

A DESTRUKTION HEIDEGGERIANA DA ONTOLOGIA MIEVEAL EM *DIE GRUNDPROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE* (§§ 10-12)¹

Bento Silva Santos²

RESUMO: Em primeiro lugar, (1) examinarei a chamada *Destrukcion* fenomenológica da ontologia medieval, componente básico do método a partir da história da ontologia. Nessa seção, coloco algumas questões sobre a apropriação da Idade Média com base na escolástica tardia, como se esta fosse o “cume” das reflexões precedentes! Em segundo lugar, (2) apresento a reflexão de próprio Heidegger sobre a ontologia medieval tal como se expõe no curso de semestre de verão de 1927 (“Os problemas fundamentais da fenomenologia”), ministrado na Universidade de Marburg. Igualmente nessa parte, faço algumas reflexões críticas sobre a leitura heideggeriana dos medievais, que se presta muito mais para conhecer o próprio *modo de pensar* de Heidegger do que os medievais em si mesmos, ou seja, pela leitura cursiva dos textos em seu contexto histórico e cultural: sem o *élan* espiritual, consubstancial aos escritos de Tomás de Aquino, por exemplo, a organização conceitual deste último não pareceria um sistema assaz grandioso e seco? Esta não terá sido a compreensão de Heidegger, fruto da separação metodológica feita entre mística medieval e filosofia escolástica desde o curso não proferido intitulado “Fundamentos filosóficos da Mística Medieval” (1918-1919)?

PALAVRAS-CHAVE: Idade Média. Metafísica. Ontologia. Fenomenologia. Destrukcion.

1. HEIDEGGER E A *DESTRUKTION* DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA

É justamente na distinção fixada pela língua da escolástica tardia entre duas modalidades de ser – isto é, entre *essentia* (τί ἐστίν, *Was-sein, quidditas*) e *existentia* (ὅτι ἔστιν, *Dass-sein, quodditas*) (o que ele é, e o fato que seja) – que se constata o nascimento da metafísica moderna. Esta é Ontologia e

¹ Acaba de ser publicada a tradução brasileira: HEIDEGGER (2012; original, 1975).

² Professor Associado de História da Filosofia Medieval no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (Vitória/Espírito Santo – Brasil), atual presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval (<http://www.sbfm.net.br>) e bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 2, do CNPq. Site do autor: <http://www.bentosilvasantos.com>. E-mail: benedictus@oi.com.br

se estende desde as *Disputationes Metaphisicae* de Francisco Suárez (1548-1617)³ até a transvaloração nietzscheniana (cf. PONCELA GONZÁLEZ, 2011, p. 190). Segundo Heidegger (2008, p. 382), o pensamento metafísico é um modo de interrogar peculiar, pois não somente se interroga por todo ente, mas, nessa mesma interrogação, o homem interrogante está incluído e, portanto, é questionado. Esse tipo de duplo questionamento próprio da investigação metafísica teria se perdido na interpretação medieval, uma vez que esta estuda o ente em seu conjunto, mas não levanta como questão o sujeito da pergunta. Os interesses são mobilizados para o conhecimento do Ente Supremo e da relação da alma imortal com Ele. Na metafísica moderna, sucede um fato paradoxal, já que, sendo considerado novamente o eu, a consciência, o fundamento absoluto da metafísica, o sujeito da metafísica não se torna problemático. Ora, a metafísica moderna não pode interrogar a distinção mencionada anteriormente, porque não consegue sair de si mesma. Nesse sentido, ela condena-se a não poder pensar a sua própria proveniência – isto é, o solo de que se alimenta –, e a considerar isso mesmo que a sustenta como evidente, indiferente e não questionável. O que significa pensar a sua proveniência, pergunta Heidegger? É dar um “passo que retrocede”, recuando da distinção escolástica (*quidditas-quodditas*) até ao ser o qual é a sua origem, para constatar que é o próprio ser, *ei\nai*, que “se afirma em uma diferença”. Não se trata simplesmente de distinguir um (“o ser”) do outro (“o ente”), mas do diferenciar de um *mesmo*, de captar simultaneamente o afastamento e a relação de um com o outro: “Ser é sempre e por toda a parte ser *do ente* [...] Ente é sempre e por toda a parte ente *do ser*”. Tal é o objetivo principal de Heidegger desde o início: *desconstruir* aquilo que explicitamente é dito pela tradição, de modo que seja possível acessar as bases ontológicas ocultas na investigação. A essência do ser poderá assim aparecer, não a partir do ente, como sempre aconteceu na história da metafísica ocidental, mas da diferença (que é única que dá – *gibt* - entre ente e ser) (cf. ZARADER, 1998, p. 182-186): “Existência significa por assim dizer ‘ser na realização dessa diferença’ [...] ‘O ser do ente não é ele mesmo um ente’ (HEIDEGGER, 2012b, p. 43). “A diferença entre ser e ente é *pré-ontológica*, isto é, ela está presente sem

