



Entrevista

João Augusto Mac Dowell: uma gênese da fenomenologia no Brasil

DOI: 10.12957/ek.2021.62650



FOTO: ARQUIVO DA FACULDADE FAJE

Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia | v. 10, n. 2 |

Entrevista com **João Augusto Mac Dowell, S.J.**

por **Deborah Moreira Guimarães, Newton Gomes Pereira e Taciane Alves da Silva¹**

¹ Esta entrevista foi elaborada por Deborah Moreira Guimarães, Newton Gomes Pereira e Taciane Alves da Silva. As perguntas foram enviadas por e-mail ao professor e pesquisador Padre João Augusto Mac Dowell, que as respondeu por escrito. Agradecemos ao Prof. João Mac Dowell não apenas a disposição em realizar a entrevista como também a gentileza e a solicitude para com o corpo editorial da *Revista Ekstasis*.

Apresentação

Em nossa quarta entrevista, temos o prazer e a honra enorme de trazer uma conversa sobre fenomenologia e hermenêutica com o Prof. Dr. Padre João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell, S.J., professor titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE-BH) e editor do periódico acadêmico *Síntese – Revista de Filosofia*.

João Mac Dowell nasceu em 9 de junho de 1934 na cidade de Belém, no estado do Pará, mas concluiu seu ensino médio no Rio de Janeiro, no colégio Santo Inácio. Em 1950, João Augusto Mac Dowell ingressou na Companhia de Jesus, o que o levou, posteriormente, a cursar o mestrado em Teologia em Frankfurt (Alemanha, 1963) e o doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália, 1968). Após o término de seu doutorado, regressou ao Brasil para iniciar sua jornada como professor de filosofia e de teologia.

Sua tese de doutorado, intitulada *A gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger* (1ª edição de 1993), representa um marco na recepção da tradição fenomenológica no Brasil, uma vez que foi um dos primeiros trabalhos em língua portuguesa a esmiuçar, de maneira detida, as bases do pensamento heideggeriano.

João Augusto Mac Dowell atuou ativamente em diversas universidades, tanto como professor de filosofia e teologia quanto como reitor e em outras ocupações acadêmicas. Destacamos aqui a sua nomeação como reitor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em 1976, aos 42 anos de idade. Nesse período, o Professor João Mac Dowell atuou intensamente em prol da reestruturação das universidades e do movimento estudantil, uma vez que o país passava pelo momento de abertura política decorrente da crise provocada pela Ditadura Civil-Militar.

Mais tarde, após a reitoria da PUC – Rio, destacamos a sua atuação como pesquisador do Centro João XXIII de Investigação e Ação Social. Sempre atuando de maneira combativa em prol da educação e das ações sociais, João Augusto Mac Dowell expandiu o exercício filosófico para além dos muros da academia, dialogando com demandas reais e urgentes que surgem na interface entre a filosofia, a teologia e a sociedade.

Entrevista

1. O tema de sua tese de doutorado – *A gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger* – demarca o campo de questões que mobiliza a sua trajetória na Filosofia. Após cursar o mestrado e o doutorado na Europa, o senhor retornou ao Brasil, onde começou a lecionar Filosofia no ensino superior. Nós gostaríamos de saber como foi, nesse período, a recepção do pensamento de Heidegger e, de maneira geral, da escola fenomenológica por parte dos estudantes e das instituições em nosso país. Com base na evidência cotidiana, é possível responder se essa recepção sofreu modificações ao longo das últimas décadas?

Voltando ao Brasil em 1968, terminado o meu doutorado, fui lecionar na Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira na Via Anhanguera km.26, bem na periferia do município de São Paulo. Essa Faculdade dos jesuítas oferecia um curso de graduação em Filosofia de alto nível, com a colaboração de excelentes professores, inclusive da Universidade Gregoriana de Roma e da Faculdade de Filosofia de Braga, mas mantinha-se bastante isolada do mundo acadêmico. O currículo de orientação tomista, ainda que relativamente aberta, dava ênfase às disciplinas sistemáticas. A maior parte dos estudantes de filosofia era constituída por seminaristas. Os cursos e seminários que propus sobre os escritos *Que é metafísica?* e *Que é isto – a Filosofia?* de Heidegger, aproveitando textos recém-traduzidos por Ernildo Stein, bem como sobre “A análise ontológico-existencial da morte em *Ser e tempo*”, entre outros, foram acolhidos com interesse por uma parte dos alunos, sem que isso pudesse levar a qualquer aprofundamento maior das ideias do filósofo. Eu mesmo, absorvido por atividades formativas e administrativas, além das acadêmicas, embora sem abandonar a reflexão sobre o pensamento heideggeriano e a problemática filosófica em geral, tive então muito pouco contato com o ambiente universitário, seja pessoalmente, seja por publicações, a não ser o livro da própria tese de doutorado, cuja sina, aliás, não acompanhei. Na verdade, também hoje não me considero conhecedor senão de alguns aspectos do pensamento heideggeriano. Transferido em 1975 para a PUC-Rio, não, porém, como professor, só em 1998, regressando de Roma mais uma vez, voltei a lecionar, agora em Belo Horizonte para onde foi transferida a Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, onde ainda me encontro. Por essas razões, ainda que possa surpreender, não tenho condições de

comparar por experiência pessoal, como pede, a recepção da filosofia de Heidegger no meio acadêmico então e hoje. No máximo posso dizer que os estudos heideggerianos, ao que me parece, são muito mais desenvolvidos tanto na qualidade quanto na quantidade atualmente do que naquela época. Aliás, o último aspecto vale da pesquisa filosófica em geral, proporcional, entre outros fatores, à multiplicação dos programas de pós-graduação em filosofia.

2. O senhor afirma, na obra *A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger*, que o autor de *Ser e tempo*, em sua tese a respeito de Duns Scotus, adotou uma interpretação das doutrinas escolásticas das categorias na qual sobressaía a questão da imanência. Segundo sua visão, é possível afirmar que, em *Ser e tempo*, a imanência e a transcendência ainda estruturam o modo como o ser-aí se comporta?

A pergunta levanta uma questão importante para a compreensão da própria obra heideggeriana, obrigando-nos a recuar até o projeto de investigação que ele traça na *Conclusão* que acrescentou à sua tese a respeito de Duns Scotus por ocasião de sua publicação em 1916. Seus estudos até então levavam-no a confrontar a metafísica como pensamento de uma transcendência para o Absoluto real, proposta por seus professores escolásticos na Faculdade de Teologia como pressuposto da justificação racional da fé cristã, com a transcendência meramente lógica, defendida pelo neokantismo dominante na Faculdade de Filosofia. Seu objetivo era a refundamentação da metafísica, embora sobre novas bases, compatíveis com o pensamento moderno, tomando como ponto de partida a imanência do sujeito humano, ao que se refere sua pergunta. Entretanto, como fica claro da leitura do mencionado texto, a preocupação mais íntima do jovem Heidegger era justamente superar o racionalismo abstrato de ambas as correntes, ancorando a reflexão filosófica no fenômeno que ele denomina então de “vida do espírito”. Trata-se de recorrer à experiência da vida, própria dos “místicos” ou mestres da espiritualidade cristã – e, a meu ver, também à sua própria, enquanto até então cristão convicto e engajado – como história no sentido de um movimento ascendente do espírito em direção ao Absoluto transcendente. É assim que na obscuridade de sua busca propõe-se encontrar pistas para a compreensão filosófica de tal fenômeno em Hegel, como sistema paradigmático de mundivisão histórica. De fato, nem Hegel vai satisfazer aos seus anseios, ainda que a refutação de sua compreensão de tempo e espírito mereça todo um

parágrafo (§ 82) no final de *Ser e tempo*, nem a oposição imanência/transcendência, própria do subjetivismo moderno, se sustentará diante da noção de transcendência do *Dasein*, que traduzo de preferência por aí-ser. É no período entre 1916 e 1919, ano em que pela primeira vez o manifesta publicamente no seu primeiro curso na Faculdade de Filosofia da Universidade de Friburgo, que vai encontrar a resposta à sua interrogação.

3. Em sua obra *A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger*, encontramos poucas referências ao papel desempenhado pela apropriação crítica que Heidegger faz da hermenêutica tal como entendida por Dilthey. Em sua visão, os comentadores exageram a relevância da visão heideggeriana da hermenêutica na obra *Ser e tempo* – sobretudo na manifestação do existencial Interpretação como estruturação da Compreensão (*Verstehen*)? Podemos afirmar que o ser-aí é, em si mesmo, hermenêutico?

