



A PERQUIRÇÃO DA TRANSCENDÊNCIA NO PENSAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER *

The search for transcendence in the thought of young Heidegger

Ao Prof. Dr. Pe. João A. Mac Dowell, in memoriam.

Carlos Roberto Drawin **

Resumo: O nosso artigo está dividido em duas partes. A primeira parte visa mostrar como o sentido da transcendência está profundamente enraizado em todo o pensamento heideggeriano. A segunda parte procura ilustrar essa hipótese de leitura recorrendo a alguns textos de juventude do filósofo e os interpretando a partir de diversos estudos sobre a gênese de sua obra. No entanto, pressupomos que a sua relação com o cristianismo não foi ultrapassada nem com a sua ruptura com o “sistema do catolicismo” e nem com o seu afastamento filosófico da teologia. Ao contrário, a experiência cristã, de certa forma, persiste em todo seu itinerário e está presente, mesmo após a “viravolta” (*Kehre*) dos anos trinta. Essa experiência, para além de qualquer adesão doutrinária, alimenta a questão acerca de Deus como a sempre impensada transcendência encarnada no pensamento da e na existência.

Palavras-chave: Heidegger, Transcendência, Experiência Cristã, Teologia, Crítica da Razão Moderna

Abstract: Our article is divided into two parts. The first part aims to show how the meaning of transcendence is deeply rooted in all Heideggerian thought. The second part seeks to illustrate this reading hypothesis using some texts from the philosopher’s youth and interpreting them based on various studies on the genesis of his work. However, we assume that his relationship with Christianity was not overcome neither with his break with the “system of Catholicism”, either with his philosophical departure from theology. On the contrary, the Christian experience, in a way, persists throughout its itinerary and it is pres-

* Artigo recebido em 18.11.2023 e aprovado para publicação em 12.12.2023.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor aposentado da UFMG. Professor Titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

ent, even after the “turnaround” (*Kehre*) of the 1930s. This experience, beyond any doctrinal adherence, feeds the question about God as the always unthought transcendence incarnated in the thought of and in existence.

Keywords: Heidegger, Transcendence, Christian Experience, Theology, Critic of Modern Reason

1. A problemática da perquirição da transcendência

A grandeza de um pensador não depende das nossas convicções e gostos pessoais, de concordarmos ou não com suas ideias, mas deve ser avaliada por seus efeitos na história intelectual (*Wirkungsgeschichte*). Portanto, por maiores que sejam as distorções e interpretações errôneas de uma obra, do estrito ponto de vista da pesquisa acadêmica, é difícil evitar que ela seja lida a partir dos problemas e valores do presente para nele se efetivar. Esse anacronismo hermenêutico é constitutivo de toda obra de envergadura na medida mesma de sua relevância histórica e para além da intenção do autor. De modo semelhante e por maiores e mais minuciosos que sejam os esforços para reconstruir em base textual e cronológica o desenvolvimento de um pensamento, a reconstrução sempre é feita numa posição *a posteriori* em relação a significados tardiamente elaborados e, até mesmo, em relação às vicissitudes de sua recepção.

Assim o fez o próprio Heidegger quando em sua tese de habilitação interpretou o tratado das categorias e da significação em Duns Scotus, ao se propor não apenas apresentar e elucidar os conceitos do filósofo, mas o inserir no desenvolvimento (*Entwicklung*) histórico da filosofia de modo a propiciar a explicitação ou “desentranhamento” (*Auswicklung*) de problemáticas metafísicas inerentes à consciência metodológica e epistemológica modernas.¹ A esse respeito, alguns anos mais tarde, em seu manuscrito acerca de suas interpretações fenomenológicas de Aristóteles, redigido no outono de 1922 com o objetivo de obter uma nomeação docente para a Universidade de Marbourg, nos deparamos, logo no início, com uma frase lapidar: “a situação da interpretação enquanto apropriação compreensiva do passado é sempre aquela de um presente vivo”.²

Essa posição metodológica se manteve em todas as suas leituras da história da filosofia. Certamente a interrelação entre os aspectos histórico e sistemático da filosofia suscitam muitas questões complexas que, aliás, foram abordadas

¹ Ver, HEIDEGGER, Martin. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. In: IDEM. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972, p. 135-148. Especialmente, p. 139. Nas referências as obras de Heidegger estão ordenadas segundo a cronologia de sua redação ou publicação original.

² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*. Trad. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992, p. 17.

de modo claro e bem ordenado por Lorenz Puntel no primeiro capítulo de sua obra “Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia”. Em nossa abordagem adotamos o seu esclarecimento acerca da oposição dos níveis conceituais da “interpretação filosófica” e da abordagem “filosófico-sistemática”:

a interpretação (filosófica) deve ser entendida como ocupação com textos e conceitos filosóficos caracterizada pelo fato de não levantar nem tratar – ao menos não direta e explicitamente – a pergunta pelo ‘status objetal’ (isto é, pelo status de verdade ou de falsidade) dos respectivos enunciados interpretados ou a serem interpretados.³

O objetivo deste nosso texto é, portanto, bastante limitado, consistindo em garimpar em alguns escritos do jovem Heidegger elementos de sua perquirição da transcendência. Esta pode ser resumida de uma forma paradoxal: Heidegger é o pensador da radical finitude humana e da metafísica em sua constituição onto-teo-lógica; ele é também o pensador e guardião da absoluta transcendência. Ou, poder-se-ia dizer, a transcendência se desvela justamente na assunção radical da finitude. Essas formulações podem parecer um tanto obscuras ou, pior, meramente retóricas, e o seu possível esclarecimento exigiria acompanhar a confrontação de Heidegger com algumas das mais eminentes figuras da história da filosofia. Como essa pretensão é inviável, o esclarecimento aqui aportado se restringe a indicar algumas razões seminais dessa perquirição da transcendência na finitude, cuja origem está enraizada na experiência cristã da Encarnação. O tema é também amplíssimo e sobre ele muito já se escreveu, seja apresentando numa visão panorâmica os deslocamentos do pensamento heideggeriano acerca de Deus, da religião e do sagrado e o seu modo singular de inserção na tradição cristã, seja enfatizando as suas concepções mais tardias acerca do “último Deus” (*der letzte Gott*) ou focalizando a influência específica de figuras eminentes da teologia medieval como Tomás de Aquino, Duns Scotus e Mestre Eckhart para, através deles, delinear a sua posição acerca da relação entre filosofia e teologia. De qualquer forma, todas essas investigações visam elucidar se algo subsiste da tradição filosófica cristã à luz da diferença ontológica, da crítica à metafísica e de suas conexões com o niilismo e o declínio da civilização ocidental.⁴

³ Ver, PUNTEL, Lorenz. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010, p. 19-38. Citação da p. 29.