³ Para compreender a importância do jesuíta espanhol Francisco Suárez no pensamento de Heidegger, especialmente no curso *Os problemas fundamentais de fenomenologia*, ver COURTINE (1990), ESPOSITO (2001), FILIPPI (2007); PONCELA GONZÁLEZ (2011). Não obstante sua oculta complexidade, a metafísica de Francisco Suárez permitiu compreender a convergência da concepção antiga do ser (especialmente aristotélica) no pensamento medieval, bem como a passagem da tradição das escolas medievais à modalidade da filosofia moderna.

um conceito explícito de ser, *latente na existência do ser-ai*” (HEIDEGGER, 2012, p. 463).

A atitude da situação contemporânea em que Heidegger viveu, nos inícios do século XX, interpreta os conceitos fundamentais “vida”, “história”, “a priori”, “irracionalismo” etc. à luz da modalidade teórica (não-originário) e não do fundamento do originário historicizar-se do *Dasein*. A *destruição* – ao submeter os conceitos fundamentais aos contextos que lhe deram origem (a compreensão de si mesmo) –, reconhece que o ponto de partida da filosofia é histórico e fático; como Heidegger reitera em seu percurso, na filosofia em que se formou estava em ato o conflito entre a tradição greco-cristã e moderna. A *Destrukction* expressa uma análise crítico-semântica que procura distinguir entre os sentidos ocultos e os derivados. “Voltar às coisas mesmas” (*Rückgang zu den Sachen selbst*) significa tematizar as *situações compreensivas originárias* donde surgem os significados primários dos conceitos filosóficos. Essas situações estão ocultas nos significados determinados pela filosofia do presente aos conceitos filosóficos fundamentais. É assim que a escolástica medieval será “destruída” para desvelar as situações compreensivas originárias:

[...] *destruição*, ou seja, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos. É só por meio da destruição que a ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos. (HEIDEGGER, 2012, p. 39)⁴.

Em seu projeto de *Destrukction*⁵ da história da ontologia, Heidegger, no final da segunda década do século XX, efetua uma separação entre mística medieval e filosofia escolástica⁶ (HEIDEGGER, 1995, p. 303-337; HEIDEGGER, 2010, p. 289-320), e tal separação será a causa das dificuldades de sua descrição do pensamento de S. Tomás de Aquino, feita através de

⁴ Cf. também BERTORELLO, 2005, p. 136-139.

⁵ Três são os componentes fundamentais do método fenomenológico: *redução*, *construção* e *destruição* (HEIDEGGER, 2012, p. 36-40).

⁶ No curso não proferido “Fundamentos filosóficos da Mística Medieval”, Heidegger afirma que as concepções aristotélico-escolásticas e platônicas induzem a análise fenomenológica ao erro, precisamente porque não permitem “ver” o “aspecto autêntico da consciência”. Ora, se elas não mostram o aspecto autêntico da consciência, isso significa que tais concepções deixam entrever seu lado inautêntico ou, em outras palavras, sua face teórica: é como se alguém se aventurasse no estudo das noções místicas, não vendo em tal estudo senão o invólucro grego de certos termos herdados, por exemplo, do platonismo.