Se a questão fundamental de todo o pensar de Heidegger é a questão do ser, entendida em *Ser e tempo* como compreensão de seu sentido e mais tarde como pensar de sua verdade, é evidente que sua obra é antes de tudo uma hermenêutica. É verdade que a palavra tem para ele um significado especial porque não se refere a um texto, mas à própria realidade, ao sentido de ser, como questão hermenêutica fundamental. Esse caráter é o que distingue a sua fenomenologia da de Husserl e na verdade o seu filosofar de toda a história do pensamento ocidental. A afirmação que faço hoje confirma, mas supera por sua radicalidade, o título dado já a um subcapítulo de meu livro sobre *Ser e tempo*: “A transformação da fenomenologia em hermenêutica da existência”. É certo que a referência aí é a Husserl, cujo método fenomenológico, embora corrigido, foi decisivo, como se sabe, para o pensar heideggeriano, e não a Dilthey. Não há dúvida que Heidegger valoriza a este como um dos pensadores mais significativos de seu tempo. Suas ideias, juntamente com as de seu correspondente o Conde Yorck, são objeto de uma análise, bastante benévola, na obra prima heideggeriana (§ 77). No entanto, o texto destaca propriamente mais Yorck do que Dilthey e a respeito deste último sublinha antes a questão da vida do que o aspecto hermenêutico de sua reflexão. De fato, o “compreender” (*Verstehen*) de Heidegger, enquanto designa em *Ser e tempo* toda a abertura do aí-ser ao ente no seu ser, que é essencialmente interpretativa (*als, Auslegung*) difere inteiramente do compreender diltheyano, como próprio das ciências humanas em sua oposição ao

“explicar” (*Erklären*) das ciências naturais. Conforme se depreende p. ex. do § 3 da obra heideggeriana já citada as ciências humanas como ciências positivas são ônticas, explicativas do ente pelo ente, e não fornecem, mas pressupõem a compreensão ontológico-hermenêutica do ser do ente, que constitui seu tema, p. ex. a história. É assim que ao responder à pergunta do professor japonês no *Diálogo sobre a linguagem* (1953-54) sobre o papel determinante da hermenêutica em seu pensamento refere-se não a Dilthey, mas aos seus estudos de teologia. Já no curso *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920/21), ao discutir e rejeitar as três posições então vigentes a respeito do conceito de histórico, ele inclui Dilthey na terceira categoria, que busca um compromisso entre a “via platônica”, para a qual o sentido da história se encontra no reino das ideias, e a posição contrária que absolutiza o caráter temporal da realidade.

De um modo geral na questão das influências que o jovem Heidegger recebeu na elaboração de seu pensamento próprio, deve-se distinguir entre as muitas leituras que fez nos anos de formação, por estímulo de seus professores ou por conta própria, que certamente levantaram questões, que o levaram à sua descoberta original, e esta própria descoberta, que pode ser chamada de sua intuição fundamental. Como disse na resposta à pergunta anterior, já no primeiro curso que ministra na Faculdade de Filosofia da Universidade de Friburgo em 1919 “A ideia de filosofia e o problema da mundivisão”, Heidegger começa por declarar que sua ideia de Filosofia é inteiramente nova e difere totalmente da que vigorou até então. E tem razão. Trata-se de uma nova perspectiva hermenêutica que não leva a encarar o tema da filosofia como objeto (*objektartig*) de um compreender “teorético”, mas como vida na sua originariedade de vivência (*Erleben*). Mais tarde, em *Ser e tempo*, por exemplo, ele abandonará esses termos, comprometidos com as filosofias da vida, que Heidegger transforma completamente, justamente por causa de sua intuição original. Mas qual será essa nova ideia de filosofia e de seu tema? Ele a tenta esclarecer de várias maneiras nesse curso, inclusive com o exemplo conhecido da relação originária dos estudantes para a cátedra do professor, que não veem propriamente um objeto de percepção sensível interpretado pelo conceito universal de cátedra, nem uma coisa com suas propriedades, mas justamente a cátedra de seu professor, como elemento da aula, que faz parte de sua vida, enquanto estudantes.

Talvez a maneira mais didática de dar a conhecer essa nova ideia de filosofia seja a proposta por Heidegger em *Ser e tempo* quando indica que na Analítica existencial não

se deve perguntar “Que é o ser-humano?”, como faz o que ele mais tarde chamou de “metafísica”, mas “Quem é você?” E a resposta óbvia depois de citar o nome, que é apenas um rótulo, é dizer alguma coisa da própria vida, por exemplo: onde nasceu, que faz agora, em vista de que ... Essa é a autocompreensão originária de cada um: a sua vida, a sua história, como fundamento ôntico de toda a análise existencial do ser humano. Heidegger insiste em que é preciso ter em conta o ôntico para compreender e analisar o ontológico. Mas essa recomendação nem sempre é levada em consideração mesmo por seus intérpretes abalizados, que assim correm o risco de repetir as palavras do filósofo sem atentar para seu sentido verdadeiro. A autocompreensão de cada um, a resposta espontânea à pergunta “Quem ele é?”, abrange não só o seu passado, mas também o seu futuro, o que pretende ser, ante as possibilidades que lhe são dadas presentemente. O seu passado, o que ele tem sido (*gewesen*), faz parte do que ele é hoje. Igualmente o seu futuro, uma vez que ele não pode compreender-se sem ter em vista implicitamente o seu projeto de vida. O sentido de ser como tal, que será mais tarde designado sob diversos aspectos como *Anwesenheit* (a essência do que se mostra), e *Ereignis* (acontecimento apropriador), é temporal, como o compreendido implicitamente pelo *aí-ser*.

Trata-se do tempo existencial, distinto da concepção usual de tempo, que é fundamental no pensamento metafísico. Nesta o tempo, que pode ser chamado de natural ou cronológico, é entendido como a sucessão de “agoras” num fluxo contínuo, em que o passado é o que foi, mas não é mais, o futuro o que será, mas ainda não é, de sorte que só o presente é. Tal foi a noção de tempo, que levou Platão a compreender o ser como presença constante (*Vorhandenheit* no significado geral), de modo que para ele só as ideias ou formas, universais, atemporais, imutáveis, e não o objeto singular da experiência sensível imerso no fluxo temporal, são propriamente. Modificando a concepção platônica enquanto recusa o mundo das ideias, Aristóteles, através de sua distinção entre substância e acidentes, considerou que a substância sensível também é e permanece sendo a mesma, enquanto não é transformada em outra substância. Ele insere a ideia ou essência (*ousia*), enquanto multiplicada e individualizada pela matéria, na substância sensível (*prote ousia*), a qual, enquanto universal (*deutera ousia*) só existe, como representada na mente humana. Essa dualidade propriamente meta-física entre sensível e inteligível, entre temporal e atemporal, é correlativa no ser humano da distinção entre os sentidos que apreendem no seu conjunto a imagem singular da coisa e a inteligência, que a interpreta

e dá sentido através de conceitos universais e sempre válidos. Ela perpassa toda a história da cultura ocidental, determinando as diferenças entre aparência e realidade, individual e universal, existência e essência, fato e valor, imanente e transcendente, corpo e alma, matéria e espírito, mundo e Deus.

Para mostrar mais claramente o peculiar e novo da concepção de Heidegger, tomemos um exemplo concreto, uma conversa. Ela não equivale à representação sensível (imagens visuais e sons) de pessoas falando entre si, nem seu sentido ao significado das palavras que trocam. Aliás, esse sentido é diferente para cada um dos interlocutores. A conversa pode ser insignificante para um e muito significativa para outro. Ela não tem tamanho, nem cor, nem peso, nem figura, no significado ordinário desses termos, enquanto determinações sensíveis de certas coisas ou pessoas representadas no espaço-tempo, conforme a compreensão ordinária do que é, própria da metafísica. Antes, faz parte da história de cada um, enquanto ela implica a coexistência com outros semelhantes no seu mundo. Ela é o que significou e continua significando para os participantes. Nem por isso se trata de algo subjetivo. Não consiste na representação ou ideia que dela faço quando eventualmente a recordo ou reflito sobre ela. É o que foi e continuará sendo como momento de minha existência, mesmo que seja esquecida. No seu significado ela faz parte de minha história, como ser-no-mundo, não como ideia ou sentimento de um sujeito, contraposto ao mundo. Tampouco se identifica com os elementos que a constituíram fisicamente, pessoas, sala, vozes. Ela é um momento da relação que tenho permanentemente com meu mundo e com os entes com os quais nele entro em contato. O seu significado não é dado, portanto, por um conceito universal abstrato, mas pela repercussão concreta que tem na vida dos participantes. Pode-se, evidentemente, formular uma definição universal do termo, como fazem os dicionários, enquanto explicitação do significado de algo que acontece entre seres humanos no mundo espaçotemporal. Mas essa não é a verdadeira conversa, na sua compreensão mais originária, enquanto episódio de minha vida.