⁴ As obras citadas a seguir são apenas alguns exemplos da ampla literatura disponível. Jean Greisch delinea com erudição os desdobramentos das concepções de Heidegger sobre o fenômeno religioso desde sua interpretação do cristianismo primitivo, passando por sua “suspensão” da questão de deus na época de *Ser e tempo*, até sua interrogação sobre a verdade do Ser e a divindade de Deus. Cf. GREISCH, Jean. *Le buisson ardente et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion*. Tome III: Vers um paradigme herméneutique. Paris: Les Editions du Cerf, 2004, p. 499-734. Sobre a relação do pensamento do Ser com a teologia cristã encontram-se em JUNG, Matthias. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990. O livro essencial de John Caputo mostra a relevância crucial do Mestre Eckhart para as intuições fundamentais de Heidegger, ver. CAPUTO, John D. *The mystical element in Heidegger’s thought*. New York: Fordham University Press, 1990. Os ensaios sobre a apropriação heideggeriana das Epístolas de São Paulo, do Evangelho de João, das *Confissões* de Santo Agostino e da literatura “mística”, de Eckhart a Rilke

A menção a tão vasta literatura não se faz, obviamente, com o intuito de percorrê-la, mas tão somente como sinalização da presença profunda do cristianismo na vida do pensador e, como não poderia deixar de ser no caso de Heidegger, também presente no movimento de um pensamento sempre atento às configurações existenciais de todo pensar, como se vê desde o início de seu itinerário quanto forja a noção de “indicações formais” (*die formale Anzeige*) para mostrar como as interpretações do mundo não provêm abstratamente da atitude teórica, mas, antes, são geradas na trama concreta da vida fática. Na problemática da perquirição da transcendência não se pode deixar de lado a questão do estatuto da razão na perspectiva de uma crítica teo-lógica da razão, sobretudo em se tratando de um filósofo considerado como hostil à ciência e ao humanismo moderno. Por isso, não custa observar que a ideia de uma crítica teo-lógica da razão, já apresentada em um artigo anterior, não tem a ver com a crítica da teologia positiva – católica ou protestante – à racionalidade secular. O hífen introduzido no “teo-lógico” diz de uma tensão entre a experiência de Deus, nomeado ou não como tal nas diversas tradições religiosas, e a linguagem (*logos*) mesmo quando ela não se circunscreve aos cânones do discurso argumentativo.

As notas feitas a seguir selecionam alguns pontos das investigações do “jovem Heidegger” (1907-1917), visando recolher indícios desse direcionamento, mas, apesar, de sua limitação temática e cronológica, elas pressupõem a persistência desse sentido do teo-lógico desde a época anterior à ruptura com o “sistema do catolicismo” (1919), passando pelo afastamento da teologia na fenomenologia hermenêutica do “primeiro Heidegger” (1919-1929), até desaguar na diversidade de caminhos descortinados pela “viravolta” (*Kehre*) dos anos 1930 após o questionamento do arcabouço transcendental de *Ser e tempo*.⁵

encontram-se em: FISCHER, Norbert/VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm (Hg.). *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherung an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007. Sobre as concepções tardias, ver: CORIANDO, Paola-Ludovica. *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträgen zue Philosophie (vom Ereignis)”*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998, e SICHÈRE, Bernard. *“Seul um Dieu peut encore nous sauver”. Le nihilisme et son envers*. Paris: Desclée de Brower, 2002. Acerca das conexões entre metafísica e niilismo limitamo-nos a indicar: LAFFOUCRÈRE, Odette. *Le destin de la pensée et “la mort de Dieu” selon Heidegger*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1968. Obra mais antiga, porém, considerada pelo próprio Heidegger como uma exposição clara e precisa de seu pensamento e uma boa introdução à questão acerca da essência da metafísica. São também excelentes introduções aos problemas acima mencionados o verbete “Heidegger” escrito por Jean-Yves Lacoste em: LACOSTE, Jean Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2004, p. 808-811 e os verbetes “Dieu à l’extrême” de François Fédiér e, sobretudo, “Dieu(x)” de Pascal David em: ARJAKOVSKY, Philippe [et al.] (Dir.). *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013. Respectivamente às p. 342-344 e 344-348.

⁵ Para o artigo anterior acima referido ver: DRAWIN, Carlos R. Heidegger e a crítica da razão. Primeira parte: prolegômenos à crítica teo-lógica da razão, in *Síntese Revista de Filosofia*, v. 37, n. 118 (2010): 157-185. Nos baseamos em diversos escritos João Mac Dowell, alguns em forma manuscrita, e também de Philippe Capelle. Ver: MAC DOWELL, João. Martin Heidegger e a questão de Deus. In: MAC DOWELL, João (Org.). *Heidegger. A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, p. 108-261;

A experiência cristã, mesmo após o a suspensão metódica da teologia em *Ser e tempo*, continua, desse modo, sendo uma referência essencial não apenas para a compreensão das origens do seu pensamento, mas também e, sobretudo, para os seus desdobramentos posteriores. Como se vê na correspondência com Rudolf Bultmann, após a retumbante e controvertida recepção de sua obra, o testemunho da Fé se mantém vivo e se sobrepõe à vanidade da especulação teológica:

Através da teologia não se desperta a vida da fé; ao contrário, apenas esta última enquanto real pode conquistar a necessidade e o direito de uma teologia e conservá-la imersa na vida interior (...) Tudo se resume na questão de se a reflexão teológica se converte (à sua maneira) num testemunho de Cristo, ou seja, de um despertar, ou, antes, se permanece mera literatura. E, vistas assim as coisas, a questão da teologia natural se decide, então, por si mesma. Desejo e espero que tenhas a força de chegar a um terreno livre, a partir das controvérsias teológicas nunca surgiu uma realidade.⁶

Já bem estabelecida a “viravolta”, em meados dos anos 1930, o pensador reitera:

E quem quereria desconhecer o fato de que todo caminho que eu percorri 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 como já alguma que deve ser superada de alto a baixo, o que não quer dizer que deva ser destruído.⁷

A “proveniência mais própria” – em relação à qual se dá a “preservação” e a “separação” – pode ser facilmente entendida, como o texto parece evidenciar, como um dado meramente biográfico (lar, pátria, juventude). Por outro lado, esse entendimento do termo proveniência (*Herkunft*) não se esgota no percurso já feito, porque traduz o impulso incessantemente inovador e desafiador do pensar, tal como se vê na cidadíssima passagem

MAC DOWELL, João. Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem: uma consideração a partir da técnica, in *Síntese Revista de Filosofia*, v. 36, n. 116 (2009): 427-443. Com relação a Capelle, ver: CAPELLE, Philippe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 1998. CAPELLE, Philippe. La signification du christianisme chez Heidegger. In: CARON, Maxence (Dir.). *Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 295-328. Ver também: CAPELLE, Philippe. Heidegger et Maître Eckhart, in *Revue des Sciences religieuses*, 70, n0. 1 (1996), p. 113-124.