“metafísicas pluralistas” da escolástica tardia, fundamentada textualmente na obra *Disputationes metaphysicae* (1597), de Francisco Suárez. Além disso, Heidegger se apropria da escolástica medieval a partir da modernidade, e tal procedimento não visa a ensinar-nos alguma coisa sobre os medievais, mas é precisamente sua violência interpretativa da Idade Média que nos ensina sobre o próprio Heidegger enquanto *pensador*. Se Heidegger sempre conduz o leitor para *dentro* de sua terminologia ímpar, a fim de tornar concebível pela *língua* uma experiência não sustentada pelo *pensamento*, *experiência* esta nunca assimilável ao pensamento – porque o transborda muitas vezes e precede-o sempre –, sua intenção a propósito das ontologias clássicas (antiga e medieval) almeja menos um retorno ao começo (*Beginn*) do pensamento do que uma aproximação do *impensado original*, o *Anfang*, a origem (*Ursprung*): “[...] o seu ‘diálogo’ com as palavras do começo – as *Grundwort*/palavras fundamentais, que inauguraram o nosso destino - é esforço para reconstruir o texto da origem, como bem observou Marlène Zarader” (ZARADER, 1998, p. 29-34)⁷.

Ora se, de um lado, a apropriação indireta dos medievais possibilita clarificar mais o próprio pensamento de Heidegger do que o sentido dos textos medievais, é necessário também realizar, de outro lado, para além de toda série dos passos atrás (tradição filosófica), o *passo para o lado*, isto é, aquele pelo qual passamos finalmente *para fora* do território heideggeriano, a fim de lançar a Heidegger algumas questões que evidenciam a problemática de tal abordagem: se a escolástica conhecida por Heidegger procede fundamentalmente dos textos de Francisco Suárez e não de uma leitura crítica dos próprios autores medievais, o que deverá ser “destruído” para que venha à tona a verdadeiro fenômeno da escolástica medieval? No caso em questão, só seria possível “destruir” a escolástica medieval veiculada por Francisco Suárez, dado que neste se realizou o declínio formalista do *esse*, como reiterou Cornelio Fabro (1958): Eis a estratégia genial de Heidegger: como sucedeu, inequivocamente, o obscurecimento do *esse* na escola tomista tardia⁸, essa *racionalização* da

⁷ Heidegger distingue duas palavras alemãs: *Beginn* e *Anfang*: “O começo (*Beginn*) do pensamento ocidental não é idêntico ao *Anfang*”. Este último possui dois traços fundamentais: a sua radical *anterioridade* e seu caráter irredutivelmente *ocultado*: “O começo [...] é o invólucro que vela o *Anfang*, e que o vela até de uma maneira inevitável [...]. O *Anfang* esconde-se no começo”. “O começo é aquilo com o que alguma coisa se ergue, o *Anfang* é aquilo de onde alguma coisa jorra”. A diferença é explicitada com a introdução do termo *Ursprung*, origem: Heidegger diferencia *Anfang* do simples começo, assimilando-o explicitamente à origem (*Ursprung*). Na terminologia heideggeriana, *Anfang* tem o estatuto de *origem*.

⁸ Para entender como a escola tomista “clássica” interpretava a noção de ser de Tomás de Aquino, ver FABRO (1958, p. 443-472). Eis a tese do autor: “O obnubilamento da verdadeira noção tomista do

