HEIDEGGER E A TEOLOGIA

por John D. Caputo
Tradução de J. C. Marçal

O pensamento de Heidegger esteve de início profundamente ligado aos problemas religiosos e teológicos. Recentemente, a partir das pesquisas e investigações históricas de Hugo Ott, aprendemos os detalhes da educação e criação iniciais de Heidegger na Igreja Católica. Heidegger nasceu nas fazendas católicas e conservadoras do sul, na Alemanha Central, e seu pai era um sacristão da Igreja de St. Martin que ficava a uns cinqüenta metros do outro lado de um belo e pequeno pátio da casa de Heidegger. A sua família era inabalavelmente fiel à igreja na controvérsia que seguiu ao primeiro Concílio Vaticano quando os católicos "liberais" rejeitaram a proclamação da infalibilidade papal. O jovem Heidegger, brilhante e pio, foi marcado de início pelo sacerdócio católico. Através de uma série de bolsas de estudo fundada pela igreja, inclusive uma direcionada aos estudantes que procuravam fazer doutorado em Tomás de Aquino, o pobre mas talentoso jovem ascendeu dessas lavouras rurais para a eminência de uma carreira em uma universidade alemã. Hugo Ott descobriu que as primeiras publicações de Heidegger apareceram em 1910-12 no Der Akademiker, uma revista católica ultra-conservadora que seguia a linha do Papa Pio X. Lá, numa série de críticas literárias, o jovem Heidegger, ainda no início de seus vinte anos, falou contra o perigo do "Modernismo" para a sabedoria eterna da tradição católica. Heidegger cita com aprovação o dito do "grande (Josef Von) Görres": "Cave profundamente e você vai se descobrir em solo católico".

Forçado a interromper seus estudos para o sacerdócio católico por razões de saúde, Heidegger voltou-se primeiramente para a matemática e para as ciências naturais e então para a filosofia, onde era abertamente identificado com a confissão católica. Sua primeira posição de ensino foi como substituto temporário na Cadeira de Filosofia Católica em Freiburg e seu primeiro sério desapontamento profissional foi desvincular-se do cargo permanente desta cadeira em 1916.

Os primeiros interesses filosóficos e teológicos de Heidegger naqueles dias estavam centrados numa nova e promissora apropriação da filosofia escolástica medieval à luz de suas pesquisas nos fundamentos da moderna lógica e na refutação de Husserl ao psicologismo. Como filósofo, Heidegger rejeitava o psicologismo – a tentativa de encontrar lógica e matemática na composição psicológica da mente humana – como

uma forma de empirismo e relativismo, mesmo quando ele era teologicamente contrário ao modernismo como forma de relativismo histórico que ameaçava minar a eterna verdade teológica. Heidegger viu uma continuidade entre as "investigações lógicas" de Husserl, que colocavam a lógica e a matemática no fundamento da pura fenomenologia, e a tradição escotista da "gramática especulativa" no final da Idade Média. De acordo com esta tradição, que era profundamente anti-relativista e anti-psicologista, as formas da gramática e da linguagem (*modus significandi*) são funções de um reflexo puro, formas universais de pensamento (*modus intelligendi*), que são reflexões, elas mesmas, do ser mesmo (*modus essendi*).

Mas Heidegger também viu um outro lado na tradição medieval, podemos dizer o lado "vivo" em oposição ao lado lógico e logocêntrico, que é encontrado na vida religiosa que animava o que ele chamou, seguindo Dilthey, a "experiência de vida" medieval (*Lebenserfahrung*). Nós devemos entender - Heidegger insistia no pós-escrito de sua dissertação de habilitação - que a abstração e dificuldade das teorias dos filósofos e teólogos medievais procediam de uma concreta experiência de vida, que tais teorias davam uma expressão conceitual para a "relação da alma com Deus" como a que é experienciada na vida medieval. Para ganhar acesso àquela dimensão da tradição medieval, Heidegger diz que devemos escutar a teologia moral e o misticismo medieval, em particular a do Mestre Eckhart. Portanto, é a noção mística de que a alma pertence completamente a Deus, que é constituída por um tipo de transcendência para Deus, que vemos enormemente escrita na correspondência da noção metafísico-conceitual de que o intelecto tem uma harmonia interna com e pertencente(*convenientia*) ao ser. Esta noção que pensa o "pertencer" (*gehört*) ao ser é uma noção que Heidegger irá sempre manter, de uma forma ou de outra, como parte de suas próprias visões posteriores.

Ao invocar o significado vivo do misticismo medieval, Heidegger faz sua primeira tentativa de uma "destruição" da tradição – que não quer dizer nivelar ou destruir mas antes romper a superfície conceitual da tradição metafísica para restaurar ou reaver suas raízes vivas e experiências vivificantes. Este é um gesto que Heidegger repetiria sempre e sempre em sua vida, tanto que a famosa "des(cons)trução" da metafísica ou a "história da ontologia" em *Ser e Tempo* deve sempre ser entendida como fundamentalmente "positiva" e não negativa.