O incrível não é que essa compreensão espontânea do ser humano como sua vida, não biológica, mas histórica, existencial, não tenha sido percebida, pois ela o foi p. ex. pelos mestres da espiritualidade cristã, mas que não tenha sido tomada até então como ponto de partida da investigação filosófica. É essa descoberta que leva propriamente Heidegger a repor a questão do sentido de ser, já que a noção tradicional de ser não se

compatibiliza com o modo existencial de ser, próprio do ser-humano, do aí-ser. Essa noção de vida não é certamente a de Dilthey, nem a noção correspondente de ser, vigente em toda a história da filosofia desde Platão. Nessa perspectiva a intuição decisiva de Heidegger não foi propriamente a do sentido de ser, que ele procurará esclarecer durante toda a sua vida, mas a do ser humano como a sua vida no significado histórico-existencial de aí-ser, que é quem compreende ser e, portanto, o seu sentido. Heidegger, tendo em vista sua ideia de hermenêutica, não considera simplesmente falsa a perspectiva metafísica de compreender o ente, que, aliás, é usada nas ciências e na proposição predicativa da linguagem usual. De acordo com sua concepção de verdade própria da hermenêutica fenomenológica, a verdade como *adaequatio intellectus et rei* é um ponto de vista menos adequado, i.e., menos verdadeiro, de abordar ontologicamente o ser humano.

Outra maneira de entender o aí-ser na sua absoluta originalidade é por assim dizer espacial. Ao autocompreender-se como sua história ele envolve, implícita ou explicitamente, de certo modo o mundo inteiro na sua autocompreensão: sua origem familiar, sua nação, sua língua, toda sua cultura, os lugares em que esteve, as coisas com que lida, as pessoas com quem convive ou conviveu e assim por diante. Nessa perspectiva, a relação do aí-ser com os entes intramundanos deve ser considerada não como uma ponte entre um sujeito, um “eu” isolado, e objetos já constituídos, correspondente a atos ocasionais do sujeito, mas como algo primeiro, de sorte que as distinções sujeito-objeto, interior-exterior, imanente-transcendente são definitivamente descartadas, porque o aí-ser não pode compreender a si mesmo senão em seu mundo. A sua concepção de ser-no-mundo torna-se evidente, de modo que não se entende apenas que Heidegger o analisa assim, mas porque o faz. A transcendência constitutiva do aí-ser, não se dá para os entes, mas para o ser como tal, do qual o mundo de cada um é a concretização ôntica e histórica.

E isso vale dos outros existenciais. Não vamos, porém, mostrá-lo em pormenor. Nossa intenção foi apenas demonstrar qual a intuição fundamental de Heidegger, que o levou até *Ser e tempo*, e que o torna um pensador absolutamente original, ao conceber como tema da filosofia a vida entendida como história, de modo que, ao contrário de Dilthey e de toda a história da filosofia ocidental, que chama de metafísica, ele não parte da distinção sensível/inteligível, mas de uma unidade anterior experienciada por um

pensar pré-predicativo ou pré-conceitual. Evidentemente sua intuição originária desenvolveu-se e aprofundou-se ao longo de toda a sua carreira, sem ser, porém, por ele jamais abandonada, como fica claro de sua conferência *Tempo e Ser* pronunciada em 1962 já nos últimos anos de sua atuação filosófica. No artigo *A intencionalidade na perspectiva histórico-existencial* publicado em 2017 na revista *Sofia*, do programa de pós-graduação da Universidade Federal do Espírito Santo, trato já do assunto que pretendo desenvolver *ex professo* num estudo futuro.

4. Podemos afirmar que um autor clássico que exerceu profunda influência sobre o primeiro Heidegger, desde os tempos de Seminário, foi Aristóteles. Existe legitimidade em dizer que *Ser e tempo*, por mais que tenha influência de outros autores e doutrinas, é, acima de tudo, um gigantesco esforço de destruir a *Metafísica* aristotélica, sobretudo a definição de que a ciência primeira é a ciência do ente enquanto ente e o modo como Aristóteles apresenta os modos de entender ser – as categorias?

Aristóteles foi talvez o filósofo mais estudado por Heidegger e aquele que considera o maior e mais profundo pensador e fenomenólogo em toda a história da filosofia. Demonstram-no não só os cursos dedicados a ele, mas também a sua menção em inúmeras outras ocasiões especialmente nos seus primeiros cursos. Mas isso não quer dizer que a intuição fundamental de Heidegger lhe seja de algum modo devida. Pelo contrário, ele se serve das brilhantes análises de Aristóteles para esclarecer por contraste o seu desígnio já firmado ou para o explicitar sob alguns aspetos. Foi sobretudo sua experiência de cristão e o contato com os “místicos” cristãos que o levaram a conceber a vida humana como história, como já expus em resposta anterior, e a identificar no curso *Introdução à Filosofia da Religião* (1920/21) na experiência protocristã descrita em algumas cartas de São Paulo o exemplo ôntico mais significativo da compreensão da vida como história, i.e, existencialmente, que interessa, entretanto, à sua investigação filosófica na sua estrutura ontológica e não na sua concretização como cristã. Nesse sentido, pode-se dizer que *Ser e tempo* constitui “um gigantesco esforço de destruir a *Metafísica* aristotélica”, como faz a pergunta, não em si mesma, porém, antes como protótipo de toda a filosofia do Ocidente.

Valorizo certamente a importante tentativa de Franco Volpi de aproximar Heidegger de Aristóteles. Não partilho, porém, a sua opinião segundo a qual a Analítica Existencial é uma ontologização da filosofia prática aristotélica. Certamente, Heidegger prioriza o prático sobre o teórico, que é para ele um modo deficiente de relacionar-se com o mundo, enquanto consiste no mero observar o ente que está aí diante (*vorhanden*) e descrevê-lo em suas propriedades. Mas não identifica a sua práxis com a ética aristotélica, embora tenha dela se servido na explicitação de sua intuição fundamental. Pelo contrário, insiste várias vezes em que a sua análise, inclusive da consciência (*Gewissen*), nada tem a ver com a ética tradicional. É puramente ontológica. Distingue entre o que é próprio e impróprio da essência do ser humano como aí-ser, i.e., a resolução (*Entschlossenheit*) ou não da liberdade, não, porém, entre o que é moralmente bom ou mau. A sua circunspecção (*Umsicht*) no significado do francês *savoir-faire* é uma sabedoria prática, inspirada, ao que parece, na *phrónesis* aristotélica, mas não no sentido ético e sim como habilidade do aí-ser no lidar (*Besorgen*) com as coisas do mundo (*Zuhanden*) segundo seu interesse (*worumwillen*). Aliás, o estar-à-mão (*Zuhanden*) heideggeriano, ainda que identificado algumas vezes com o utensílio (*Zeug*) não equivale ao *poiein* e muito menos à *techne*, pois, além de não ser um fazer utensílios, mas um compreender o ente intramundano como o-que-serve-para, não se refere exclusivamente aos artefatos, mas é a compreensão originária mesmo de entes naturais, como a água p.ex. que serve para beber ou para lavar.

Não posso dizer se a interpretação heideggeriana de Aristóteles é sempre aceitável, porque não sou especialista no filósofo grego. Todavia posso afirmar que, se a tradução que faz de determinados termos aristotélicos coincide com expressões da Analítica Existencial, não é porque estas são inspiradas por eles, mas, ao contrário, como foi dito antes, que Heidegger na sua tradução de Aristóteles entendeu-os a partir de sua visão existencial da filosofia, tanto mais que algumas dessas expressões já aparecem nos cursos de Heidegger anteriores aos seus cursos sobre o filósofo grego. Em suma, embora o admire, não aceita a sua ética nem a sua metafísica, não propriamente porque seja definida como ciência do ente enquanto ente, ou seja, do ente no seu ser ou essência, que é ainda a compreensão da Ontologia Fundamental de *Ser e tempo*, mas porque não pergunta sobre o sentido de ser e compreende metafisicamente o ente como existente no

sentido do que está aí diante no mundo (*vorhanden*), a partir da distinção entre sensível e inteligível.