concepção do ser não é um campo fértil para a exposição fenomenológica do problema? (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 144). Abusando da expressão do próprio Heidegger, em vez de separar metodologicamente mística medieval e filosofia escolástica, essas duas ordens na verdade não eram vividas pelos medievais na unidade íntima, na unidade de sua vida fática? A polêmica em torno da relação entre essência-existência na escolástica tardia – distinção de *razão* ou distinção *real* – não contribuiu, portanto, para o obscurecimento da genuína significação da opção metafísica de Tomás de Aquino em favor da inteligibilidade intrínseca do *esse*? *A fortiori*, examinando o pensamento do Aquinate no quadro da filosofia de Francisco Suárez, Heidegger conseguiu discernir a originalidade de Tomás de Aquino do *actus essendi*? Seja como for, o desejo do jovem Heidegger de tratar fenomenologicamente o mundo medieval (cf. HEIDEGGER, 1978, p. 205)⁹ contribuiu decisivamente para uma releitura dos medievais à luz da fenomenologia, como, por exemplo, vem realizando especialmente Emmanuel Falque (2008), em diversas publicações.

2. A ONTOLOGIA MEDIEVAL “DESTRUÍDA” EM SUA ORIGEM ARISTOTÉLICA

Antes de tudo, o pressuposto por intermédio do qual Heidegger se apropria indiretamente da metafísica medieval: a escolha privilegiada do filósofo espanhol Francisco Suárez, que contribuiu, formalmente, para uma nova sistematização da ontologia antiga e medieval, dotando a Metafísica de Aristóteles da “estrutura sistemática” que lhe faltava. Tendo a descrição da modernidade em si mesma uma importância relativa, para Heidegger importava, primordialmente, elogiar o arauto da moderna Ontologia e torná-lo “participante” de seu projeto ontológico-existencial (cf. PONCELA GONZALEZ, 2011, p. 193): “Foi Suárez quem sistematizou pela primeira vez a filosofia medieval, sobretudo a ontologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 121). Se, de um lado, as investigações ontológicas de ambos estão intrincadas, de outro lado, assoma inequivocamente a diferença de seus projetos: Francisco Suárez postula uma *concepção* do ser ligada a uma teoria *representacionista* do significado, enquanto Heidegger propõe uma *compreensão* do ser ligada a uma noção de *praesentia* (*Praezenz*) ou a uma ideia

esse que se pode observar no desenvolvimento da escola, é acompanhado (como sinal e causa ao mesmo tempo) do abandono da terminologia primeira própria ao santo doutor e da adoção pelos tomistas da terminologia de seus adversários”, particularmente a de Henrique de Gand (ca. 1217-1293) (FABRO, 1958, p. 443-444).

⁹ Em sua Tese Habilitação de 1915 (publicada em 1916), Heidegger fala de um “[...] estudo filosófico, mais precisamente fenomenológico dos escritos medievais, morais e ascéticos da escolástica medieval” (HEIDEGGER, 1978, p.205).

fenomenológica de tempo, em que *praesentia* não se identifica com o presente, mas que constitui a estrutura integral do tempo presente (Cf. BURLANDO, 2006, p. 141-142): “O êxtase do presente projeta, em unidade com os êxtases do porvir e ter-sido, o ser-à-mão enquanto tal para o horizonte da *praesentia*” (HERMANN, 1997, p. 54-59).

O segundo capítulo do curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, §§ 10-12, são consagrados à ontologia medieval com base na relação *essência-existência*, tal como ela é problematizada na modernidade, especialmente depois de Henrique de Gand sobre o *esse essentiae* e o *esse existentiae*. É, portanto, a partir desta formulação da escolástica tardia que se vulgarizará o termo *existentia*. Desde o início, Heidegger precisa a ótica sob a qual tratará da ontologia medieval: em sua origem aristotélica. A metafísica escolástica herdou a interpretação aristotélica e conceitual do ser, que supõe não permitir que o ser se mostre em si mesmo e por si mesmo, mas o concebeu como ou enquanto ente. Igualmente a escolástica herdou os problemas da *Metafísica* de Aristóteles, compreendendo o ser em sentido genérico, enquanto ente, para estruturá-lo, posteriormente, em essência e existência. Mas, segundo Heidegger, o Estagirita não explicou o modo pelo qual se relacionam ambos os aspectos para formar uma unidade. Eis, logo, a proposição atribuída por Heidegger aos medievais: “A tese da ontologia medieval que remonta a Aristóteles: à constituição ontológica de um ente pertencem o *Wassein* (*essentia*) e o *Vorhandenheit* (*existentia*)”.