Escritos Iniciais

Em 1919, aos trinta anos de idade, na ocasião do batismo de seu primeiro filho, Heidegger rompeu com a fé católica. Escrevendo para Engelbert Krebs, o jovem padre que havia casado Martin e Elfride em 1917 e que teria feito o batismo, Heidegger disse:

> Insights epistemológicos, estendidos tanto quanto a teoria do conhecimento histórico, fizeram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para mim – mas não a cristandade e a metafísica (a última, é claro, entendida em novo sentido").(Carta extraída de Heidegger and Aquinas de John D. Caputo)

Esta é a primeira "virada" no pensamento de Heidegger e sua importância não pode ser bastante enfatizada. Da virada do catolicismo para o protestantismo, os interesses filosóficos do jovem pensador mudaram das questões de lógica para as de história, da pura fenomenologia (husserliana) para o que ele chamou de "hermenêutica da facticidade" (i.e., a vida concreta) e da teologia dogmática para a teologia do Novo Testamento. Ele centrou sua atenção não para teólogos escolásticos como Aquino, Scottus e Suarez mas para Pascal, Lutero e Kierkegaard que o levaram de volta a Agostinho e Paulo. Entre 1919 e 1922, Heidegger – que se identificou em 1912 para Karl Löwith como um teólogo cristão – empreendeu um intensivo estudo da "experiência factual de vida" das comunidades do Novo Testamento (em particular a experiência deles de tempo) num esforço para restaurar a autêntica experiência cristã. O modelo de Heidegger em seu projeto foi a crítica de Lutero a Aristóteles e à escolástica aristotélica medieval. Lutero, como foi apontado recentemente por um historiador, usava até mesmo a expressão "destruição" para descrever seu projeto de restaurar uma autêntica cristandade escritural sobre o alicerce conceitual da teologia medieval. Não é exagero dizer que a tentativa de Heidegger de formular uma "hermenêutica da facticidade" ou o que nós podemos chamar em *Ser e Tempo* de uma "analítica existencial", que marcaria os traços distintivos da "vida factual" – do Dasein – foi inspirada pela crítica de Lutero à teologia metafísica medieval e na crítica de Kierkegaard da cristandade especulativa hegeliana. O registro dessas investigações está agora disponível e aumentam com a disponibilidade no *Gesamtausgabe* das palestras iniciais em Freiburg. O mais interessante desses cursos-palestras, cuja publicação tem sido prometida para um futuro próximo, são as palestras de Heidegger sobre Santo Agostinho, nas quais

Heidegger tenta restaurar a experiência cristã do tempo que está escondida sobre as superestruturas da metafísica neoplatônica nos escritos de Agostinho.

O protótipo mais próximo da "destruição da história da ontologia" em *Ser e Tempo*, e que mais tarde foi chamada de "superação da metafísica", foi essencialmente este projeto de 1919 em que Heidegger propôs-se restaurar as categorias originais da vida factual cristã. Ao mesmo tempo, Heidegger também empreendeu um projeto paralelo voltado para Aristóteles. Ao contrário de Lutero, o jovem filósofo não estava preparado para admitir que Deus havia enviado Aristóteles para o mundo " como uma praga sobre nós devido aos nossos pecados". Ao contrário, Heidegger procurou romper o sistema de Aristóteles dos conceitos metafísicos, que foi o lado de Aristóteles que a teologia medieval havia se apropriado, para descobrir suas fontes na "vida factual". Aristóteles possuía uma enorme sensibilidade fenomenológica no mundo antigo, Heidegger pensou, e a tarefa da interpretação de Aristóteles que ele tinha elaborado para restaurar as experiências da vida – as estruturas factuais da existência grega e aristotélica – tomaram a forma conceitual da filosofia aristotélica. A interpretação de Heidegger sobre Aristóteles naquele tempo foi tão rica e inovadora que inspirou uma geração de estudiosos aristotélicos e foi diretamente responsável pela indicação que Heidegger recebeu de Marburgo onde ele começou a ensinar em 1923 em estrita colaboração com o grande teólogo protestante do Novo Testamento Rudolph Bultmann.

O trabalho que eventualmente levou ao aparecimento de *Ser e Tempo* – trabalho inteiramente ligado a questões teológicas – consistia de uma dupla restauração: Aristóteles de um lado e a vida no Novo Testamento do outro. Parece-me que Heidegger pensou que essas duas tarefas eram uma só, que o resgate desconstrutivo das categorias da vida factual alcançariam os mesmos resultados se fossem uma questão de restaurar os gregos ou a vida cristã inicial, se lêssemos a Ética a Nicômaco de Aristóteles ou o Novo Testamento. Para as categorias da vida factual – as categorias de cuidado e existência, preocupação e instrumentalidade, temporalidade e historicidade – são o que são, onde quer que elas sejam descobertas. Este é um tipo peculiar de a-historicismo em Heidegger neste ponto, da mesma forma como seu apego à fenomenologia como ciência universal e para o ideal de Husserl das estruturas universais da vida-mundo que seriam os mesmos, não importando onde eles se realizassem. A realização de *Ser e Tempo* – de fato uma realização tanto dos husserlianos quanto dos neo-kantianos - foi "formalizar" essas estruturas factuais, dando-lhes uma conceitualização