⁶ A citação acima compõe as passagens de duas cartas de Heidegger a Bultmann. A primeira de uma carta enviada em 24 de janeiro de 1931 e a segunda de uma carta enviada em 14 de novembro de 1931. Cf. BULTMANN, Rudolf/HEIDEGGER, Martin. *Correspondência. 1925-1975*. Barcelona: Herder Editorial, 2011, p. 191 e 212.

⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Mein bisheriger Weg*. In: IDEM. *Bessinnung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997. HGA 66, 415. A passagem citada foi escrita em 1937/38 e encontra-se no apêndice desta obra que reúne uma série de escritos interconectados.

na qual Heidegger, quando perguntado por um professor japonês sobre o significado da expressão “fenomenologia hermenêutica” respondeu: “sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre porvir”.⁸ Coimo se pode depreender o “caminho do pensamento” é um pensamento a caminho e, por isso mesmo, a “proveniência” é “porvir”. Ou, como observa um comentador, pensamento não se move num caminho como se estivesse numa estrada indo de um lugar para outro. Essas determinações objetivas ocultam a indeterminação do caminhante, deixando advir em suas diferenças as questões postas no início de sua jornada. Aí se coloca a questão de Deus (*Gottesfrage*) e isso não significa que o pensamento de Heidegger venha em linha direta da teologia ou a ela retorne, se por teologia entendemos a doutrina cristã ou as provas filosóficas da existência de Deus e nem que ele tenha permanecido em silêncio enquanto “pensador de Deus” (*Denker von Gott*).⁹

O não permanecer em silêncio não significa se integrar docilmente no já pensado e estabelecido pela tradição. Ao contrário, justamente quem experienciou a teologia e a filosofia hauridas na fé cristã é instado a questionar o caráter onto-teo-lógico da metafísica por seu caráter limitante, por bloquear o ainda não pensado no já pensado, não por causa de algum ateísmo (*nich auf Grund irgendeines Atheismus*) e nem para se ater à mera rejeição da metafísica em nome de algum saber mais rigoroso, pois “a essência da metafísica ainda e sempre permanece o mais digno de ser pensado pelo pensar, desde que o diálogo com a tradição a que está destinada não seja arbitrária e inconvenientemente interrompido”.¹⁰

Não é o caso de introduzir aqui a discussão acerca da suficiência ou insuficiência da chave hermenêutica utilizada por Heidegger em sua interpretação do conjunto da história da metafísica.¹¹ O que nos interessa no momento é tão somente enfatizar a seguinte intenção: a metafísica enrijecida em sua constituição onto-teo-lógica, em sua concepção de Deus como “causa sui”, bloquearia o pensar capaz de nutrir existencialmente a experiência de Deus:

Para esse Deus o homem não pode rezar, nem lhe fazer sacrifícios. Diante da causa sui o homem não pode cair de joelhos com temor e nem pode, diante desse Deus, tocar música e dançar. Em consequência o pensar sem

⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: IDEM. *A caminho da linguagem*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 79.

⁹ Cf. RIEDEL, Manfred. Frömmigkeit im Denken. In: RIEDEL, Manfred (et.al.). *“Herkunft aber bleibt stets Zukunft”*. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, p. 17-18.

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: IDEM. *Identität und Differenz*. HGA, 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 63.

¹¹ Sobre a insuficiência da chave hermenêutica da interpretação heideggeriana do conjunto da metafísica ocidental, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. *Metafísica na modernidade*. In: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 343-367. Para uma reconstrução crítica do “pensamento do Ser”, ver: PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus*. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.L. Marion. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2011, p. 79-144.

Deus que precise abandonar o Deus da filosofia, o Deus causa sui, talvez seja mais próximo ao Deus divino.¹²

O “por-vir”, portanto, não é o projetar-se no futuro de uma imaginação arbitrária e utópica, refere-se antes à semeadura de uma experiência feita presente na atitude do deixar-ser de sua possível, porém não necessária, frutificação. A expressão “deixar-ser” (*Sein-lassen*), remete à noção de “*Gelassenheit*”, aquela serenidade proveniente “da renúncia que não tira, mas dá”. Como ensinava o Mestre Eckhart, reconhecido por Heidegger como sendo o seu velho mestre do ler e do viver: “Deus é verdadeiramente Deus no não dito de sua linguagem”.¹³

2. Elementos da perquirição no jovem Heidegger

A crítica heideggeriana da visão de mundo antropocêntrica encontra-se enraizada em sua profunda formação religiosa, haurida no meio católico no qual ele forjou as suas primeiras e persistentes intuições, cuja fecundidade se mostrou nos desdobramentos de seu longo itinerário intelectual. O solo no qual essas ideias seminais foram plantadas foi intensamente revolvido, mas elas jamais foram dele arrancadas. Os estudos no internato católico, embora mantendo a sólida orientação da metafísica escolástica, já deixavam penetrar os ares inquietantes da modernização. Sob o impacto da teologia liberal protestante e da crescente onda neokantiana, a doutrina católica parecia destinada a se entrincheirar na repetição da escolástica empoeirada dos manuais, resguardada sob a severa vigilância do magistério eclesiástico. De modo a conter a crise que se alastrava nos meios católicos, sobretudo na França, Leão XIII, com a publicação em 1879 da encíclica *Aeterni Patris*, promoveu o ensino da filosofia e da teologia de São Tomás de Aquino e o colocou como um centro doutrinário. As iniciativas oficiais não foram suficientes para restaurar a paz tridentina e conter a reivindicação de certa autonomia crítica por parte dos intelectuais católicos. O desfecho institucional da crise não se fez esperar: em 1903 os livros de Alfred Loisy, nome referencial da controvérsia, são postos no *Index Prohibitorum* e em 1907 Pio X, com a encíclica *Pascendi*, condena as doutrinas errôneas do modernismo, devido ao seu agnosticismo e imanentismo. A primeira dessas tendências se caracterizaria por rejeitar o alcance ontológico da razão, colocando-se como complemento da racionalidade científica; a segunda enfatizaria o lado puramente afetivo e vivencial da crença religiosa, mas ambas estavam radicadas na primazia moderna da subjetividade.¹⁴

¹² Cf. HEIDEGGER, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, p. 77.

¹³ As frases entre aspas foram retiradas de: HEIDEGGER, Martin. *Der Feldweg*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1953. Respectivamente, p. 24 e 17.

¹⁴ Cf. BRESSOLETTE, Claude. Modernismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir.) *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2004, p. 1.173-1.176.