É no quadro da terminologia moderna (o *esse essentiae* e o *esse existentiae*) e no contexto da analítica existencial que Heidegger se apropria da ontologia medieval, qualificando *essentia* como quiddidade, o *Was-sein* das coisas, e *existentia* como “subsistencialidade”, o que mostra a incapacidade dessa ontologia de apreender o sentido do *Dasein* e explica o “esquecimento do ser” próprio a tal ontologia. Pela posição constante de Heidegger, a incapacidade da ontologia medieval, lida e interpretada com base nos modernos, consistiu em conceber a *existência* como pura e simples subsistência, presença constante, e, à semelhança dos gregos, como uma irrupção abrupta na perspectiva do surto e *não* como a manifestação horizontal de uma extensão temporal. Esbarramos aqui com a forma peculiar da linguagem heideggeriana e com um uso terminológico diverso, obrigando assim o leitor não somente a dar o *passo para dentro* do território linguístico heideggeriano, mas também e sobretudo a aceitar a fundamentação dessa distinção, ao longo do curso. É preciso então dar-se conta do ponto de partida das escolhas terminológicas

heideggerianas, já que estas direcionam sempre o leitor para o círculo “mágico” de seu pensamento: enquanto por *Was-sein* (*ser-o-que*) se entende facilmente quiddidade, para o termo alemão *Vorhandenheit* Heidegger estabelece uma diferença importante no significado. Em várias partes do curso, Heidegger manipula três palavras assaz correntes na língua alemã para designar existência: *Dasein*, *Vorhandenheit* (ou *Vorhandensein*) e *Existenz*. Em relação ao segundo termo, importa deixar claro o seguinte: literalmente, *Vorhandenheit* significa “estar presente”, “encontrar-se defronte”, “presente à vista”, “existir” em sentido amplo, “subsistencialidade”: para Heidegger, *Vorhandenheit* designa “[...] o caráter ontológico dos entes desprovidos do modo de ser do ser-aí humano, dos entes que podem ser compreendidos em função da descoberta de suas propriedades essenciais”¹⁰, como, por exemplo, a natureza, os utensílios, as coisas, os objetos etc. As “categorias” (os existenciais) só são válidas para entes que não possuem a mesma forma de ser que o *Dasein*¹¹. Esses entes se evidenciam na modalidade do “ser-à-mão” (*Zuhandensein*) e da “subsistencialidade” (*Vorhandenheit*). *Vorhandenheit* significa, por conseguinte, o modo de ser que se entende conforme a substância, que é o modo de ser tradicional da *existentia*, próprio de todos os outros entes. Nesse sentido, *Vorhandenheit* como “simples presença” reflete o comportamento contemplativo e teórico. Ora, como bem observou Jesus Adrian Escudero (2009, p. 190), “[...] esta atitude teórica ignora a totalidade referencial em que se move a ocupação diária da vida cotidiana. Esta omissão traz consigo uma objetivação dos entes que, nesta modalidade da *Vorhandenheit*, apresentam-se, colocam-se diante do sujeito de conhecimento”.

A. A DISTINÇÃO ENTRE *ESSENTIA* E *EXISTENTIA* NA ESCOLA TOMISTA TARDIA: TOMÁS DE AQUINO, DUNS SCOTO, FRANCISCO SUÁREZ

De acordo com a apropriação heideggeriana da tradição filosófica, as antologias antiga e medieval enunciaram dogmaticamente a seguinte

¹⁰ A justificativa da tradução de Marco Antonio Casanova de *Vorhandenheit* por “presença à vista”, (HEIDEGGER, 2012, p. 28, nota 17). Outra tradução possível do termo alemão é “subsistência (*existentia*)”, feita por Juan José García Norro (em HEIDEGGER, 2000, p. 109).