5. Muitos comentadores de Heidegger afirmam que não se pode compreender a tonalidade afetiva da angústia sem levar em consideração a influência do pensamento de Kierkegaard. No entanto, ao mesmo tempo, as descobertas ontológicas expostas em *Ser e tempo* pelo caminho da fenomenologia parecem ser indiferentes à existência de Deus. Se esses pressupostos estiverem corretos, como seria possível o entrelaçamento da influência kierkegaardiana e a suposta ausência da temática teológica em *Ser e tempo*?

Certamente o conceito heideggeriano de angústia foi influenciado por Kierkegaard. O próprio Heidegger o admite, pelo menos indiretamente, ao tratar do assunto, citando com elogios em duas notas de *Ser e tempo* a obra do filósofo dinamarquês “O conceito de angústia”. Entretanto, como declara, as análises que correspondem à sua nova compreensão do ser humano como vida histórica e existencial estão nele puramente no plano ôntico, pois quando trata ontologicamente do problema recai na maneira tradicional de entender o ser do ente e usa as suas categorias. Ora, a intuição fundamental de Heidegger levou-o justamente a superar essas categorias. O fato de ele não tocar em *Ser e tempo* na questão de Deus tem, porém, outra explicação. Segundo ele, a metafísica tradicional considera Deus como ente supremo e afirma por inferência a sua existência como fundamento do ente finito, inspirada na ideia cristã de criação. Ora, esse teísmo não pode ser aceito por ele desde que adota o método fenomenológico e elabora sua nova filosofia, que parte da vida humana como história.

É assim que declara nas suas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* de 1922 que “a filosofia deve ser fundamentalmente a-téia”, justamente porque “não pode arrogar-se a querer possuir ou determinar Deus”, explicando em 1946 na *Carta sobre o Humanismo*, que essa posição não pode ser considerada nem como teísmo nem como ateísmo. Isso não significa que tenha se desinteressado da questão teológica. Não fala de Deus porque não encontrou ainda uma via que não a metafísica, que rejeita, pela qual possa acessá-lo. Por isso, diz em nota em *Da essência do fundamento* de 1929 que com a interpretação ontológica do aí-ser como ser-no-mundo não se decide positiva ou negativamente sobre um possível ser para Deus. A questão de Deus é tão importante para

Heidegger que em carta ao amigo Karl Jaspers de 1935 aponta o confronto com suas origens católicas como um dos dois espinhos que ainda estão cravados em sua carne. O que explica mais detalhadamente em *Meu caminho até agora* atribuído aos anos de 1938/39 e publicado na edição das obras completa no volume *Meditação (Besinnung)*. Convém citar por extenso esta passagem: “Quem quereria desconhecer que um confronto com o cristianismo acompanhou silenciosamente todo esse caminho percorrido até agora – um confronto que não foi e não é um “problema” recorrente, antes defesa da origem mais própria – do lar paterno, da terra natal, da juventude – e, ao mesmo tempo, doloroso desligamento de tudo isso. Só quem foi tão enraizado em um mundo católico efetivamente vivido pode pressentir algo dos inevitáveis choques (*Notwendigkeiten*) que têm atuado até hoje como abalos subterrâneos no caminho de meu questionar.”

É o contato com a poesia de Hölderlin na mesma época que lhe permite pouco a pouco encontrar um caminho para o sagrado, o divino, Deus e os deuses. O poeta fornece a experiência de um mundo do aí-ser, mais profundo que o mundo cotidiano analisado em *Ser e tempo*, cujo sentido é dado pela quadratura formada por céu e terra, deuses e mortais. Ao filósofo compete pensar essa experiência. É discutido entre os estudiosos se a linguagem do sagrado refere-se apenas a uma dimensão última do próprio aí-ser ou se, como entende Günter Figal, sobretudo depois da publicação de *Contribuições para a Filosofia*, não se pode negar que Heidegger fale de duas liberdades em confronto não simétrico, a de Deus e a do aí-ser. Adotando essa posição, como fica claro do que foi dito, acrescento que Heidegger não trata propriamente de Deus, mas da experiência de Deus. Com esta exposição pretendo responder à sua pergunta sobre a omissão do problema teológico em *Ser e tempo*, apesar de sua dívida para com Kierkegaard. Fique claro, porém, que, a meu ver, Heidegger aproveita-se desse filósofo, por causa do interesse que já tem pela “vida do espírito” descrita pelos autores cristãos e experimentada por ele mesmo e não vice-versa.

6. Um dos grandes temas de *Ser e tempo*, se não o principal, é como o si-mesmo do ser-aí pode se tornar próprio ao ter projetos (*Entwurfe*) no mundo a partir do seu ser-lançado (*Geworfenheit*). Nesse sentido, o ser-aí próprio, no modo ontológico da propriedade, pode ser considerado o lançar-se na sua singularidade? Em outras

palavras, a existência autêntica traz em si o que podemos chamar de *principium individuationis*?

A sua pergunta atinge, sem dúvida, o núcleo da Analítica Existencial, exposta por Heidegger na primeira seção da primeira parte de *Ser e tempo*. *Geworfenheit* (ser lançado no mundo) e *Entwurf* (projeto) são características do aí-ser como cuidado (*Sorge*). Sob outro aspecto se identificam com as suas dimensões fundamentais, existência e faticidade, que correspondem a dois dos elementos constitutivos de sua essência, compreender (*Verstehen*) e disposição afetiva (*Befindlichkeit*). O aí-ser encontra-se lançado no mundo, enquanto é e tem de ser, sem saber por que, afetado pelas contínuas impressões que recebe dos entes intramundanos, distintos dele (*Zuhanden*) ou a ele semelhantes (*Mitdasein*). A disposição afetiva e, portanto, também o ser lançado no mundo correspondem ao aspecto fático e também receptivo de seu ser-no-mundo, da ressonância de seu contato com os entes intramundanos. Mas toda disposição afetiva é compreensiva e todo compreender afetado, como diz Heidegger, no sentido que um não acontece sem o outro. O compreender, enquanto projetivo, é que dá sentido ao aí-ser como ser-no-mundo, enquanto escolhendo entre várias possibilidades dadas faticamente aqui e agora se posiciona em certa direção. O mundo do aí-ser, como espaço aberto e luminoso (*Erschlossenheit*), ao contrário dos outros entes intramundanos, consiste justamente em converter a necessidade fática do que cada um tem de passado (*gewesen*) em possibilidades existenciais de futuro, das quais uma é escolhida no presente de sua resolução (*Entschlossenheit*). Nessa perspectiva, “a ontologia como hermenêutica da faticidade” do curso de 1923 torna-se “Analítica existencial” da existência fática em *Ser e tempo* em vista de uma “Ontologia fundamental”, desde que Heidegger cai na conta da prioridade da autocompreensão sobre a ressonância afetiva, enquanto determina a direção e sentido da existência do aí-ser e o próprio ser como tal.

No entanto, só se dá propriamente resolução na medida em que o aí-ser escapa ao domínio de todo-mundo (*man*) e se torna si-mesmo na singularização de sua existência. É verdade que, ao dizer que a essência do aí-ser é a sua existência, Heidegger atribui a singularidade (*Jemeinigkeit*) a todo aí-ser, enquanto sua história não é a individuação da essência universal de uma espécie, mas dele depende ser propriamente ou não o que ele é. Esse decaimento no mundo pertence à essência do aí-ser, mas apenas como tendência, que pode ser superada pela resolução que o singulariza no seu todo próprio. Na

perspectiva heideggeriana, porém, a expressão *principium individuationis*, próprio da metafísica escolástico-aristotélica, enquanto explica – em Tomás de Aquino p.ex. pela matéria enquanto implica extensão (*materia quantitate signata*) – justamente como a essência universal pode realizar-se em cada indivíduo da espécie, só por analogia pode ser empregada para significar a absoluta singularização própria da resolução.