Nesse contexto, Heidegger, ainda jovem estudante de teologia católica, publica os seus primeiros textos na revista *O acadêmico*, nos números de março de 1911 e março de 1912, se posicionando contra o modernismo conforme o realismo da tradição aristotélica e escolástica, e procurando discernir a origem dos erros modernistas na unilateralidade do subjetivismo. No primeiro artigo, intitulado “Sobre a orientação filosófica para acadêmicos”, o autor inicia advertindo para a contraposição entre a filosofia “como um espelho do eterno” (*ein Spiegel des Ewigen*) e a sua dispersão contemporânea em opiniões, sentimentos e desejos subjetivos. Assim, arrastada pela tendência anti-intelectualista ela se perde na mera vivência dos “valores fugazes”, (*Augenblickswerte*), aprisionada em “impulsos cegos” (*im dunklen Drange*), desorientando-se na reunião de pensamentos ecléticos e contraditórios numa visão de mundo.¹⁵ No segundo artigo, mais extenso e intitulado “Psicologia da religião e subconsciente”, a rejeição da explicação psicológica da religião, sobretudo quando se busca a sua origem na região obscura da “subconsciência” (*Unterbewusstsein*), também se enquadra na crítica geral do subjetivismo típico do modo de pensar modernista (*Gedankenwelt*) representado pela teologia protestante que, impulsionada por Kant, Schleiermacher e Ritschl, “via a vivência religiosa subjetiva como o único ponto de partida para a fundamentação da fé”. A fé em Deus não é apenas um sentimento e a sensação de algo valioso (*Wertempfindung*), advertia o autor, porque sempre pressupõe “a experiência de um conteúdo objetivo (*eine sachliche Inhaltsempfindung*) como seu fundamento e núcleo”. O objetivo da discussão proposta nesse artigo consiste, portanto, em contribuir para um conhecimento mais acurado do “fundamento filosófico do modernismo”.¹⁶

Já nos chama atenção nesse texto juvenil (pois quando de sua publicação Heidegger era um estudante de 22 anos) certa familiaridade com alguns dos mais eminentes estudiosos da psicologia e da psicopatologia de sua época: Wilhelm Wundt, Stanley Hall, William James, Théodule Ribot, Pierre Janet, Alfred Binet e Édouard Claparède, dentre outros. Essa abrangência de perspectiva já mostra como o defensor da metafísica realista não apenas repetia as mesmas fórmulas escolásticas, mas entre 1910 e 1914 se entregava, quase à exaustão, à redescoberta de filósofos como Schelling e Hegel e à leitura das traduções de Kierkegaard e Dostoiévski, da segunda edição da *Vontade de potência* de Nietzsche e às obras completas de Dilthey, meditando sobre poetas e místicos como Hölderlin, Trakl, Rilke e Mestre Eckhart. Tamanha curiosidade não se perdia, no entanto, em eclética dispersão, tal como ele havia censurado no modernismo, pois muito cedo havia se deparado com o tratado ontológico publicado em 1896 por Carl Braig, professor de teologia dogmática na Universidade de Freiburg e com a dissertação de Franz Bren-

¹⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. Zur philosophischen Orientierung für Akademiker. In: IDEM. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 11.

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. Religionspsychologie und Unterbewusstsein. In: IDEM. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. Respectivamente p. 19 e 25-26, e 27-28..

tano “Sobre o significado múltiplo do ente em Aristóteles” e, através deles, começava a amadurecer a pergunta pelo significado do Ser na confrontação com a moderna teoria do conhecimento e com as inquietações provenientes dos impasses da civilização iluminista.¹⁷

O “*curriculum vitae*” de 1915, pouco posterior à defesa de sua tese de doutorado, feita em julho de 1913, é eloquente a esse respeito ao afirmar que os seus estudos de Matemática e Ciências da Natureza, bem como da filosofia desenvolvida a partir de Kant, então insuficientemente apresentada pela literatura escolástica, o fizeram compreender mais rigorosamente os problemas lógicos e epistemológicos contemporâneos, abrindo-lhe novos horizontes de pesquisa sem que as suas “convicções filosóficas fundamentais” (*philosophischen Grundüberzeugungen*), de origem aristotélica e escolástica, fossem seriamente abaladas.¹⁸

Poder-se-ia objetar, talvez, que Heidegger estivesse ansioso em reafirmar a sua ortodoxia, visando o beneplácito eclesial para a obtenção de um posto universitário como professor de filosofia cristã. A frustração de seu objetivo acadêmico e sua posterior ruptura com o “sistema do catolicismo” podem parecer reforçar essa objeção. Seja como for, a conhecida carta enviada ao seu mentor, o professor Engelbert Krebs, indica o impacto exercido por seus conhecimentos de epistemologia e de teoria da história no tornar “o sistema do catolicismo problemático e inaceitável, mas não o cristianismo e a metafísica (esta, no entanto, em um novo sentido)”.¹⁹ Qual seria o anunciado novo sentido da metafísica? Haveria uma total descontinuidade de pensamento entre o jovem apologista da tradição católica e o filósofo em ruptura com o “sistema do catolicismo”? Ou a alternativa entre ruptura e continuidade seria inadequada para a apreensão de um pensamento caracterizado por incessantes matizes, indagações e viragens? Deveríamos separar, ou não, a crença pessoal do filósofo do movimento de seu pensamento? Como compreender as distinções entre o Divino e o Sagrado, a experiência viva da Fé e sua interpretação teológica ou a interrelação entre a teologia e a filosofia? Ou essas questões seriam supérfluas e impertinentes?

Se retornarmos ao trecho anteriormente citado da famosa carta a Engelbert Krebs, vemos como nele estão contrapostos os aspectos sistemático e histórico. Ora, este último, como ele havia exposto em sua preleção acadêmica para a obtenção da *venia legendi*, não se refere exclusivamente ao problema da

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. Meu caminho para a fenomenologia. In: IDEM. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 297-302. Ver, também: SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000, p. 27-68. Ver também: OTT, Hugo. *Martin Heidegger. A caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 47-108.

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Lebenslauf. Zur Habilitation 1915*. In: IDEM. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 38.

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (09 de janeiro de 1919). In: DENKER, Alfred [et al.]. *Heidegger-Jahrbuch 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2004, p. 67.

cientificidade das ciências históricas, mas ao reconhecimento da historicidade humana enquanto tal (*des Historischen*) a exigir do pesquisador a introdução de um conceito de tempo distinto do caráter uniforme, vazio, quantitativo e reversível tal como ocorre com o conceito de tempo nas Ciências Físicas. Afinal, o objeto (*Gegenstand*) da ciência histórica não é o ser humano como objeto (*Objekt*) mas, antes, ela traz para o primeiro plano a realização do humano enquanto historicamente operante (*das historisch Wirksame*) e produzindo uma efetividade que se torna cristalizada em diversas épocas e constelações culturais.²⁰ Ora, a epígrafe dessa conferência é uma citação do Mestre Eckhart: “tempo é aquilo que se transforma e se modifica, a eternidade simplesmente se mantém”.²¹

A epígrafe da tese parece ser apenas um “arroubo de juventude”, mas uma influência relevante para essa reorientação da concepção filosófica do tempo, embora não saibamos detalhadamente como ela ocorreu, mesmo após a publicação em 1995 das notas de trabalho acerca dos fundamentos filosóficos para uma preleção projetada para o semestre de inverno de 1918-1919, embora não efetivada.²²

Não é difícil relacionar imediatamente a frase de Mestre Eckhart acerca da transformação múltipla do tempo em contraposição à permanência da eternidade com o artigo juvenil de 1911 no qual a imagem da filosofia como “espelho do eterno” é colocada em contraste com a fragmentação do subjetivismo moderno. Mas entre um e outro texto há uma modificação de atitude. Em 1914 o constrangimento de Heidegger em relação ao magistério eclesiástico havia se intensificado com o *motu proprio* do Papa Pio X estabelecendo São Tomás de Aquino como “a fonte única e absoluta da autoridade doutrinal na Igreja Católica”.²³ Teria havido apenas um constrangimento exterior ou o mal-estar teria razões mais profundas no pensamento em formação do filósofo?