¹¹ Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 59-67: distinção entre “existenciários”, como indicação formal dos caracteres ontológicos do *Dasein* (existindo, o *Dasein* é função de si mesmo), e “categorias”, como conceitos que remetem à estrutura dos entes que não são *Dasein*. Em outras palavras: distinção entre as determinações ontológicas fundamentais que constituem todos os modos de ser da existência do *Dasein* (*existenzial* = *existenciário*) e o nível óntico e existencial (*existenziell* = *existencial*) da vida individual de cada um. (HEIDEGGER, 2012b, p. 61).

proposição: todo *ente* é alguma coisa, isto é, ele possui o seu *quid* e tem como esse *quid* um determinado *modo* possível de *ser*. A enunciação da proposição é feita como se fosse autoevidente: pertence a todo ente um *quid* e um modo de ser, uma *essentia* e uma *existentia*, respectivamente. A tese exposta no início do capítulo dois, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, determina a concepção escolástica dos dois aspectos estruturais do ente, supondo, primeiramente, a existência de um ente que é por si (*ente a se*) e, em segundo lugar, de outros entes que são por outro (*entis ab alio*). Só no ente por si, a essência e a existência são metafisicamente inseparáveis, isto é, a efetividade pertence à sua essência e, portanto, atua como causa primeira, pura efetividade (*actus purus*) no processo de causação. É no ente por outro ou simplesmente criado (*ens creatum, ens finitum*), donde acontece a composição e, por conseguinte, a distinção entre a essência e seu modo de ser, visto que a existência não pertence à sua essência (cf. PONCELA GONZALEZ, 2011, p. 198-199). Nesse sentido, a distinção entre “essência” e “existência” concerne exclusivamente ao ente criado (finito), do qual “essência” não segue necessariamente, como acontece com Deus, a “existência”. Se a existência *não* pertencer à *essentia*, a interpretação do ser será norteadada pela ideia de criação. A partir dessa criação, a existência *se acrescentaria* ao ente efetivamente real. Assim, se o *existente* (*existentia*) é algo diverso em relação à quiddidade (*essentia*), ele precisa ser necessariamente causado. No caso do ente criado, a causação de sua efetividade efetiva não está nele mesmo, mas em Deus, cuja essência é sua existência. A discussão em torno da disparidade de essência e existência nos entes converteu-se, em decorrência, no centro da metafísica medieval. O problema da distinção medieval anunciada por Heidegger se concentra exclusivamente no ente finito: em termos estritamente racionais, como exibir o tipo de modo de ser (a *entitas*) do ente finito? Não são claros vários pontos: primeiramente, a classe de movimento ou modificação que experimenta o ente finito quando sua essência é conduzida à atualidade; em segundo lugar, a natureza da causa que se acrescenta à essência, em virtude da qual esta existe ou se faz real; em terceiro lugar, se essa propriedade eficiente era uma coisa real (*res*) e se, na verdade, assim o fosse, então conviria praticar algum tipo de distinção entre a *essentia* e a *existentia*.

Heidegger escolhe assim três nomes para apresentar sua visão da ontologia medieval, distinguindo três concepções diversas sobre a distinção *essentia/existentia in ente creato*. Para Tomás de Aquino, essa distinção é *realis*; para Duns Scoto, *formalis*; para Francisco Suárez, *sola rationis* (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 136-141). Para Heidegger, eis o que está em

questão nessa querela: essa evolução da distinção não está ligada às iniciativas pessoais dos pensadores, às suas escolhas arbitrárias ou às suas compreensões individuais, mas ela depende do que está inscrito na própria natureza dessa distinção, a saber: o fato de não ter sido fundada pelos próprios medievais, mas retomada por eles da tradição anterior (grega) como autoevidente. Trata-se de certa maneira de pensar, maneira de compreender o ser do ente que não podia senão evoluir da consideração da distinção entre a essência e a existência das coisas como *real*, à sua consideração como exclusivamente *racional*, passando por sua consideração como *formal*. Em outras palavras: na concepção do *realis* da distinção que determinava o ser do ente, já estava presente *in nuce* sua concepção enquanto *rationalis*. Esta é a razão pela qual, segundo Heidegger, a filosofia escolástica encontra seu acabamento e sua expressão perfeita no pensamento de Francisco Suárez, (“[...] o homem que com certeza viu o problema da maneira mais aguda e mais correta possível”) e deve ser compreendida a partir deste como se fosse o cume das reflexões precedentes!