formal-ontológica que poderia ser ontologicamente neutra para sua instantaneidade concreta. Isto é o que jaz por trás da famosa distinção entre existencial e existenciário, ou o "ontológico" e "ôntico", que são tão centrais na analítica existencial. O objetivo de Heidegger foi colocar as estruturas *a priori* da vida existencial, da existência do Dasein, sem ver se tais estruturas eram de fato atual – isto é, como uma matéria existenciária – grega ou cristã.

A realização de *Ser e Tempo* foi manter a analítica existencial livre de um "ideal existenciário", concreto, de um modo factual de ser – como a vida grega ou cristã. Não há neste ponto nenhuma sugestão nos escritos de Heidegger de que a existência grega foi mais ou menos "primordial" do que a existência cristã. Ao contrário, ambas representavam "ideais existenciários" da qual a analítica existencial prescinde, da qual a analítica existencial representava a formalização ontológica.

Precisamente por *Ser e Tempo* ter em parte lançado uma tentativa de formalizar as estruturas da facticidade da vida cristã que este foi saudado com grande entusiasmo pelos teólogos protestantes como Bultmann (com quem em parte havia trabalhado). Quando os teólogos cristãos olharam dentro das páginas de *Ser e Tempo*, eles descobriram-se a si mesmos encarando sua própria imagem – formalizada, ontologizada, ou como Bultmann diz, desmitologizada. O que *Ser e Tempo* havia descoberto, diz Bultmann, foi a estrutura de uma existência religiosa e cristã, mas sem a visão de mundo ôntico-mítica que era uma característica idiossincrática das cosmologias do primeiro século. A tarefa de desmitologizar a cristandade, para Bultmann, surgiu para isolar a estrutura universal-existencial da existência religiosa em geral. A desmitologização classifica as estruturas existenciais como cuidado, decisão, temporalidade e autencidade em face da morte de mitos cosmológicos como um céu "acima", um inferno "abaixo" e a terra entre eles, mitos sobre os mensageiros celestiais que grassavam entre essas regiões. Do próprio Jesus "histórico" e sobre quem ele na verdade pensava que nós não sabíamos nada. Das comunidades históricas que foram formadas logo após sua morte e que deram uma formulação mitológica às suas memórias coletivas de Jesus e que contém a essência da mensagem cristã, a verdade salvadora. A tarefa da teologia, armada agora com a analítica existencial de Heidegger, é desmitologizar e desconstruir os Evangelhos canônicos para restaurar seu *kerygma*, a mensagem cristã da vida-existencial, a conversão existencial (*metanoia*) de transformar autenticamente em face de nossa finitude e culpa, uma tarefa que encara cada ser humano.

Quando Bultmann "aplicou" *Ser e Tempo* à teologia cristã, ele estava "des-formalizando" a analítica existencial e articulando-a em termos de uma historicidade específica, um ideal existenciário, nominal, uma cristandade histórica. A razão desta desformalização funcionar tão bem foi que a analítica existencial emergiu em primeira instância de uma formalização da vida factual cristã. Bultmann estava revertendo enormemente o processo que levou ao aparecimento de *Ser e Tempo*. Acredito que o mesmo pode ser dito de Paul Tillich – também um colega de Heidegger em Marburgo –para quem a atração teológica inicial levou aos temas em Ser e Tempo que eram originalmente deduzidos de uma análise do Novo Testamento.

Heidegger direciona suas opiniões na relação entre a ciência fenomenológica universal e a teologia em suas últimas palestras em Marburgo, "Fenomenologia e teologia". Filosofia, como a ciência do ser mesmo, difere "absolutamente" da teologia, que é uma ciência "ôntica" de uma região particular do ser, e não do ser universal. Teologia é uma ciência "positiva" porque se relaciona com o positivo, entidade positiva (*a positum*), funcionando mais como a química do que a filosofia. O *positum* da teologia cristã é a "luz crística", na qual Heidegger quer dizer o modo factual de existir como um crente cristão, de existir na história que é soerguida pela Cruz, pelo Crucificado, pelo Cristo na cruz. (Essas formulações refletem o interesse de Heidegger – no início de seus vinte anos - pela teologia da cruz de Lutero). A teologia é o trabalho de trazer o renascimento existencial que vem pela fé de maneira conceitual. A teologia é uma ciência da fé, do existir pleno de fé, do existir historicamente como cristão. Isso não torna a fé mais fácil, porém mais difícil, pois não dá à fé um terreno racional mas mostra aquilo que a teologia não pode fazer.