7. Um tema bastante polêmico no que diz respeito ao pensamento de Martin Heidegger é a possibilidade de fundação de uma ética. Por mais que Heidegger não tenha elaborado, de maneira sistemática, um tratado sobre ética ou estabelecido uma espécie de normatividade da qual seria possível extrair uma moral, tal como nos termos da filosofia kantiana, notamos – segundo a nossa interpretação – que a analítica existencial dá abertura para um modo determinado de ser com o outro que, pelo reconhecimento fundamental da alteridade e da nulidade que assinala o fundamento do ser-aí humano em sua finitude, embasaria uma relação ética genuína, pois situada a partir da noção de coexistência e de possibilidade de ser. Heidegger afirma em sua *Carta sobre o humanismo*: “a palavra ética significa que com ela se está pensando a morada do ser humano, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento originário do ser humano, enquanto *ek-sistente*, já é em si ética”. Nesse sentido, gostaríamos de saber: a) como o senhor se posiciona em relação a essa problemática; b) se e em que medida podemos colocar, de maneira adequada, a questão da ética no pensamento heideggeriano.

Realmente se *Ser e tempo* contém uma Ética é uma questão que tem sido vivamente discutida entre os intérpretes da obra. Ora, o próprio filósofo responde a essa questão na *Carta sobre o Humanismo*, negando que sua obra contenha uma Ética no sentido tradicional. Considera que tais Éticas, como, aliás, todo o pensamento ocidental, têm um caráter metafísico, não sendo por isso a forma mais verdadeira de compreender o ser humano e seu agir. Admite, porém, que seu próprio pensamento possa ser entendido como uma Ética originária. É o que procuraremos mostrar a seguir. A Ética, de modo geral pode ser compreendida como a reflexão filosófica sobre o agir humano (práxis) no seu sentido radical e global. Ao contrário da *poiesis* (fazer, fabricar) que supõe um produto distinto do agente (obra), a práxis refere-se exclusivamente a este (atividade imanente) e, enquanto ética, qualifica qualquer ação propriamente humana como boa ou

má. Enquanto medem o valor de cada ação em função de princípios e normas universais, as Éticas tradicionais ratificam a distinção metafísica entre real e ideal, fato e valor, existência e essência.

É preciso distinguir, porém, entre Ética, no sentido das teorias éticas propostas ao longo da história, e *ethos*, entendido tradicionalmente como os costumes, valores, de uma sociedade ou cultura. Entretanto, de acordo com a concepção heideggeriana de verdade, como desocultamento, e do filosofar, como hermenêutica fenomenológica, o ente pode ser compreendido de maneira mais ou menos verdadeira, conforme a perspectiva adotada na sua abordagem. Nesse sentido, a concepção metafísica do *ethos*, como sistema de valores universais, mas sempre normativos do agir, bem como as teorias éticas que procuram fundamentar tais valores, não são propriamente ou necessariamente falsas, embora não atinjam o essencial, a raiz da realidade humana, nesse caso, do *ethos*, como morada do ser-humano. Heidegger não ignora os valores vigentes na cultura (o *ethos* na visão tradicional), mas considera-os como entes intramundanos, possibilidades de ser, que podem ser assumidas ou não pelo aí-ser. A rejeição de uma Ética de tipo metafísico por Heidegger resulta da superação da perspectiva naturalista/objetivante pela perspectiva hermenêutica existencial, já apresentada em resposta a pergunta feita antes. Portanto, se há uma Ética na Ontologia Fundamental de *Ser e tempo* ela corresponderá à nova compreensão do ser humano, explicitada na Analítica Existencial. Trata-se assim de saber se a Ontologia Fundamental tem algum caráter ético, no sentido definido acima.

Os termos “essência” e “existência” não possuem para Heidegger o significado usual, este último como o fato da essência de determinada espécie tornar-se realidade, estar presente no mundo real. Trata-se antes de alguém na sua história absolutamente singular, cujo desenrolar-se, embora condicionado por múltiplos fatores, dele depende em última instância. Esse é o fenômeno investigado ontologicamente por Heidegger na Analítica Existencial. Sua singularidade e demais características do acontecer de sua história, são próprias do modo de ser de todo ser-humano, ou seja, de sua essência fenomenologicamente reinterpretada. Nesse sentido, o aí-ser é essencialmente poder-ser, enquanto existe na abertura para diferentes possibilidades de ser, com as quais, sendo, pode ou não de cada vez identificar-se. Ele existe assim radicalmente como liberdade que se projeta, diante de alternativas fáticas, entre as quais emerge, contudo, uma alternativa de outra ordem, mais fundamental: assumir ou não a própria liberdade, a própria

existência. Nesse sentido, ele pode ser ou não ser aquilo que ele propriamente é. Desta alternativa essencial não pode escapar: tem-que-ser e, sendo, situar-se num ou noutro sentido em relação a seu ser.

Os traços, aqui esboçados resumidamente, da essência do ser humano encarado sob a perspectiva existencial, ou seja, de seu (modo de) ser, têm um caráter estritamente ontológico. No entanto, é fácil verificar como essa ontologia do ser humano, enquanto Ontologia Fundamental, já nos seus elementos constitutivos, oferece uma base para a compreensão radical do agir. Heidegger não endossa a distinção metafísica fundamental entre ser e agir, ou seja, no caso, entre a substância humana ou o sujeito e os seus diversos tipos de atos. O próprio ser/essência do ser humano, enquanto existência e liberdade, já é concebido como agir, como o exercer (*Vollzug*) ou acontecer (história) da liberdade, como assunção de possibilidades de ser-no-mundo, escolhidas ou não propriamente.

Por outro lado, a alternativa de ser ou não ser propriamente, além de não se constituir senão no agir, no exercício da existência como liberdade, implica, sem dúvida, uma avaliação: é melhor ser propriamente do que impropriamente. Não se trata, portanto, de um agir neutro, por assim dizer, mas de um existir qualificado em função do próprio modo de ser do homem. Na verdade, uma das características essenciais do ser-humano sob a perspectiva da existência é que ele sempre se importa, de um modo ou de outro, com (seu) ser (es geht um ...), pro-cura ser, sente-se responsável por seu ser. É o que exprime o termo usado por Heidegger para enfeixar a Analítica Existencial: cuidado (*Sorge*), que deve ser entendido antes de tudo como a responsabilidade do aí-ser por sua própria existência. Mas “responsável” aqui, em sentido ontológico, significa simplesmente que depende dele ser ou não ser propriamente.

Na verdade, o aí-ser de início e de ordinário está decaído no mundo e, enquanto tal, não é propriamente ele mesmo. O decaimento (*Verfallen*) não é, porém, “voluntário”, não é o resultado de uma escolha, tem um caráter ontológico estrutural (*existenzial*), no sentido de uma tendência permanente, que determina o estado inicial da existência, mas que pode, contudo, ser superada. Todavia, estar efetivamente decaído no mundo, compreendendo-se a partir do que ele não é, corresponde para o aí-ser a uma situação ôntica (*existenziell*). A passagem do decaimento efetivo no mundo, enquanto existir inautêntico, à existência autêntica resulta de uma “resolução” (*Entschlossenheit*), que significa aqui para o aí-ser uma libertação: deixar de projetar-se a partir de suas

possibilidades intramundanas, escapando assim ao domínio de todo-mundo. A questão é se estas possibilidades são escolhidas soberanamente por ele ou se, ao importar-se com seu ser, nelas se apoia, deixa que elas determinem em última análise o seu projeto. Portanto, o decisivo para Heidegger, não é o que alguém faz ao agir, mas como age: se assume determinadas possibilidades por si mesmo, ou seja, de maneira livre e autônoma, ou se as possibilidades que assume lhe são ditadas pelo costume, pela opinião pública, pelo *ethos* vigente.

Com efeito, tão somente enquanto existe autenticamente alguém pode dispor propriamente de sua existência, inclusive posicionar-se livremente ante as normas morais. O resolver-se é para Heidegger a expressão da verdadeira liberdade. Entretanto, embora a resolução de assumir a liberdade tenha um sentido distinto das decisões éticas entre possibilidades intramundanas específicas, ela não é feita no vazio, i.e., tem um conteúdo determinado, refere-se efetivamente a tais possibilidades intramundanas. Não consiste, portanto, em sair do mundo, mas em apropriar-se de suas possibilidades de uma maneira peculiar, estritamente pessoal. Com isso são lançadas as bases de um ser-no-mundo autêntico que se contrapõe à existência inautêntica. Trata-se para o *aí-ser* de conformar-se no seu existir com seu verdadeiro ser, que, na perspectiva existencial, consiste justamente em ser livre de qualquer determinação extrínseca. O (modo de) ser do *aí-ser*, sua estrutura ontológica, assume, portanto, o caráter de norma de seu comportamento no seu ser-no-mundo.