Parece ser este o caso, como indica Hugo Ott, pois não se tratava apenas de se contrapor à rigidez institucional, mas também de criticar a fixação conceptual na representação analógica de Deus. Essa apropriação filosófica da experiência cristã de Deus barraria a abertura do pensamento para a transcendência. O esforço de distanciamento do tomismo eclesial levou então o filósofo a se aproximar da tradição agostiniana, presente na Escola Franciscana, e à escolha de Duns Scotus como tema de sua tese de habilitação. Ora, Scotus parece interessante por ao menos duas razões. Ao romper com as amarras da analogia

²⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: IDEM. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1972. Ver especialmente as p. 368 e 373.

²¹ Cf. HEIDEGGER, Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, p. 357.

²² Cf. OTT, Hugo. *Martin Heidegger, a political life*. London: Basic Books, 1993, p. 83. Apud. DALLE PEZZE, Barbara. *Martin Heidegger and Meister Eckhart. A path towards Gelassenheit*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellon Press, 2008, p. 9. Ver também: O'MEARA, Thomas F. Heidegger and his theological origins: theological perspectives, in *Theological Studies*, 47 (1986): 205-226.

ele reabilitaria a teologia como ciência positiva em sua direta relação com a verdade revelada e, por outro lado, possibilitaria certa aproximação crítica da filosofia moderna. Em sua busca de uma concepção filosófica alternativa o “Doutor Sutil” ofereceria, ao lado de preservar a positividade da Teologia da Revelação, a noção de *ens commune* como uma teoria transcendental das categorias de alcance não apenas semântico, mas também verdadeiramente ontológico. Aí residiria a diferença entre o Ser em sua máxima universalidade e o conjunto dos entes em suas específicas determinações categoriais, ultrapassando, porém, o horizonte kantiano da subjetividade transcendental. Começaria a emergir, então, aquele “novo sentido” da metafísica indicado na carta a Engelbert Krebs apontando para além da metafísica modelizada pela ortodoxia escolástica, mas, também, para além da metafísica moderna resultante do entrecruzamento problemático do naturalismo, proveniente do modelo galileano de ciência e do tipo de transcendentalismo, proveniente dos projetos cartesiano e kantiano de fundamentação do conhecimento.²⁴

A tese sobre Duns Scotus ficaria justamente entre esses dois escolhos a serem superados: a fixação ortodoxa do tomismo, com suas amarras analógicas e a metafísica moderna, com sua clausura subjetivista. O “ir além” da analogia tomista e do transcendental kantiano somente seria viável, no entanto, se a teoria das categorias fosse profundamente modificada pelo entrecruzamento das ideias de Wilhelm Dilthey, Emil Lask e Edmund Husserl. A contribuição fundamental das *Investigações Lógicas* de Husserl residiu nas noções de “intencionalidade” e “intuição categorial”. A primeira permitindo romper com o centramento da consciência em si mesma e direcionando-a para o mundo, a segunda transpondo as categorias da estrutura *a priori* do entendimento, como Kant havia proposto, para reconhecê-las como dados intuitivos semelhantes às coisas apreendidas pela percepção. Além do mais, as categorias — e aí se esclarece a passagem do domínio lógico-semântico ao histórico-ontológico — possuiriam justamente um caráter “translógico”, por não estarem isoladas no entendimento e unilateralmente vinculadas à atitude teórica, mas também situadas, conforme mostrou Dilthey, no contexto imanente da vida, nas articulações efetivas do espírito na história (*Wirkungszusammenhang*). Ou seja, o elemento transcendental, concebido como *ens commune* por Duns Scotus, sai da esfera da significação e do juízo para emergir no dinamismo ontológico da própria vida.²⁵

A frase inicial da preleção para a habilitação, pronunciada em julho de 1915 na Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg, é significativa:

²³ Cf. DALLE PEZZE, *op. cit.*, p. 9

²⁴ Ver, VIGLIOTTI, Robert. L'influence de la tradition augustinienne sur le jeune Heidegger. In: ARRIEN, Sophie-Jan et CAMILLERI (Éd.). *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, Phénoménologie, Théologie*. Paris: Vrin, 2011, p. 29-50.

²⁵ Ver, KISIEL, Theodore. Heidegger (1907-27): the transformation of the categorial. In: IDEM. *Heidegger's way of thought. Critical and interpretative signposts*. New York/London: Continuum Books, 2002, p. 84-100.

“desde alguns anos despertou um certo ‘impulso metafísico’ (*ein gewisser ‘metaphysischer Drang’*) na filosofia científica. A permanência na mera teoria do conhecimento não é mais suficiente”.²⁶ O texto, ainda sob a influência de Heinrich Rickert, pretende distinguir claramente os domínios da Física e da Ciência da História, do modo como ficou acima enfatizado, com a contraposição dos objetos das duas ciências e excluindo vigorosamente tanto o naturalismo reducionista, quanto a uniformização abstrata do tempo físico, pois

Os períodos de tempo da história são qualitativamente distintos (...) O conceito qualitativo do tempo histórico não significa outra coisa senão a condensação – cristalização – de uma dada objetivação da vida na história.²⁷

A insuficiência da teoria do conhecimento indica, como já foi antes mencionado, que a historicidade é um modo de ser de toda atividade humana, inclusive a filosófica, possibilitando reconhecer a singularidade qualitativa das obras, épocas e valores. Torna-se, entretanto, imprescindível observar como somente a mudança, a transformação no tempo, permite discernir a singularidade e somente a singularidade permite discernir a mudança. Essa reciprocidade na qual nenhum dos polos se anula não deve ser confundida com um mero e superficial relativismo, mas, antes, pode ser compreendida como cifra da transcendência, ou seja, como o dinamismo próprio da vida do espírito. Esse paradoxo, o da transcendência historicamente discernida na imanência, encontrou uma expressão concisa, porém significativa, na citação de Novalis posta como epígrafe da conclusão da tese de habilitação sobre a doutrina do juízo e da significação em Duns Scotus: “nós procuramos o incondicionado por toda parte e sempre encontramos apenas coisas”.²⁸

A vida do espírito não pode ser cerceada por algum esquematismo da subjetividade transcendental, porque se realiza na riqueza contida em cada singularidade concreta e, por isso mesmo, a ultrapassa. Nesse ponto do desenvolvimento intelectual de Heidegger o paradoxo acima enfatizado é equacionado por meio de um recurso terminológico e conceitual nitidamente hegeliano:

O sujeito noético não indica o sentido do espírito em sua significação metafísica mais ampla e ainda menos o seu completo conteúdo. E somente através de sua recolocação neste conteúdo o problema das categorias encontra a sua verdadeira dimensão mais profunda e o seu enriquecimento. O espírito vivo é, enquanto tal e essencialmente, o espírito histórico na mais ampla acepção da palavra. A verdadeira visão de mundo está muito distanciada da existência puramente pontual de uma teoria descolada da vida. Só se pode compreender o espírito se a plena totalidade de suas produções, isto é, a sua história, for nele assumida e, com a qual é dado o meio cada vez mais crescente e ascendente da concepção viva do espírito absoluto de Deus. A

²⁶ Cf. HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. p. 357.

