sobre filosofia! Talvez em sua qualidade de 'acadêmico' você poderia propor um procedimento melhor: extirpar o cérebro de todos os que se permitem possuir um pensamento independente e substituí-lo por salada italiana". Cf.: OTT, Hugo. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza, 1992. p. 92-93.

do tempo histórico, a sua diferenciação qualitativa e impõe o estabelecimento de limiares normativos entre as épocas, criando as condições para uma visão distanciada de uma dada objetivação cristalizada da vida. O que está em jogo não é, portanto, a idealização do passado, mas a compreensão crítica como a rosa na cruz do presente.⁴⁰

Não seria, portanto, descabido – ainda mais considerando as leituras que Heidegger vinha fazendo na época – recordar a alegoria da coruja e da cruz cunhadas numa medalha recebida por Hegel na ocasião do seu sexagésimo aniversário. A figura do gênio que se situa entre as duas figuras parece indicar o lugar intermediário entre a coruja da filosofia e a cruz da teologia. Uma aproximação que não é fortuita se considerarmos o papel central desempenhado pelo problema da cisão moderna na formação da filosofia hegeliana e em sua concepção da dialética. Assim, a modernidade nascente lançava o homem, acreditava Hegel, numa posição crucial, perdido da bela totalidade da polis e cindido entre a limitação formal do entendimento e a dinâmica dispersiva da vida, entre a consciência de autonomia do indivíduo liberado dos antigos vínculos comunitários e a coerção social imposta pelo processo de dominação racional da natureza e da sociedade. Esse problema que se tornou fundamental para o jovem Hegel, e exigiu a força de reconciliação da razão dialética, encontrou a sua expressão exemplar, no “Prólogo” da *Filosofia do direito* com a imagem da “razão como a rosa na cruz do presente”.⁴¹ Apesar das controvérsias que cercam a proposição hegeliana podemos aqui acompanhar Löwith ao considerar que a cruz não representa apenas a cisão geral da realidade efetivamente existente, mas também que Hegel “entendeu previamente tanto a cisão como a conciliação desde um ponto de vista histórico-espiritual, dentro do pensamento da morte de Cristo na cruz (...) A razão não é uma rosa na cruz do presente pelo fato de que toda cisão aspire, desde sua mais íntima essência, a conciliação, mas sim porque a dor da cisão e a conciliação aconteceram originariamente de modo histórico, na Paixão de Deus”.⁴² A pertinência dessa breve evocação da célebre imagem hegeliana da rosa e da cruz não visa insinuar uma possível convergência dos dois pensadores, mas antes assinalar a sua sensibilidade comum em relação ao significado da consciência histórica enquanto entrada da razão no tempo e manifestação do dilaceramento do

⁴⁰ Essas considerações sobre o tempo histórico, ainda distantes das concepções de *Ser e tempo*, estão baseadas na preleção feita em 27 de julho de 1915 como etapa necessária da habilitação docente para a Universidade de Freiburg. Cf. HEIDEGGER, Martin. “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”. In IDEM. *Frühe Schriften*. Op. cit. p. 357-375. Esp. p. 369.

⁴¹ HEGEL, Georg W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vorrede. Frankfurt AM Main: Suhrkamp, 1973. p. 26-27.

⁴² Cf. LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Marx y Kierkegaard. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974. p. 32-36.

mundo da vida. Essa referência à morte de Deus, concretamente visualizada no sofrimento de Cristo, introduz um elemento de intensa dramaticidade que impede a abstração da síntese e suspende a reconciliação apressadamente anunciada. A razão não paira acima da vida porque movida pela negatividade mergulha na determinidade da existência e o negativo não se preserva abstratamente em sua significação lógica. A rosa não pode eludir a cruz, assim como a negatividade lógica se mostra em sua efetividade fenomenal na dolorosa travessia da experiência da consciência. E foi por esta via que Heidegger, para quem a “negatividade” é a determinação fundamental da filosofia hegeliana, pôde interpretar o “caminho da dúvida” que para Hegel definia a experiência da consciência como verdadeira “dor transcendental” (*transzendente Schmerz*). Assim Heidegger no de 1942 intitulado “Esclarecimento da Introdução à ‘Fenomenologia do Espírito’ de Hegel” ressalta o *pathos* do sistema ao afirmar que “*toda experiência enquanto experiência é dolorosa, porque ela é, enquanto experiência, uma ‘má experiência’, isto é, enquanto nela se manifesta a malignidade (Bösartigkeit) [não a maldade (Schlechtigkeit) moral] da violência do negativo*”.⁴³