Entretanto, essa norma não se distingue da própria liberdade sob a forma de valores universais ou de um princípio formal universal. Ela consiste simplesmente em ser livre, em ser de fato o que o *aí-ser* é por essência. Certamente, essa norma vale para qualquer *aí-ser*. Não consiste, porém, em um *telos* (perfeição da natureza humana) a ser atingido mediante um processo progressivo, mas apenas em uma resolução, sempre a mesma, mas sempre outra, que pode ou não ser tomada. Tampouco se trata de um dever-ser, imposto pela razão como tal, que comande determinados comportamentos comuns a todos. Com isso fica excluído o caráter metafísico da proposta heideggeriana, enquanto não se situa no âmbito da distinção tradicional entre fato e valor, real e ideal, existência e essência, mas coloca, por assim dizer, o valor, o ideal, a essência, na própria existência fática em sua singularidade histórica, no exercício da liberdade como tal.

Nesse sentido, pode-se falar de uma Ética originária, que se situa num plano anterior a qualquer Ética tradicional, atingindo assim a raiz da maneira como o *aí-ser* é no mundo. Para Heidegger, o dever não pertence à estrutura ontológica do *aí-ser*. A qualificação definitiva do ser humano não se situa, portanto, no plano moral, no sentido tradicional. É uma qualificação ontológica, enquanto depende da resolução do *aí-ser* de ser propriamente o que ele é. Essa resolução tem, contudo, uma relevância ética decisiva, equivalente a uma Ética de cunho originário ou primordial, enquanto corresponde ao mais fundamental do agir humano, identificado com seu próprio ser enquanto acontecer histórico. Esse assunto já foi tratado por mim praticamente nos mesmos termos num capítulo da obra de Carlos Drawin et alii: *A Filosofia na Psicologia*, Edições Loyola, 2016. Evidentemente, elementos da Analítica Existencial como o *ser-com* (*Mitsein*) e a solicitude pelo outro (*Fürsorge*), bem como a voz da consciência, que para Heidegger têm um sentido ontológico e não ético, podem ser usados para construir uma Ética inspirada em Heidegger. Mas a sua verdadeira contribuição para a Ética está numa análise profunda do agir humano que enquanto tal se identifica com a sua história, i.e., com seu ser ou não ser propriamente.

8. Em um artigo publicado em 2020 pela revista *Síntese (Humanismo, Transcendência e Religião)*, o senhor sustenta que a questão do humanismo e da transcendência se mostra decisiva para o pensar contemporâneo, impondo-se de maneira singularmente imperiosa. Para justificar a necessidade dessa questão, a abertura do livro *La Déclosion (Déconstruction du christianisme I)*, de Jean-Claude Nancy, de 2005, é citada: “Acontece hoje que a civilização dita do humanismo está em falência ou (melhor) em agonia”. Trata-se, como o senhor afirma, de uma falência que ameaça diretamente o cristianismo, mas, em última análise, toda religião num mundo cada vez mais globalizado e secularizado. Diante disso, gostaríamos de saber se esse diagnóstico de Nancy, em alguma medida, vai ao encontro da concepção heideggeriana, resultante do diálogo com a poesia de Hölderlin, de que nosso tempo histórico é o tempo da ausência dos antigos deuses, ou seja, o tempo da ausência da questão ontológica, do esquecimento do ser ou da metafísica?

Digamos em primeiro lugar que Heidegger não é de modo algum anti-humanista, ele cuja filosofia é toda um pensar o homem, o ser do homem. Ele não tolera, porém, nem as palavras com o sufixo ‘ismo’, que adquiriram um sentido meramente formal, não pensado, nem o termo “humanismo”, como é geralmente empregado, porque tem uma conotação metafísica. É assim que o diagnóstico de Nancy sobre a falência da cultura atual, um humanismo resultante da interpretação da mensagem crista pelas categorias da metafísica gregas, fundado na concepção monoteísta de um Deus, princípio explicativo de todo o universo, do qual o ateísmo moderno é apenas a negação, foi antecipado por Heidegger. Ele, como foi dito em resposta anterior, não se considera nem teísta nem ateu, porque ambas as posições têm um caráter metafísico, antes julga que o próprio teísmo já é uma recusa do autêntico divino experienciado pelos gregos no seu culto do sagrado. Entretanto, não se compagina com o pensar heideggeriano a solução entrevista por Nancy no volume II de *Déconstruction du christianisme*. i. e., que o espírito humano busca ilimitadamente o sentido numa fé e adoração, que não são religiosas, porque não se voltam para um Deus, mas para nada. Heidegger, pelo contrário, encontra na poesia de Hölderlin uma via fenomenológica para o sagrado, que é descrita de modo sintético, mas mais preciso do que em *Contribuições para a Filosofia na Carta sobre o Humanismo* que lhe é posterior.

Nossa interpretação dessa passagem da *Carta sobre o Humanismo* inspira-se em Holger Helting em capítulo do livro de Paola-Ludovica Coriando sobre a questão de Deus em Heidegger. Nela este declara em primeiro lugar que só a partir da verdade do ser a essência do sagrado se deixa pensar. A verdade do aí-ser é para Heidegger depois da viravolta (*Kehre*) o horizonte des-ocultado de todo o relacionamento com o ente, consigo mesmo ou com o ente intramundano. Entretanto, se a claridade do ser é o que desvela o ente e deixa pensá-lo na sua verdade, ela é um processo que supõe um oculto do qual procede, ou seja, o sagrado. Nem todos experienciam explicitamente o sagrado. Essa experiência do sagrado pode ser feita e descrita adequadamente pelos verdadeiros poetas, como Hölderlin, pelo menos com “fuga dos deuses”. Compete, porém, ao filósofo pensar essa experiência, a qual enquanto pensada é equivalente à essência da divindade, que como o ser e o sagrado não tem o caráter de um ente, mas também não é nada. É pensando a essência da divindade que o pensar experiente pode dizer o que o homem religioso nomeia com a palavra deus. Essa palavra refere-se a um ou vários entes (*Gott, Götter*)

representados no horizonte do ser, como ente supremo, princípio e causa dos entes finitos que vêm ao encontro do *Aí-ser* no seu mundo. É esse o Deus da metafísica como ontoteologia, rejeitado por Heidegger, enquanto depende da ideia de ser como presença constante, ou seja, como existente no significado usual do termo, que quer dizer o que está presente (*Vorhanden*) diante do olhar sensitivo ou intelectual (*nous*) do ser-humano.

Ele reconhece, porém, que o mundo do *aí-ser*, visto em toda a sua profundidade, aponta para o céu e para a divindade que pode ser experienciada e pensada, mas não autenticamente representada. É o que mostra em sua quadratura: céu e terra, deuses e mortais. Nesse sentido, Heidegger admite “algo”, não interpretado metafisicamente, acima do *aí-ser* e de seu mundo. Em diversas passagens, para falar do ser, como não-ente, ou seja, para não dizer incongruentemente “o ser é”, ele emprega a expressão alemã “es gibt Sein”, traduzida em geral por “há ser”, mas também em português pela expressão correspondente “dá-se ser”, que significa “haver” no sentido temporal de “acontecer”. Fala, portanto, do ser como “dom” (*Gabe*) do sujeito da frase “es” (se), pronome impessoal. Na conferência *Tempo e Ser*, do fim de sua vida, renuncia, porém, expressamente a o determinar, preferindo falar do acontecimento apropriador (*Ereignis*), que consiste no desocultamento da verdade do ser para o *aí-ser*. Esse desvelamento, como foi dito há pouco, implica o oculto que deve ser pensado como sagrado, cuja essência pensada por sua vez equivale à essência da divindade. Ao renunciar a declarar o que significa esse *es*, Heidegger parece querer dizer que a divindade pensada a partir do oculto e sagrado, como mistério, não pode ser dita pela linguagem humana.