²⁷ Cf. HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, p. 273.

²⁸ Cf. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 341.

história e sua interpretação cultural filosófica e teológica deve tornar-se um elemento determinante para o problema das categorias, se se quer pensar de outra forma e destacar o Kosmos das categorias, para, assim, ir além de uma tábua indigente e esquemática das categorias.²⁹

Nessa perspectiva, assim entende Heidegger, o conceito de analogia aparece como um conceito escolar altissonante e de pouca densidade se não estiver profundamente enraizado no mundo vivido, seja no riquíssimo matiz das manifestações sensíveis, seja nos rastros do suprassensível nelas presentes.³⁰ Sem esse mergulho no mundo vivido do homem medieval as categorias tornam-se ressequidas e repetitivas:

A transcendência não significa um distanciamento radical e no qual o sujeito se perdesse. Ao contrário, ele se coloca sobre a correlatividade edificada numa relação vital que, enquanto tal, não é uma direção única e rígida de sentido, mas o vai e vem de uma corrente do vivido comparável às afinidades das personalidades espirituais. Comparação na qual se negligencia considerar a inclinação de valor absoluto de um dos membros dessa correlação. A posição de valor não gravita exclusivamente em direção ao Transcendente, ela é, por assim dizer refletida por sua plenitude e por ser absoluta, ela reside na personalidade.³¹

Na linguagem um pouco tortuosa da passagem acima citada não só subjaz a crítica da ortodoxia tomista e das fórmulas consagradas da neoescolástica, mas, nela se pode discernir a atenção para as marcas da transcendência na intimidade mais íntima do sujeito como demarcação do itinerário da alma para Deus. A referência a São Boaventura nada tem de casual, pois a obra *Do ser. Tratado de ontologia*, parte central da trilogia publicada em 1896-97 por Carl Braig, o seu muito admirado professor de teologia dogmática, colocava como epígrafe justamente uma citação do *Itinerarium mentis ad Deum* de São Boaventura:

Da mesma forma que o olho quando se volta para as múltiplas variações das cores não vê a luz, também o olho do espírito, quando se dirige para os entes particulares e em sua totalidade, não vê o ser em si mesmo, ainda que seja somente pelo ser que todo o resto vem ao seu encontro ...O olho de nosso espírito tem a impressão de nada ver, do mesmo modo que o olho carnal tem a impressão de que nada vê quando ele vê a pura luz.³²

Em seus escritos São Boaventura, apesar de usar linguagem aristotélica, endossa uma espiritualidade mística que remonta às doutrinas de Santo Agostinho e Dionísio. As imagens do olho e da luz metaforizam a teoria da iluminação: os seres criados não são visíveis por si mesmos, enquanto entes determinados, somente são cognoscíveis pela luz proveniente do Ser. O reconhecimento da

²⁹ Cf. HEIDEGGER, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, p. 349-350.

³⁰ Cf. HEIDEGGER, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, p. 197.

³¹ Cf. HEIDEGGER, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, p. 351.

³² A citação de São Boaventura não foi retirada diretamente do tratado de Carl Braig mas foi transcrita por Jean Greisch. Ver: GREICH, Jean. *La parole heureuse*. Martin Heidegger entre les choses et le mots. Paris: Beauchesne Éditeur, 1987. P. 33

luz originária, fonte de toda visibilidade, pode ser obscurecido pela presença das coisas iluminadas e, por isso, o ver requer a conversão do olhar que é redirecionado do exterior para o interior e deste para o superior, conforme a profunda intuição agostiniana do *interior intimo et superior summo*.³³ Desse modo a mente humana aprende a ler a transcendência transluzindo na imanência sensível do mundo, entregando-se a essa aprendizagem dos signos para com eles saber “reconhecer toda *res* como *vestigia Dei*”.³⁴

A ainda incipiente investigação ontológica do jovem Heidegger vai sendo delineada por meio de surpreendentes convergências entre alguns temas da teologia mística e a crítica fenomenológica ao fechamento da epistemologia moderna no domínio da subjetividade transcendental. Heidegger, acompanhando o afastamento de Emil Lask do neokantismo de Baden, repensa a concepção do transcendental como ordenação do múltiplo do dado pelas formas da sensibilidade e pelas categorias do entendimento. Ao contrário, conforme a doutrina husserliana da intuição categorial, “a estrutura eidética do fenômeno experimentado é concomitante com suas qualidades perceptuais”.³⁵ A destituição da estruturação formal do conteúdo transforma duplamente o estatuto do “em si”. Este não se situa no além do cognoscível, mas, ao contrário, é a condição de possibilidade ontológica da visibilidade dos entes em suas determinações objetivas. Isso significa, conforme a metáfora da luz acima referida, que o Ser, a luz, goza de prioridade em relação aos entes, os objetos iluminados e a luz não provém dos olhos que os veem, nem depende da atitude teórica divorciada da vida. Já há, aqui, certa antecipação da diferença ontológica.

Tudo isso ainda se apresenta como uma espécie de tateante busca de um caminho. Por um lado, enquadrar racionalmente a transcendência significa perdê-la como experiência, calar a inquietação que suscita em nome da pacificação obtida pela ordenação racional. Esse é o risco da manutenção da escolástica num mundo já ensurdecido para a sutileza de suas distinções conceituais. Daí a necessidade de voltar-se para a tessitura do vivido. Por outro lado, no entanto, esse voltar-se não conteria o gravíssimo risco do perder-se na indeterminação dispersiva do múltiplo? Não seria esse o destino inevitável de todo pensamento afastado do transcendentalismo kantiano? E não foi contra tal destino que Hegel erigiu o seu sistema e cuja sedução podemos constatar na conclusão da tese de habilitação de Heidegger?

Emil Lask – cuja importância para a formação do Heidegger juvenil não pode ser negligenciada – já havia percebido o enorme desafio de manter a polaridade entre o mundo da vida e o mundo inteligível: como enfrentar o *hiatus irrationalis* entre o vazio lógico do conteúdo dado e o ideal absoluto da validade, como transpor “o abismo entre o empírico

³³ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, III, 6.