A teologia é fundamentada pela fé e a fé não precisa da filosofia, mas a teologia, como ciência positiva, precisa. A "cruz" e o "pecado" podem ser vividos apenas na fé, mas eles só podem ser conceitualizados apenas com a ajuda da filosofia. A fé é renascimento do pecado, mas o pecado é uma determinação ôntico-existenciária da estrutura ontológica da culpa que é trabalhada em *Ser e Tempo*. O conceito cristão de pecado depende de uma elucidação adequada do conceito de culpa da "pré-cristandade" (ontológico universal). Esta dependência não é um problema de "dedução" da culpa, mas antes de receber direção e ajuda conceitual – ou ainda "co-direção" e "correção" – da ontologia. O conceito teológico de pecado emerge da experiência da fé, mas alcança *forma* conceitual apenas com a ajuda da filosofia. Ninguém nega, acha Heidegger, a oposição mortal entre fé e filosofia da visão paulina. De fato, é esta

disputa, esta grande tolice de que filosofia e fé parecem estar para a outra, que se mantém forte. A fé é a inimiga da filosofia existenciária, mas deve se associar ao inimigo se quiser assumir sua forma conceitual teológica.

Anos de guerra

"Fenomenologia e Teologia" foi o adeus de Heidegger à teologia cristã como questão de preocupação explícita e pessoal. Após retornar de Freiburgo como sucessor de Husserl em 1928, seu pensamento deslizou para outra mudança fundamental, uma mudança que uma vez mais estava ligada a uma atitude teológica. Estes foram os dias negros da vida e dos trabalhos de Heidegger. Culminaram com seu infernal endossamento ao Nacional Socialismo e seus ardorosos esforços para nazificar a universidade alemã. Ele tornou-se um leitor entusiástico de Nietzsche, enquanto Kierkegaard, Lutero e Aristóteles ficavam para trás. Profundamente influenciado pelo bizarro trabalho de Ernst Jünger, seu pensamento tornou-se excessivamente voluntarioso e heróico, encontrando-se muito distante do próprio *Ser e Tempo*. Ele falava de um niilismo transgressor, com o qual ele queria assinalar os inoportunos efeitos da modernidade e das instituições democráticas moderno-liberal, todas vistas como uma sofisticação burguesa e um amor ao conforto que ele identificava simplesmente com a "teoria do valor". Em oposição a este "moribundo semblante da cultura", Heidegger argumentava sobre o amor ao perigo, a necessidade de expor-se ao abismo do ser, a aventurar-se além dos limites da superfície do ser. O que por si só daria a grandiosidade e força ao "espírito alemão" – toda a noção de "Dasein" e das estruturas *a priori* tinham sido agora estreitadas para um modo alemão específico de ser. Tal dureza de espírito deveria manter afastado o Ocidente da "fronteira et cetera" do consumismo americano, por um lado, e do comunismo russo, por outro. Tudo isso atingiu um cume filosófico primeiro na famosa "Carta à Reitoria" de 1933 e então no curso palestra de 1935, *Uma Introdução à Metafísica*.

Este fatal desenvolvimento no pensamento de Heidegger está intimamente ligado a uma mudança de atitude teológica. Se ele havia começado como um católico ultra-conservador, e se após 1917 ele tornou-se profundamente envolvido num diálogo com a teologia histórico-liberal protestante, após 1928 ele estava profundamente antagonizado com a cristandade em geral e com o catolicismo de Freiburgo em particular, e começava a dar as indicações de tornar-se pessoalmente ateu. Sua conduta pessoal em Freiburgo passou a ser de hostilidade para com a cristandade. Ele não aceitava estudantes jesuítas

que vinham a Freiburgo como seus estudantes de graduação, e ele tratava outros estudantes católicos – como Max Muller – extremamente mal. Quando suas dissertações eram apresentadas – sobre a direção de Martin Honecker que presidia a Cadeira de Filosofia Católica – Heidegger tratava-os com distância e até mesmo com desdém. (Depois de 1945 ele afirmou isso aos seus estudantes). Quando Honecker faleceu inesperadamente em 1941, Heidegger aboliu tal cadeira, a mesma que ele havia aspirado um quarto de século antes.

Seu trabalho filosófico, sempre "metodologicamente" ateu, perde sua neutralidade ontológica e torna-se hostil à cristandade. Se ele pensou, a partir de 1928, que tanto a existência grega quanto a cristã, tomadas em sua concretude histórica, exemplificavam as estruturas universais da existência factual, sua posição durante a década de trinta foi a de que a cristandade era uma queda decadente da experiência primordial grega. Por "grego" ele queria dizer os primeiros gregos, e tomava Platão e Aristóteles para representar o começo do esquecimento metafísico do ser. A hostilidade que havia invadido a descrição de Heidegger da relação entre o questionamento filosófico e a fé cristã, entre seu ateísmo metodológico e ainda mais o ateísmo agressivo, pode ser visto claramente no seguinte contraste: em 1922, ele escreveu:

> A questionabilidade não é religiosa, mas antes pode conduzir a uma situação de decisão religiosa. Eu não me comporto religiosamente ao filosofar, mesmo se como filósofo eu possa ser um homem religioso. "Mas aqui está a arte": filosofar e assim ser genuinamente religioso, isto é, tomar factualmente sua mundanidade, a tarefa histórica no filosofar, em ação e num mundo em ação, não na ideologia e fantasia religiosas.
> Filosofia, em sua radical questionabilidade auto-imposta, deve ser em princípio a-teística. (Gesamtausgabe, Vol 61)

O truque é manter-se na "questionabilidade" radical, isto é, a habilidade de trazer questões radicais enquanto respondendo ao apelo da fé. O questionamento filosófico não é e não pode torna-se fé sem cessar de ser questionamento, mas o crente pode abraçar sua fé aberta e livre da ideologia dogmática apenas sustentando a vida do questionamento. Mas em *Uma Introdução à Metafísica*, lemos:

> Alguém para quem a Bíblia é uma verdade e revelação divina tem a resposta para a pergunta "Por que há seres e não o nada" mesmo antes desta ser feita... Quem abraça tal fé pode de uma forma participar da resposta à nossa questão mas não pode realmente questionar sem cessar de ser um crente e tomar todas as

> conseqüências de tal passo. Ele irá apenas estar apto a agir 'como se'. (Uma Introdução à Metafísica)

No final do texto, Heidegger ataca um trabalho intitulado *O Que é o Homem?* do teólogo cristão Theodore Haecker, cuja leitura recente em Freiburgo havia sido ferozmente protestada pelos estudantes nazistas.

> Se um homem acredita nas proposições do dogma católico, isso é uma questão pessoal; nós não iremos discutir isso aqui. Mas como nós podemos levar a sério um homem que escreve "O Que é o Homem?" na capa de seu livro embora ele não inquira, pois ele está relutante e incapaz de inquirir?...
> Por que eu falo de tais irrelevâncias em conexão com a exegese do dictum de Parmênides? Por si mesmo, este tipo de garatuja é sem importância e insignificante. O que não é sem importância é a paralisia de toda paixão pelo questionamento que tem estado conosco. (Ibidem)

Heidegger agora claramente mantém que há uma contradição existencial (se não lógica) entre o questionamento filosófico radical e a fé religiosa. O crente não tem paixão – ou a honestidade – para entrar no abismo da questionabilidade do ser. Na visão que ele toma nesta época, faz também da fé da cristandade uma força contra-revolucionária do ponto de vista da "renovação" do Nacional Socialismo. Ao fronstipício do questionamento, o crente irá sempre colocar um tipo de qualidade "como se" fraudulenta. A desonestidade do trabalho de escritores cristãos não deveria ser mencionada no mesmo fôlego como a grandiosidade dos pensadores gregos como Parmênides.

Ironicamente, e em testemunho ao poder do seu pensamento como oposto à limitação e perversidade do homem, Heidegger estava para exercer uma enorme influência na teologia cristã precisamente durante esta época. Uma série de luminares católicos ouviu essas palestras durante a década de trinta, incluindo, em adição a Muller, Gustav Siewerth, Johannes Lotz, e, acima de todos, Kall Rahner, todos aqueles que eram jesuítas alemãs. Rahner desdobrou a problemática do questionamento em direção ao "Tomismo transcendental" trazido primeiramente pelo jesuíta belga Marechal. Ele tomou esse questionamento, bem como a abertura radical de pensar o ser, representando o dinamismo ou momento da mente para Deus. Ele tratava a pré-apreensão do ser pelo entendimento como uma pré-compreensão de Deus desde que Deus seja o ser que é interrogado em todos os nossos pensamentos e ações. No seu segundo trabalho principal, *Hearers of the*

Word, Rahner apropria-se da temática de falar e ouvir, chamar e ser chamado, que as reflexões de Heidegger tinham começado a enunciar pela primeira vez na década de trinta em conexão com sua leitura dos primeiros gregos. Rahner coloca as reflexões de Heidegger para uso teológico, argumentando que o crente está ontologicamente disposto à revelação, que é um tipo de estrutura ontológica do ser em virtude do qual o ser dirige-se a si mesmo. Essa estrutura ontológica, trabalhada nos escritos filosóficos de Heidegger, articula a condição de possibilidade de ser chamado pela própria Palavra que o Pai fala para a humanidade. (Rahner também fez significante uso da concepção de Heidegger do ser-para-a-morte num curto tratado intitulado *The Teology of Death*)