Vemos nesse texto bem posterior se confirmar a precoce intuição da facticidade, dramaticamente representada na paixão de Cristo, que também assinala a inserção de Heidegger num certo ânimo crítico em relação à modernidade que, já desde Jacobi e Hegel, percorria o pensamento alemão através de variadas e intrincadas veredas, mas que tinha como um de seus fulcros a interpretação do cristianismo à luz da *kenose* de Deus no mistério da encarnação e da cruz, diante do qual tanto a reconciliação dialética quanto a síntese escolástica lhe pareceriam suspeitas. Não são difíceis de entender as razões que levaram o ardoroso militante católico a se aproximar cada vez mais da difícil encruzilhada representada pelo reformador alemão. Uma aproximação de caráter pessoal e filosófico, pois seria a exigência de um modo de filosofar que se quer fiel à “dor transcendental” da experiência, pois, afinal de contas, o grande engodo do pensamento escolástico teria sido neutralizar e ocultar o escândalo da paixão de Deus sob o véu da inteligibilidade metafísica.

A filosofia alemã do século XIX – não só em Hegel, mas também em Schelling e de certo modo em Kierkegaard – traz a marca desse kenotismo luterano que encontrou a sua expressão típica na *verbum crucis* da teologia paulina. Ora, Heidegger apreendeu com lucidez que o significado antropológico

⁴³ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Erläuterung der ‘Einleitung’ zu Hegels Phänomenologie des Geistes”. *Hegel*. GA 68, 135. Há um comentário esclarecedor em MALABOU, Catherine. “Négativité dialectique et douleur transcendante. La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe”. *Archives de Philosophie* 66 (2003): 265-278.

desse tipo de teologia consiste no reconhecimento do *pathos* da condição humana como meio imprescindível para que o homem possa descobrir-se diante de Deus como *nihil ex se* e que justamente nesse nada reside a possibilidade de sua vida autêntica. A redenção do homem passa pela assunção e não pela suprassunção dessa facticidade dolorosa e caberia à crítica teo-lógica da razão resgatar esse re-conhecimento que teria sido recalçado pelo conhecimento ob-jetivista promovido pela filosofia moderna ao referir o conjunto da realidade ao homem. Um re-conhecimento que teria sido lançado no esquecimento pelo avanço triunfante da modernização, que não cessa de proclamar a autossuficiência humana na racionalização e domínio do mundo.⁴⁴

A imagem da cruz barra tanto as tentações idealistas quanto as desilusões naturalistas que, de certa forma, as complementam, pois a ideologia da modernização oscila em tratar o homem ora como parte, ora como senhor da natureza. O mundo não é nem um objeto a ser manipulado e nem a totalidade das coisas, como um continente no qual ou dentro do qual o homem está situado como um ente em meio aos outros entes. A ressonância dessa imagem pode ser ainda captada alguns anos depois, quando o filósofo já consagrado pela publicação de *Ser e tempo* retoma a ideia de mundo e retrazendo a sua história desde a cosmologia grega, ressalta o seu profundo sentido antropológico, já presente na teologia joanina, segundo a qual o mundo não é um elemento cósmico, mas “*a forma fundamental de afastamento de Deus por parte do ser-aí humano*”. Portanto, longe de ser uma noção banal e evidente, como já assinalava Kant na “Dissertação de 1770”, a ideia de mundo impõe ao filósofo uma cruz, o que na perspectiva heideggeriana implicaria justamente na posição crucial deste ente mundano que em seu “aí” assume a abertura da transcendência no horizonte da finitude. O mundo é aquilo em direção a que (*Woraufhin*) o ser-aí transcende por sua constituição fundamental e que em seu devir não se confunde com o ente em sua totalidade, pois é justamente porque “*desde sempre*

⁴⁴ A presença de Hegel no pensamento heideggeriano não pode ser negligenciada, pois o confronto com o pensamento especulativo de Hegel é determinante na interpretação heideggeriana da constituição onto-teológica da metafísica. É o que está claramente proposto na primeira frase da conferência de 23 de fevereiro de 1957 “A constituição onto-teo-lógica” da metafísica: “Este seminário pretendia começar um diálogo com Hegel (ein Gespräch mit Hegel)”. Cf. HEIDEGGER, Martin. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. In: IDEM. *Identität und Differenz*. Verlag Günther Neske, 1957. No entanto, é um diálogo iniciado muito antes pois “a primeira ocorrência explícita da expressão “onto-teologia” data do curso do semestre de inverno 1930-1931 consagrado à *Fenomenologia do Espírito* (GA 32, 140)”. Ver sobre o tema a esclarecedora obra de Bernard Mabille. Cf. MABILLE, Bernard. *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*. Paris: J. Vrin, 2004. Aqui esp. p. 19-20. Aliás parece inegável que o diálogo com Hegel já está claramente presente na conclusão da “Tese de Habilitação” de 1916 sobre a doutrina das categorias e da significação em Duns Scotus.

ultrapassou a natureza” que o ser-aí pôde dela se distanciar e em decorrência dessa possibilidade constitutiva pôde também tomá-la como objeto. Como se vê, Heidegger não cultiva nem o irracionalismo, nem a nostalgia romântica do pré-moderno, mas mantendo certa distância em relação à primazia moderna da epistemologia foi capaz de discernir os seus impasses e de certa forma transpor na perspectiva de sua ontologia fundamental o que ele acreditou ser a intenção profunda da crítica kantiana da razão.⁴⁵

No entanto, para apreendermos o significado da ontologia fundamental seria necessário reconstruir mais minuciosamente o entrelaçamento dessas diversas influências filosóficas na formação de uma problemática original e como o fascínio ontológico, desde cedo presente no estudante, vai se transformando lentamente numa interrogação radical do pensamento ocidental.