No artigo citado na pergunta procuro mostrar que, pelo menos o cristianismo, se bem entendido, diz expressamente, pelos seus teólogos mais eminentes, e, implicitamente, pelos que creem verdadeiramente, que o seu Deus é incompreensível, ou seja, supera a razão humana, não podendo ser por ela representado. Com isso pretendo mostrar que a linguagem predicativa do homem religioso que trata a Deus como ente é uma contingência inevitável do ser humano, enquanto finito, como admite o próprio Heidegger no fim da já mencionada conferência *Tempo e Ser*, ao referir-se ao decaimento (*Verfallen*) do *aí-ser* no plano ontológico, que, como tendência, como já dito, faz parte da sua própria essência. Mas, ao mesmo tempo, que esse homem religioso e a Bíblia, na sua fé, embora empreguem muitas vezes uma linguagem antropomórfica, especialmente no

Primeiro Testamento, compreendem que Deus, como mistério insondável, está acima de toda compreensão humana.

O próprio Tomás de Aquino, ainda que chame a Deus de “ente primeiro” e nas suas demonstrações da existência de Deus, o entenda como causa e fundamento da realidade humano-mundana – embora essa ideia de causa, como dependência no ser, não se confunda com a causalidade entre entes intramundanos – insiste tanto na sua incompreensibilidade a ponto de dizer que o ser na sua abrangência mais universal (*esse commune*), que é o objeto formal (*subjectum*) do intelecto humano e, portanto, da metafísica, inclui apenas o ente finito, de modo que Deus está fora de seu âmbito. Embora parta da ideia de ser como realização da essência, ele acaba por entendê-lo como atualidade de todos os atos e, portanto, perfeição de todas as perfeições. É assim que, inspirado pelo neoplatonismo, define a criação como participação da perfeição, i.e., do ser de Deus, entendido como o próprio ser, enquanto subsistente. Essa subsistência não é uma ideia nova acrescentada à de ser ou perfeição, mas apenas uma explicitação do que já está contido na ideia de plenitude de ser ou de perfeição, que subsiste por si mesma. Ao contrário o ente finito, enquanto participado, não é por si mesmo, mas depende de Deus no seu ser ou perfeição. Evidentemente essa ideia de ser como perfeição não é a ideia temporal ou histórica de Heidegger, que se refere antes ao ser enquanto horizonte do pensar humano. Esse fenômeno é também focalizado por Tomás de Aquino, que o interpreta como ser, enquanto princípio da verdade ou inteligibilidade do ente (*ratio entis*). Para ele, contudo, o ser não é temporal, como para Heidegger, mas, como toda essência, imutável. Entretanto, a ideia tomásica de ser como perfeição também não é equivalente a existência no significado usual, como estar aí diante no mundo (*Vorhandenheit*).

Dessa maneira considerando o ser nos dois planos, como modo de ser próprio do compreender humano, mas também como realizado com maior ou menor perfeição em cada ente, ele dá uma solução ao problema deixado em aberto por Heidegger. Este, embora parta da verdade do ser como relação, ou seja, como manifestação da inteligibilidade de cada ente, enquanto fenômeno, não pode deixar de pressupor que há no que se manifesta “algo” que aquele a quem isso se manifesta, ou seja, o aí-ser, que também é um ente, compreende ou pensa como ser ou modo de ser do ente. Ora, não aceitando, com razão, o conceito de existência (*Vorhandenheit*), conforme empregado na

linguagem usual e na metafísica, se não quer cair no idealismo transcendental, que aparentemente rejeita, deve falar desse “algo”, que não é nada, dizer o que dele pensa, o que não faz pelo menos claramente. Esse é para mim um ponto obscuro do pensamento de Heidegger.

No artigo já citado procuro chegar a Deus não de baixo para cima por meio de uma demonstração metafísica, como as vias de Tomás de Aquino, mas como experiência de Deus que, enquanto criador, está presente no âmago do espírito humano, comunicando o ser nos dois aspectos, como participação de sua perfeição em cada ente e ao ser-humano também como luz ou claridade que o capacita a compreender o ente enquanto ente. O Deus assim implicitamente experienciado no dom ou comunicação do ser, como perfeição, não é certamente o da ontoteologia. Trata-se de um Deus, que é infinitamente, ao qual se atribui analogicamente a noção de ser, e qualquer outra que não implique imperfeição, de modo negativo em relação à criatura, como perfeição, que, enquanto plena, é absolutamente incompreensível para a razão humana. Esse Deus também não é certamente o Deus de Heidegger, mas também não cai sob a pecha de ontoteológico.

9. Nos últimos anos, o senhor tem desenvolvido pesquisas sobre a problemática do divino no pensamento heideggeriano, contrapondo tal fenômeno ao diagnóstico crítico de Heidegger acerca da tradição metafísica como onto-teo-logia. De fato, ele associa explicitamente a ausência do divino ao esquecimento do ser característico da metafísica, ao, por exemplo, afirmar, no curso de 1942-1943 sobre *Parmênides*, que “o a-teísmo, corretamente entendido como a ausência dos deuses, é o esquecimento do ser que, desde o declínio do mundo grego, domina a história do ocidente”. Nesse sentido, como é possível que uma originária e essencial experiência do divino e do sagrado se torne fenomenologicamente acessível se, como o próprio Heidegger afirma, apenas quando a verdade do ser não é mais relegada ao esquecimento uma decisão sobre os deuses e sobre a ausência dos deuses pode somente então ser preparada? Qual o lugar ocupado pela disposição afetiva fundamental, trazida à luz pelo “poeta do poeta”, Hölderlin, do luto sagrado (*heiliger Trauer*), por meio da qual um povo histórico resiste à penúria de sua falta de deuses, na preparação dessa decisão?

É certo que no curso sobre *Parmênides*, como diz a sua pergunta, Heidegger afirma que o ateísmo como ausência dos deuses corresponde ao esquecimento do ser, que domina toda a história do ocidente. Com isso dá a entender que o ateísmo é consequência do “esquecimento do ser” e também que, pelo menos no Ocidente, a única atitude verdadeira para o divino é a que teve lugar no mundo grego. Portanto, rejeita a experiência de Deus judaico-cristã, à qual, como dissemos numa resposta anterior, ele tinha recorrido como exemplo ôntico da nova concepção do aí-ser, que compreende ser. Diria que o texto do *Parmênides* de Heidegger e mesmo certas passagens de *Contribuições à Filosofia* ainda estão influenciadas pela sua recente crítica da metafísica tradicional adotada pelo cristianismo. Entretanto, em textos posteriores como a já citada *Carta sobre o Humanismo* e a conhecida frase da entrevista dada em 1966 à revista *Der Spiegel*: “Só um Deus pode salvar-nos”, ele fala de Deus no singular.

Para evitar a contradição entre as afirmações de Heidegger podemos dizer que, se Heidegger fala do esquecimento do ser e aponta para o poeta Hölderlin como quem fez uma autêntica experiência da “fuga dos deuses”, que ele, como filósofo, procura pensar, é porque julga que a experiência do sagrado é de algum modo viável ainda nos tempos modernos e pós-modernos. O esquecimento do ser é próprio de quem pensa, enquanto moderno ou pós-moderno, o ser do ente, ou seja, acessa o plano ontológico da maneira correspondente à cultura atual. A ausência dos deuses é o destino dessa cultura. Isso não impede que indivíduos ou grupos particulares possam fazer onticamente a experiência autêntica do ser-humano e do sagrado, se, agindo contra-culturalmente, não participam da mentalidade moderna. Kierkegaard, por exemplo, como se viu, ainda descreve o ser-humano de um modo, segundo Heidegger, perfeitamente conforme a autêntica noção de ser, mas, quando tenta interpretá-lo ontologicamente recai nas categorias metafísicas inspiradas sobretudo em Hegel. Como se refere ao Deus bíblico, essa experiência é viável ainda hoje de um ponto de vista cristão, desde que implique, como dito anteriormente, a incompreensibilidade de Deus. Aliás na *Carta a um jovem estudante* de 1950, ao contrário do que afirma no já citado curso sobre *Parmênides*, Heidegger atribui uma presença do divino, não só na Grécia antiga, mas também no profetismo judaico e na pregação de Jesus. O problema do cristianismo foi tê-la interpretado filosoficamente e teologicamente por categorias do pensamento grego, concebidas de um ponto de vista teórico e metafísico. A experiência de Deus, interpretada fenomenologicamente, como proposto na resposta

anterior, mesmo que não explicita o sentido de ser como buscado por Heidegger, nem por isso deixa de afirmar o Deus verdadeiro, i.e., não comprometido com o pensamento metafísico.