Mais uma vez, a questão pode ser feita se estes jovens teólogos cristãos acharam o pensamento de Heidegger tão dócil para a aplicação teológica apenas porque esse pensamento tinha em primeiro lugar sido significantemente inspirado pelas fontes teológicas. Heidegger havia fornecido uma leitura dos primeiros gregos que é impossível acreditar que não foi o resultado de uma transferência de categorias da cristandade para os primeiros textos gregos. Ele chamou em termos quase proféticos por um "outro ser" que parecia um tipo de *metanoia* (conversão), a vinda do reino, ou mesmo a Segunda Vinda. Ele viu a relação entre ser e pensar em Parmênides e Heráclito em termos kerygmáticos, argumentando que esses primeiros gregos tomaram o ser para ser "dirigido" ao homem, que colocava o chamado para o homem, e que os gregos conceberam o ser do homem em termos de responsabilidade e resposta para esse chamado. Heidegger continuou a dizer que sua profunda concepção histórica de ser, que incluía até mesmo uma concepção "escatológica" da "história do Ser", foi fundamentalmente de inspiração grega. Mas é muito claro, até mesmo para o mais fanático discípulo de Heidegger, que ele está claramente helenizando e secularizando a fundamental concepção bíblica da história da salvação. Ele estava construindo – de modo literal – uma *Heilsgeschichte*[1] rival para a história da salvação bíblica que ele havia descoberto em seus estudos do Novo testamento.

Pode-se objetar a esta interpretação que Heidegger estava simplesmente desmitologizando a história da salvação e dando-lhe um senso ontológico, que não difere do que ele estava fazendo em *Ser e Tempo*. A diferença, no meu ponto de vista, é que mais tarde a "história do Ser" é um pouco mitológica e necessita de uma desmitologização como a história da salvação pretenderia ser desmitologizada.

[1] História da Salvação.

Como Kierkegaard havia dito um século antes, a descoberta do tempo e da história foi uma descoberta judaico-cristã – como foi, nós podemos acrescentar, a temática de falar e responder, chamar e ser chamado. Heidegger havia grosseiramente se apropriado do *kairológico* – o *kairos*, o tempo apontado, o "momento" (*Augenblick*) de verdade e decisão em *Ser e Tempo* (§ 67) e conceitos *kerygmáticos* da existência humana que ele havia aprendido da cristandade da primeira vez em que ele estava alheio aos gregos. Foram esses elementos em seu pensamento que os jovens teólogos cristãos acharam tão compatíveis com seus trabalhos teológicos. Isso é dificilmente surpreendente. Como Bultmann e os teólogos existenciais protestantes antes deles, quando eles olharam dentro dos textos de Heidegger eles abraçaram sua própria imagem.

Os últimos escritos

Após a guerra, Heidegger foi extremamente bem sucedido em encobrir seu envolvimento passado com o Nacional Socialismo. Uma torrente constante de novas publicações forjou a imagem do "último" Heidegger, previamente conhecido apenas para um reduzido número daqueles que foram capazes de seguir suas palestras durante os anos de guerra. Uma completa nova imagem do pensamento heideggeriano varreu a filosofia continental, encorajada especialmente pela recepção entusiasmada de Heidegger pelos franceses, que começaram com o existencialismo francês "mal compreendido" e que continua até hoje com o pós-modernismo francês. A "carta" de 1947 para os franceses (para Jean Beaufret e para o mundo filosófico) levantava os limites "humanísticos" do existencialismo e da exigência real de "pensar o Ser" (Sobre o "Humanismo"). Era claro para qualquer um que o pensamento de Heidegger havia tomado outra direção, aquela que hoje nós conhecemos como datada entre 1936-8 no manuscrito intitulado *Contribuições para a Filosofia*, que tinha sido apenas recentemente publicado.

Este pensamento tardio tinha se tornado radicalmente anti-voluntarioso, anti-nietzscheano. Ele construía a "metafísica" ocidental clássica de Platão até a presente era como o "esquecimento" e "retirada" do ser mesmo (e não de um erro humano). Construía a metafísica da "vontade de poder", para quem a mais extrema expressão é a contemporânea tecnologização do mundo e do homem como a culminação da história do esquecimento. A tarefa de "pensar" era agora identificada precisamente não como vontade, primeiramente por não disposição para vontade e então pela não vontade completa. Aqui,

"vontade" foi tomada num senso geral que não quer dizer apenas escolhendo e querendo em determinado senso, mas o pensamento conceito ou "representacional" todo, que vai para a essência da filosofia ocidental e da tradição científica. Os acentos heróicos do poderoso "conflito" entre ser e humanidade – a *polemos* de Heráclito que Heidegger gostava de traduzir durante a metade da década de trinta por *Kampf* [2]- desaparecera. Em vez de vontade, Heidegger falava de "deixar ser", usando neste momento a palavra *Gelassenheit* [3], uma das mais velhas e veneradas partes do vocabulário dos místicos do Reno, em especial de Mestre Eckhart. Ser não é algo que o pensamento humano possa conceber ou "apoderar-se" (*be-greifen, con-capere*) mas algo que ao pensamento pode ser apenas "garantido". Os pensamentos vêm até nós; nós não os pensamos (*Poesia, Linguagem, Pensamento*). Pensar é um dom ou uma graça, um evento que nos toma, uma direção visitada por nós. A função do ser do homem não é, contudo, exprimir passividade mas cooperar com e permanecer "aberto" para o advento do ser. O trabalho que o homem pode fazer não é querer mas não querer, preparar a clareira e abertura em que o ser possa vir. Isso não é quietismo, mas ascetismo, o difícil trabalho de uma espécie de pobreza de espírito. Um debate começou que continua até agora sobre o lugar da "ação" e ética no pensamento de Heidegger, um debate que repete a disputa na literatura clássica sobre o misticismo e a ação ética, que por si mesmo retorna a estória bíblica de Maria e Marta e a disputa medieval sobre os méritos relativos da *vita activa* e da *vita contemplativa*.