³⁴ Essa expressão é de Sonia Sikka em *Forms of transcendence: Heidegger and medieval mystical theology*. Albany, Sunny Press, 1997, p. 20, apud, VIGLIOTTI, *op. cit.*, p. 42.

³⁵ Ver, VIGLIOTTI, *op. cit.*, p. 43.

e o a priori, o individual e o universal, *quid facti* e *quid juris*, intuição e conceito”?³⁶ Esse “abismo”, pode-se dizer, está continuamente ladeando as escarpas da perquirição heideggeriana da transcendência. Poucos anos depois da Habilitação, nos cursos do semestre de inverno de 1919-1920 Heidegger cunhou a noção de “hermenêutica da facticidade”, evitando tanto o escolho do psicologismo, a ingênua exaltação da vivência, quanto o da abstração de uma atitude meramente teórica. A “facticidade” da vida não se confunde nem com o conhecimento epistêmico e nem com o “*factum brutum*”, porque a existência interpreta a si mesma:

Há que encontrar o modo como a vida é experimentada. Na experiência fáctica da vida nós mesmos a acompanhamos e devemos nos esquecer nas opiniões epistemológicas impositivas e da rígida concepção do conceito de vivência as quais nos desviam do caminho desde o primeiro passo.³⁷

A breve passagem acima citada não é uma resposta ao problema do *hiatus irrationalis*, formulado por Fichte e por Lask, é apenas a sinalização numa direção de penar e um impulso para segui-la. A vertigem do abismo, imagem tão ao gosto do pensador, sempre o seguiu e o levou a se embrenhar, após a “viravolta” (*Kehre*), em trilhas perdidas e entreabertas (*Holzwege*). Mas, seria o caso de preencher todas as lacunas, estabelecer sólidas fundações para o edifício do conhecimento, neutralizar o tempo? Não seria essa a ilusão de domínio mais própria do progressismo moderno?

A já citada frase do Mestre Eckhart colocada como epígrafe na preleção de habilitação não está simplesmente opondo de modo excludente a multiplicidade do tempo e a uniformidade da eternidade. A alma em seu vazio receptivo (*Leer/ledig*) é acolhimento da Transcendência ao tocar o tempo e a eternidade. No Sermão 32, do qual a epígrafe foi retirada, diz Eckhart:

Se a alma pudesse conhecer totalmente Deus como o podem os anjos, jamais teria vindo para o corpo. Se ela pudesse conhecer a Deus sem o mundo, então por causa da alma o mundo jamais teria sido criado. O mundo foi criado por causa da alma, a fim de o olho da alma exercitar-se e fortalecer-se de modo a suportar a luz divina. Assim como a luz do sol

³⁶ Cf. KISIEL, Theodore. Why students of Heidegger will have to read Emil Lask. In: IDEM. *Heidegger's way of thought. Critical and interpretative signposts*. New York/London: Continuum Books, 2002, p. 101-136. A citação encontra-se nas p. 103-104. A importância de Emil Lask na formação do pensamento heideggeriano da época juvenil está bem estabelecida, por exemplo, na correspondência entre Heidegger e o seu orientador Heinrich Rickert. Cf. HEIDEGGER, Martin/RICKERT, Heinrich. *Lettres 1912-1933 et autres documents*. Paris: Éditions Ousia, 2007. De um ponto de vista filosófico e não apenas biográfico a relevância é também inegável, além do texto supracitado de Kiesel, ver também: FEHÉR, István. Lask, Lukács Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories. In: MACANN, Christopher (ed.) *Martin Heidegger. Critical Assessments. Vol. II: History of philosophy*. London/New York Routledge, 1992, p. 373-405.

³⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 157. Ver os excelentes esclarecimentos sobre “a experiência fáctica da vida” e “facticidade” em: ESCUDERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009, p. 87-90.

não se lança sobre a terra sem ser envolvida pelo ar e sem ser espalhada sobre outras coisas, pois do contrário o olho humano não a poderia suportar, assim também a luz divina é tão forte e tão clara que o olho da alma não a poderia suportar, sem fortalecer-se, erguer-se, conduzir-se e habituar-se pela luz divina, através da matéria e de comparações.³⁸

Sob o incitamento da teologia mística o pensar heideggeriano aceitou a mais dura confrontação com a imanência como alimento de sua perquirição da transcendência.

Epílogo introdutório

A conclusão se define como introdutória como reconhecimento da intenção propedêutica e exploratória do nosso texto em relação a pesquisas ainda em andamento. As considerações até aqui alinhavadas — pois haveria de cosê-las com pontos mais estreitos e bem acabados — talvez sirvam de estímulo para estudos mais amplos e sistemáticos a impor o exame mais minucioso e articulado dos textos heideggerianos e leituras mais detalhadas dos comentadores que exploraram com extraordinárias erudição e acuidade o pensamento autônomo do jovem Heidegger, para nele descobrir as nascentes de um pensamento cujo caudal se espalhou por vastas extensões da cultura contemporânea. Somente, então, como ensina a hermenêutica, a interpretação poderia lançar-se numa aventura sistemática mais ambiciosa. Algumas hipóteses aqui esboçadas poderiam, então, ser reelaboradas e ganhar maior densidade à luz dessa associação da paciência exegetica com a audácia especulativa.

Em todo caso, embora os textos do jovem Heidegger possam configurar um conjunto relativamente autônomo e destacado de sua obra posterior, eles só podem ser enquanto gênese do desenvolvimento do seu pensamento e por ele ressignificados. Parece ser este o empreendimento de alguns de seus mais eminentes estudiosos.³⁹

Ao trazermos alguns poucos elementos textuais do jovem Heidegger procuramos tão somente com eles ilustrar a nossa pressuposição: a relação com

³⁸ Cf. MESTRE ECKHART. *Sermões alemães*. Vol. I. Sermões de 1 a 60. Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis/RJ: Editora Vozes: 2006, p. 199. Sobre o uso de “*Leer/ledig*” por Mestre Eckhart, ver o “Glossário comentado”, p. 362-363.

³⁹ Nessa perspectiva deve-se citar um livro já clássico: KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993. Diversas outras obras poderiam ser aqui arroladas, como, por exemplo, as de John van Buren, Thomas Sheehan e Dieter Thomä. No entanto, na literatura em português não poderíamos deixar de mencionar o estudo pioneiro de João A. Mac Dowell publicado pela primeira vez em 1970, portanto vinte anos antes do livro de Th. Kisiel. Cf. MAC DOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

o cristianismo não foi apenas uma circunstância biográfica ou um tema de relevância circunscrita. A força da experiência cristã e do desafio teológico dela advindo não podem ser medidos nem pelo escopo dos primeiros cursos e nem por seu abandono posterior. Para recorrer à terminologia do Heidegger tardio, pode-se dizer que sua força se deslocou na diversidade de seus sentidos, não por opção idiossincrática, mas porque seu emergir se deu no movimento de velamento e desvelamento do Ser ou, em outras palavras, se deu na transitividade do existir de cada configuração epocal. Na época pós-cristã da técnica planetária o Ser tem o poder do velar e do des-velar, pois “o surgir em e o partir para” (*das Hervor in...und das Hinweg zu*) não têm a ver com uma determinação arbitrária, mas com um acontecer essencial, um vir apresentar-se (*das Anwesende*) não inteiramente identificado com o presente (*das Gegenwärtige*) pois se dá tanto no modo do presente (*gegenwärtig*) quanto no modo do não-presente (*ungegenwärtig*).⁴⁰