Digo isso consciente de que essa não é a interpretação dada por intérpretes qualificados como recentemente Helmut Vetter. O próprio Heidegger fala na carta há pouco mencionada de uma presença a ser apropriada (*anzueignende Anwesenheit*) e diz que esse ‘não-mais’ da “fuga dos deuses”, experienciada por Hölderlin, é um ainda-não da volta (*Ankunft*) da divindade, que só assim pode ser pensada. Se os deuses estão ausentes, se o próprio ser é entificado, como é possível fazer hoje uma autêntica experiência do sagrado e do divino? O que tentamos defender é que Heidegger exclui nos tempos atuais o pensar ontológico do sagrado não a sua experiência ôntica. O mesmo vale do sentimento fundamental do luto sagrado (*Grundstimmung der heiligen Trauer*) vivido por Hölderlin. Ele é devido à fuga do divino no seu mundo. Mas justamente na experiência que faz tão profundamente da ausência do divino, o próprio divino, não simplesmente passado (*vergangen*), mas como o que tem sido (*gewesen*), continua de certo modo presente (*anwesen*) não no pensamento da época, mas de algum modo em sua própria experiência, sem o qual ele não poderia experienciar com tristeza a sua fuga.

10. Durante o processo de abertura política no Brasil, ainda durante a Ditadura Militar, o senhor atuou (de 1979 a 1980) como membro da Comissão de Reintegração dos Professores Cassados pelo AI-5 do MEC. Hoje, passamos por um momento de intensa desvalorização das Humanidades e, sobretudo, da Filosofia e das Ciências Sociais no Brasil. Diante de tais cenários semelhantes, ainda que distantes cronologicamente, gostaríamos que o senhor falasse sobre o papel da filosofia no fortalecimento da luta por Direitos Humanos, no processo de emancipação do pensamento crítico e no potencial transformador das Humanidades no contexto social. O nosso país carece de estudos filosóficos? A reflexão filosófica foi/é importante na luta pela consolidação de Direitos?

O problema não é apenas a grave situação sócio-político-econômica que atravessamos atualmente no Brasil, mas uma crise da cultura moderna e pós-moderna, hoje globalizada, representada no plano socioeconômico pelo sistema capitalista vigente e no plano político pelas dificuldades do regime democrático. Essa crise já foi prevista

por Heidegger na sua crítica da civilização da técnica, última expressão da metafísica, ou seja, do esquecimento do ser. De fato, para a tecnociência, considerada como a expressão máxima da racionalidade, só há o ente, representado não já apenas como objeto do conhecimento, como na modernidade clássica, mas como puro recurso ou matéria prima para a transformação pelo ser-humano. Ele aponta para outro começo da cultura ocidental em que o ser-humano volte a ser sua existência histórica, como foi definido em resposta anterior, ligando sua origem no passado, que continua a determinar o seu presente, ao seu projeto de futuro em uma verdadeira resolução. Embora esse outro começo dependa para Heidegger de uma nova destinação do ser, o ser-humano como *aí-ser* precisa estar preparado para recebê-la. Ainda que não defina claramente o *es* do *es gibt Sein*, como já recordado em resposta anterior, no fundo o agir humano não é senão uma resposta livre à comunicação do ser. Esta, por sua vez, a verdade de cada época, não é uma necessidade, mas depende do desocultar-se, também imprevisível ou indisponível ao ser-humano, do oculto, experienciado como sagrado. Para preparar a acolhida dessa comunicação, nada mais indicado do que o autêntico pensar filosófico.

Mas Heidegger fica num plano muito elevado sem descer a pormenores, mesmo que essenciais à questão, contanto que seja colocada nos seus verdadeiros termos. Nem fala, pelo que me lembro, de direitos humanos. Isso não quer dizer que os negue ou não lhes dê importância, como julgam alguns que veem no seu pensamento laivos ou mais do que isso do totalitarismo nazista. Mas não vamos entrar nesse assunto que daria muito pano para mangas. O certo é que o filosofar autêntico que nega o positivismo – e Heidegger lutou contra essa deturpação do pensar – é a grande arma a favor dos direitos humanos. No Brasil, onde esses direitos são tradicionalmente desrespeitados, importa certamente promover o pensar filosófico e as ciências sociais num momento em que o próprio governo intenta restringir o seu estudo e negar o seu valor. Os direitos humanos são consequência da dignidade da pessoa humana que, por sua vez, funda-se na liberdade, na capacidade de autodeterminação, de escolher o seu caminho. O próprio Heidegger, para voltar a falar dele, entende a existência autêntica do *aí-ser* como “libertar-se para a liberdade”, i.e., libertar-se do império de todo-mundo (*man*) para optar por conta própria diante das várias possibilidades de ser propriamente. É verdade que não se trata da liberdade política, mas de seu fundamento. Esse optar por conta própria só tem sentido para quem pensa a cultura e a sociedade de modo crítico. Os problemas científicos em si

têm uma resposta definitiva, embora a solução proposta por uma hipótese possa ser desmentida por outra mais adequada. Porém, as questões filosóficas que, não se referem às relações entre os entes intramundanos, mas ao ser-no-mundo no seu todo, estão sempre abertas. É assim que Heidegger entende o seu pensar mais como um caminho do que como a busca de resultados definitivos. A relevância dos estudos filosóficos para o desenvolvimento do espírito crítico é, portanto, indiscutível.

No Brasil prevalece, porém, na própria filosofia uma atitude antimetafísica e a discussão em torno da interpretação dada a determinados autores, como, aliás, acontece em parte nessas respostas, que favorece antes a crítica dos fatos do que do sentido da realidade. O próprio Heidegger advoga a superação da metafísica, apenas enquanto platônica, pois mesmo depois de abraçar uma concepção existencial do ser-humano ainda considera metafísico o seu pensar p.ex., no curso de 1929/30 sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*. É verdade que pouco depois abandona esse termo como também o termo “ontológico”, porque sua investigação aprofundada já não trata do ser ou essência do ente, como em *Ser e tempo*, mas do ser, como verdade, no sentido da verdade-1 de Thomas Sheehan, enquanto abertura que permite ao aí-ser pensar a verdade ou o ser do ente. Nesse sentido, o seu pensar até o fim é metafísico, além do ente, embora não se baseie na distinção sensível/inteligível ou imanente/transcendente, como entendida pela metafísica tradicional. Daí a necessidade de desenvolver entre os pensadores brasileiros uma compreensão autenticamente metafísica da realidade, levando em conta as peculiaridades próprias da cultura nacional e a experiência do homem brasileiro como ser-no-mundo. Sem entrar em pormenores, que não competem tanto à filosofia, endosso a urgência dessa tarefa.

Ainda em artigo recente publicado no primeiro número da revista *Síntese* deste ano de 2021, comemorativo do centenário do nascimento do jesuíta Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, inspirava-me em escrito dele sobre “A presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI”, para tratar da presença de um dos mais relevantes filósofos brasileiros da segunda metade do século XX no horizonte cultural brasileiro do século atual. Lima Vaz via na dimensão metafísica, no seu renascimento, uma das características do pensar filosófico desse século. Ele pergunta se é possível ainda por muito tempo, sem um pensamento da transcendência em termos adequados à nossa época, dar conta “daquelas exigências e tendências que se manifestaram historicamente e se

justificaram reflexivamente como constitutivas de uma autêntica existência humana”. Refere-se expressamente à vertente ética e à intencionalidade profunda da experiência religiosa. Concordando com aquele que foi meu primeiro mestre nos meandros do pensamento filosófico, vejo na crise que atravessamos o momento para adentrarmos uma reflexão que forneça elementos mais sólidos para pensar, justamente de um ponto de vista ético e quem sabe também religioso – num sentido novo dessa palavra gasta – e moldar a realidade brasileira, na sua dimensão cultural, educativa, política, social e econômica.

Referências da apresentação

Núcleo de memória da PUC-Rio. Disponível em <http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/70anos/perfis/galeria-dos-reitores/padre-joao-augusto-anchieta-amazonas-mac-dowell-sj-1976-1982.html>. Acesso realizado em 16 de maio de 2021.

Currículo na Plataforma Lattes. Disponível em <http://lattes.cnpq.br/0182814620915247>. Acesso realizado em 16 de maio de 2021.