Mais uma vez, uma mudança fundamental no pensar de Heidegger toma lugar e de novo com declarado tom religioso. O estridente antagonismo da cristandade durante a guerra – ele mesmo um protestante e ardente católico – adquiriu um ar místico. Com sua última virada, Heidegger estava, como ele mesmo disse, retornando para seu princípio teológico. Ele foi, nós dizemos, muito interessado no misticismo medieval, tanto que na juventude tinha pretendido escrever um livro sobre Mestre Eckhart. Ele também havia anunciado um curso de palestras sobre o misticismo medieval para 1919, mas os preparativos para o curso foram aparentemente interrompidos pela Primeira Guerra Mundial e o curso nunca foi dado.

As relações de Heidegger no pós-guerra com os teólogos protestantes e católicos reverteram-se dramaticamente. Nos julgamentos de desnazificação que ocorreram logo após a guerra, um Heidegger

[2] Combate, ação, luta.
[3] Serenidade, calma.

pressionado (ele eventualmente sofreu um colapso menor) voltou-se primeiramente para a ajuda de seu conselheiro e velho amigo Conrad Gröber, o Arcebispo de Freiburgo, que havia angariado completo respeito por se posicionar contra os nazistas durante a guerra (algo que Heidegger dificilmente aprovaria naqueles anos).

Todavia isso não quer dizer que o pensamento de Heidegger houvesse se voltado para a fé de sua juventude. A dimensão mística de seu pensamento é estritamente uma questão estrutural, um assunto de certa proporcionalidade: a relação de "pensar" para "ser" é estruturalmente dada como uma relação da alma com Deus no misticismo religioso. Pensar direciona-se para o ser, não para Deus. Ser não é Deus mas o evento da manifestação, o acontecimento da verdade do ser, a vinda que passa da história das manifestações do ser por épocas – dos primeiros gregos à vontade de poder. Ser quer dizer muito mais do que aquilo que nós podemos de qualquer maneira chamar história, mas com duas importantes diferenças: (I) história é compreendida como uma história da verdade ou manifestação das várias formas que o ser toma pelas eras (como *eidos* em Platão, como espírito em Hegel, como vontade de poder na modernidade recente), uma oposição à história política, militar, social ou econômica; (II) a história não é a história humana mas apenas pertencente ao ser, desdobrando-se sob a "iniciativa" do advento do ser e da retirada do pensamento.

O status de Deus no último Heidegger é, mística e religiosamente, muito debatido. Heidegger fala de Deus (e dos deuses) mas é um Deus que, do ponto de vista judaico-cristão, tem muito de sua soberania atrelada à história e torna-se uma função da história do ser. Dessa forma, a época dos enviados dos deuses, a era do Sagrado, passou e nós agora esperamos um novo deus, um novo e impredicável enviado da graça Sagrada que aparece para ser a função do enviado do ser, não da vontade de Deus. Heidegger, neste ponto, identifica a última era do Sagrado como o tempo da religião dos gregos, do Velho Testamento e do ministério de Jesus, indicando um tipo de historicismo sobre os vários modos pelos quais o Sagrado pode manifestar-se ou tomar várias formas históricas, nenhuma das quais é absoluta. Contudo, Heidegger demonstra nestes escritos uma decidida preferência pelos primeiros gregos, pela experiência grega de ser como *physis* e *alheteia* e pela experiência dos "deuses" como parte do "Quádruplo". O Quádruplo – terra e céu, mortais e deuses – é uma profunda concepção de Hölderlin que Heidegger deriva de suas leituras desse poeta sobre o mundo grego. Então o deus que emerge nos últimos escritos de Heidegger é um deus profundamente poético, uma experiência poética do mundo como algo sagrado ou

merecedor de reverência. Este deus é muito mais pagão-poético e muito menos judaico-cristão , um Deus ético-religioso. Ele não tem nada a ver com o Deus a quem Jesus chama *abba* ou com a religião da cruz que Heidegger encontrou em Lutero. De fato, os últimos escritos de Heidegger sugerem mais um tipo de Budismo, um tipo meditativo e reverenciado mundo silencioso, mais do que do judaico ou cristão.