Na confrontação (*Auseinandersetzung*) com a fé originária há um sentimento doloroso, como se uma estaca lhe tivesse sido cravada ou fosse um “espinho na carne”, conforme Heidegger compartilhou com Karl Jaspers numa carta de 1935. Sentimento a ser, talvez, efetivamente superado; no entanto, podemos depreender que a experiência, embora angustiante, lhe pertença definitivamente, pois não é algo a ser simplesmente retirado e curado.⁴¹ O cuidado, como na fábula de Higino, transcrita por Heidegger no § 42 de *Ser e tempo*, acompanha o destino humano, aquele do existente encarnado e feito de *humus*.⁴² O espinho sempre permaneceu de alguma forma em seu pensar, como uma incessante instigação em sua perquirição da transcendência.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1994.

BRESSOLETTE, Claude. Modernismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004.

BULTMANN, Rudolf e HEIDEGGER, Martin. *Correspondencia. 1925-1975*. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

CAPELLE, Philippe. Heidegger et Maître Eckhart, in *Revue des Sciences religieuses*, v. 70, n. 1 (1996), p. 113-124

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. Der Spruch des Anaximander. In: HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 315 ss. Ver o comentário dessa passagem em Didier Franck. Cf. FRANCK, Didier. *Heidegger et le christianisme. L' explication silencieuse*. Paris: PUF, 2004, p. 13-27.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin/JASPERS, Karl. *Briefwechsel (1920-1963)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, p. 157.

⁴² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Fausto Castilho. Campinas/SP: Editora Unicamp; Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2012, p. 551.

_____. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 1998.

_____. La signification du christianisme chez Heidegger. In: CARON, Maxence (Dir.). *Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 295-328.

CAPUTO, John D. *The mystical element in Heidegger's thought*. New York, Fordham University Press, 1986.

CORIANDO, Paola-Ludovica. *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zue Philosophie (vom Ereignis)*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998

DALLE PEZZE, Barbara. *Martin Heidegger and Meister Eckhart. A path towards Gelassenheit*. Lempeter: The Edwin Mellen Press, 2008.

DAVID, Pascal. Dieu (x). In: ARJAKOVSKY, Philippe [et al.] (dir.). *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 344-448

DRAWIN, Carlos R. Heidegger e a crítica da razão: primeira parte: prolegômenos à crítica teo-lógica da razão, in *Síntese Revista de Filosofia*, v. 37, n. 118 (2010): 157-185.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.

FÉDIER, François. Dieu à l'extrême. In: ARJAKOVSKY, Philippe [et al.] (dir.). *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 342-344.

FEHÉR, István. Lask, Lukács Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories. In: MACANN, Christopher (Ed). *Martin Heidegger. Critical Assessments. Vol. II: History of philosophy*. London/New York Routledge, 1992, p. 372-405.

FISCHER, Norbert/VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm (Hg.). *Heidegger und die cristliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007.

FRANCK, Didier. *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*. Paris: PUF, 2004.

GREISCH, Jean. *Le buisson ardente et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome III: Vers un paradigme herméneutique*. Paris: Les Editions du Cerf, 2004, p. 499-734.

HEIDEGGER, Martin. (1911) Zur philosophischen Orientierung für Akademiker. In: IDEM. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. (1912) Religionspsychologie und Unterbewusstsein. In: IDEM. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____/RICKERT, Heinrich. *Lettres 1912-1933 et autres documents*. Paris: Éditions Ousia, 2007.

_____. (1915 a) Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: IDEM. *Frühe Schriften*. Frankfurt am main: Vittorio Klosterman, 1972.

_____ (1915 b) Lebenslauf. Zur Habilitation 1915. In: IDEM. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____ (1916 a) Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. In: IDEM. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

_____ (1916 b) Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: IDEM. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

_____ (1919) Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914-1919). In: DENKER, Alfred [et al.]. *Heidegger-Jahrbuch 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2004.

_____ (1919-1929) *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

_____ (1922) *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Trad. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992.

_____ (1927) *Ser e tempo*. Tradução Fausto Castilho. Campinas/SP: Editora Unicamp; Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2012.

_____/JASPERS, Karl. (1935) *Briefwechsel (1920-1963)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

_____ (1937-38) Mein bisheriger Weg. In: IDEM. *Besinnung*. HGA, 66.

_____ (1946) Der Spruch des Anaximander. In: IDEM. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____ (1949) *Der Feldweg*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1953.

_____ (1953-1954). De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: IDEM. *A caminho da linguagem*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 1998.

_____ (1957). Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: IDEM. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. HGA, 11, 63.

_____ (1963) Meu caminho para a fenomenologia. In: IDEM. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JUNG, Matthias. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990.

KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993.

KISIEL, Theodore. "Heidegger (1907-27): the transformation of the categorical". In: IDEM. *Heidegger's way of thought. Critical and interpretative signposts*. New York/London: Continuum Books, 2002, p. 84-100.

_____. "Why students of Heidegger will have to read Emil Lask". In: IDEM. *Heidegger's way of thought. Critical and interpretative signposts*. New York/London: Continuum Books, 2002, p. 101-136.

LACOSTE, J. YVES. Heidegger. In: IDEM (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2004, p. 808-811

LAFFOUCRÈRE, Odette. *Le destin de la pensée et "la mort de Dieu" selon Heidegger*. La Haye: Martinus Nijhoff,

MAC DOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem: uma consideração a partir da técnica, in *Síntese Revista de Filosofia*, v. 36, n. 116 (2009): 427-443

_____. Martin Heidegger e a questão de Deus. In: MAC DOWELL, João (org.). *Heidegger. A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, p. 108-261.

MESTRE ECKHART. *Sermões alemães. Vol. I. Sermões de 1 a 60*. Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis/RJ: Editora Vozes: 2006.

O'MEARA, Thomas F. Heidegger and his theological origins: theological perspectives, in *Theological Studies*, 47 (1986): 205-226.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger. A caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

PUNTEL, Lorenz. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010.

PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.L. Marion*. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2011.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SICHÈRE, Bernard. *"Seul um Dieu peut encore nous sauver". Le nihilisme et son envers*. Paris: Desclée de Brower, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VIGLIOTTI, Robert. L'influence de la tradition augustinienne sur le jeune Heidegger. In: ARRIEN, Sophie-Jan et CAMILLERI (eds.). *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, Phénoménologie, théologie*. Paris: Vrin, 2011.

Endereço do autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
Planalto
31720-300 Belo Horizonte – MG
Email: carlosdrawin@yahoo.com.br