Desde seu primeiro semestre de teologia no *Collegium Borromaeum*, ele se empenhou no estudo intensivo das *Investigações lógicas* de Husserl, o que lhe permitiu desenvolver e aprofundar o contato seminal com a questão do ser que tinha surgido precocemente em 1907, quando ainda cursava Liceu, através da dissertação de Brentano acerca “*Da significação múltipla do ente segundo Aristóteles*”.⁴⁶ Por isso Aristóteles se coloca como modelo imediatamente após a companhia de Lutero. Mas a posição dos dois autores, na breve citação sobre as influências essenciais de sua formação, parece conceder primazia a Lutero, o que nos permite supor que a mediação metafísica representada pelo modelo aristotélico, não pode prevalecer sobre a experiência da fé que, no entanto, longe de ser uma vivência bruta, aprisionada na particularidade do indivíduo, é portadora do logos da Revelação e de uma interpelação inquietante que seria capaz de fluidificar

⁴⁵ Reportamo-nos aqui a: HEIDEGGER, Martin. “Vom Wesen des Grundes”. In: IDEM. *Wegmarken*. Frankfurt AM Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 123-173. Citação na p. 142. (Ver a tradução brasileira: “A essência do fundamento”. In: IDEM. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 134-188). A passagem de Kant referida por Heidegger encontra-se em: KANT, Emmanuel. “La dissertation de 1770”. Seção I: Da noção de mundo em geral, §2. In: *Oeuvres philosophiques*. T. I. Paris: Éditions Gallimard, 1980. esp. p. 635. Ver o comentário do texto em: BLANC, Mafalda de Faria. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 71-94. Esp. p. 74-75. Não há como desenvolver aqui a alusão à intenção profunda da crítica kantiana da razão, pois este é o tema de outro artigo ainda em preparação.

⁴⁶ O tópico do encontro com o problema ontológico através de Brentano é largamente difundido, o que se justifica até mesmo pela reiteração com que o próprio Heidegger o evoca em diversos escritos como: “De uma conversa sobre a linguagem” (1953-54) em *Unterwegs zur Sprache*, p. 93); no “Discurso de recepção à Academia de Heidelberg” (1957) em *Frühe Schriften*. Vorwort, p. X; na carta ao R.P. Richardson (1962) incluída em *Heidegger: through phenomenology to thought*; nas notas autobiográficas de “Mein Weg in die Phänomenologie” (1969) em *Zur Sache des Denkens*, p. 81. Ver: CAPELLE, Philippe. *Op. cit.* p. 143-144.

e libertar novos significados aprisionados na rigidez das fórmulas escolásticas. Nessa árdua tarefa Heidegger contou com o inestimável apoio da fenomenologia de Husserl, o “professor absoluto” que desdenhava a erudição e se colocava numa posição livre de todo peso da tradição e de todo preconceito ainda que este estivesse revestido da autoridade da racionalidade científica. Essa liberdade da intuição, essa disponibilidade sem entraves para a experiência foi essencial na conjunção do motivo teológico com o rigor filosófico. Deparamo-nos, então, com dois movimentos que intimamente se entrelaçam: o buscar, que foi o esforço constante em encontrar uma expressão teológica autêntica de sua experiência religiosa que pode ser associado ao impulso kierkegaardiano em seu encontro com Lutero, seu “*companheiro na busca*” e o ver, representado pelo compromisso incessível de uma rigorosa determinação conceptual da filosofia, que pode ser associado a Husserl, que lhe “*deu os olhos*”, ou seja, um olhar voltado para as coisas mesmas, um olhar que atravessa as espessas camadas de significação que a tradição depositou nos grandes textos fundacionais da filosofia para neles desvelar o sentido e a experiência subjacentes. A crítica teo-lógica da razão colocou-se, portanto, sob o signo de uma dupla exigência de liberdade: a de libertar a experiência, representada paradigmaticamente pela facticidade da fé, dos constrangimentos de uma racionalidade que lhe era extrínseca e abstrata e a de libertar a razão de sua clausura transcendental e de sua inimidade para com a vida.

Endereço do Autor:
Departamento de Filosofia
Fafich/UFMG
e-mail: carlosdrawin@yahoo.com.br