Compreensivelmente, os teólogos cristãos têm mostrado um notável interesse no que foi nutrido pelos últimos escritos de Heidegger. Estes escritos são marcados – se bem que genericamente – pelo discurso profundamente religioso de Heidegger sobre dar e receber, graça e bondade, salvação e perigo, discurso e resposta, pobreza e abertura, fim dos tempos e novo começo, mistério e retratação e por novas temáticas da verdade divina em Deus. Uma nova onda de teólogos protestantes pós-Bultmann emergiu e seguiu além da "teologia existencial" de Bultmann e adotaram uma posição que refletia a própria mudança de Heidegger para além da analítica existencial. Esses teólogos tinham uma precisa apreciação dos aspectos históricos e lingüísticos do "pensamento do Ser" de Heidegger e que eles trouxeram para conduzir seus trabalhos teológicos.

A figura chave neste movimento pós-Bultmann é Heinrich Ott. Em seu trabalho de 1955 intitulado *Denken und Sein* (Pensar e Ser), Ott, um estudante de Karl Barth, que havia também estudado extensivamente com Bulmannn, mostrou de fato que as últimas rejeições de Heidegger ao humanismo abriam novas possibilidades para a teologia (e para o Heidegger de *Ser e Tempo*) e mostrava que a teologia de Barth da primazia de Deus é de fato acomodada pela última volta de Heidegger para o ser. A teologia, para Ott, surge da experiência da fé e não é assunto para uma objetivação científico-teológica, mesmo para um Heidegger que fala "fora da experiência do pensamento", fora da experiência do pensamento do ser. Ott continua a construir a história da salvação como a história da revelação comparável à história de Heidegger da revelação do ser e coloca a concepção de Heidegger da linguagem como "chamado" para usar na interpretação da linguagem bíblica. As sentenças do Novo Testamento sobre a ressurreição, por exemplo, não são tomadas como proposições assertivas sobre assuntos de fato mas sim como um chamado para um novo modo de ser. O trabalho de Ott, e o impacto do último Heidegger na reflexão teológica, alcançou os Estados Unidos num volume intitulado *The Later Heidegger and Theology*.

Em 1959, num encontro com os velhos marburgueses, Heidegger levou um dia inteiro discutindo a relação entre seu último

"pensar" e a fé cristã, a qual considerava que se seu pensamento conduzia ao Deus da metafísica, isso não queria dizer uma inconsistência com a relação não metafísica com Deus. O desfecho do "pensar" para a teologia é cessar de pensar Deus como *causa sui*, como a energia causal que cria e sustém o cosmos, e em vez disso voltar-se para Deus como alguém que pode dançar e dobrar os joelhos. Isso ele chama o verdadeiro "Deus divino"(*Identidade e diferença*), e isso nos lembra a injunção de Pascal que reside à parte do Deus dos filósofos em favor do Deus de Abraão e Isaac. Esta foi uma grande abertura da formulação final de pensar na relação da fé religiosa, e foi precisamente o caminho que Ott estava perseguindo.

Esta sugestão também foi tomada com força e interesse pelo lado católico pelo teólogo cristão de Freiburgo, Bernard Welte. Welte argumenta que a concepção de Heidegger da história do ser fala-nos de uma escuridão tecnológica da terra em que a ilusão do domínio humano encobre o aparecimento de Deus. O "outro ser" de que fala Heidegger assinala uma nova era do Sagrado, uma época em que deus pode de fato ser Deus. Welte também escreveu com sensibilidade sobre Mestre Eckhart e a noção de *Gelassenheit*, e produziu um excelente ensaio comparando o ultimo Heidegger a Mestre Eckhart e Tomás de Aquino (de quem a Cadeira Dominicana em Paris havia sido ocupada por Mestre Eckhart).

Martin Heidegger faleceu em 1976 aos oitenta e seis anos. Foi enterrado no pátio da igreja católica de Messkirch entre sua mãe e seu pai. A pedido de Heidegger, uma missa católica foi celebrada por Bernard Welte na igreja de St. Martin onde o pai de Heidegger havia sido sacristão e onde ele havia brincado na oficina do porão quando mais jovem. Welte, que foi também companheiro conterrâneo de Heidegger, conduziu o louvor. Welte disse, muito corretamente, que o pensamento de Heidegger havia balançado seu século, e que foi um pensamento que estava sempre procurando, sempre a caminho. Ele relacionou o ser "a caminho" com a compreensão do Evangelho de que aquele que procura, encontrará:

> "Ele que procura" – que poderia muito bem ser o título de todo o pensamento e vida de Heidegger. "Ele que encontra" – que poderia ser a mensagem secreta de sua morte.

Tinha Heidegger completado o círculo, confirmando o que ele disse em *No Caminho da Linguagem* de que seu futuro repousava no seu início teológico? Foi esse final católico a repetição de seu princípio católico? Foi essa a virada final sobre o caminho do pensamento?

BIBLIOGRAFIA

CAPUTO, John D. *Heidegger and theology*. Extraído de The Cambridge Companion to Heidegger. Editado por Charles B. Guignon. Cambridge University Press, 1998. Texto relativo às páginas 270 à 285.