Essa evolução se insere, por sua vez, no processo mais vasto, que se estende de Aristóteles até Descartes, e naquele que abrange ainda mais os pré-socráticos e Hegel: “[...] esse problema da relação entre *essentia* e *existentia*” interesse duplamente a Heidegger: “[...] retroativamente para a compreensão da filosofia antiga e prospectivamente para os problemas, que Kant se colocou na *Crítica da razão pura* e Hegel em sua *Lógica*” (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 121-122). No contexto filosófico da distinção entre *ens infinitum* e *ens finitum* dentro da escolástica tardia, emerge uma tendência irreversível de conceber o *real* enquanto *racional*, ou seja, o pensamento escolástico tardio identifica o ser do ente, e o ser em geral, com um conceito. Tal tendência, que anima já germinalmente a filosofia de Santo Tomás, aparece claramente em Duns Scoto e age com força em Suárez, afirma Heidegger:

Segundo Suárez, o objeto da ontologia geral é, em articulação com Santo Tomás, o *conceptus objectivus entis*, o conceito objetivo de ente, isto é, o universal no ente enquanto tal, o significado de ser em geral com vistas à sua total abstração, isto é, abstraindo-se de toda relação com um ente qualquer determinado. Segundo a concepção da Escolástica e da filosofia em geral, esse conceito do ser é a *ratio abstractissima et simplicissima*.

Na verdade, essa tendência prolonga e agrava a degradação do pensamento de Aristóteles, na concepção de ουσία como *substantia* (presença constante), objeto da σοφία. Suárez sistematizou toda a tradição ontológica

provinda de Aristóteles, recapitulando-a sob um conceito geral (“objetivo”) do ser: *communis conceptus entis*, conceito que se desdobra em numerosas distinções internas (*ente infinitolente finito, o ente que é por si mesmo e o ente que é a partir de um outro, o necessariamente entelo ente contingente, o ente que existe com base em sua própria essencialo ente que só existe com base na participação no ente propriamente dito, ente incriadolente criado*) que inclui o Deus criador e o ente criado em um mesmo sistema. Portanto, o que acaba de ser explicitado não deixa dúvidas: a leitura heideggeriana da Escolástica – especialmente da metafísica do ser de Tomás de Aquino – é feita à luz das *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez e não partir da leitura cursiva dos próprios medievais escolhidos para exemplificar a ontologia medieval (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 126.122-123).

Em relação a Tomás de Aquino, Heidegger entende a concepção tomista da estrutura metafísica da realidade como composição de duas realidades no ente, como se a essência e a existência fossem duas coisas (*duae res*), de tal modo que o ser, concebido como mera atualidade, se agregasse à essência como uma espécie de acidente: “[...] em um ente efetivamente real, o *quid* desse ente é uma outra *res*, algo diverso por si em comparação com a realidade efetiva” [...] “A realidade efetiva é algo que se acrescenta ao *quid* de um ente” (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 136-137). Quanto a Duns Scoto, continua Heidegger, a distinção modal ou formal indica que a existência, realidade efetiva, não é nenhuma coisa (*res*), mas é só um novo modo de ser da essência, sua determinação última acrescentada a ela como um acidente, mas de tal sorte que, tão logo ocorra, já não se distingue realmente dela e, por isso, difere tão-só formalmente. Assim, temos dois estados no ente: o da possibilidade (a *essentia* é compreendida como possibilidade, como puramente pensada) e o da realidade efetiva, uma vez que foi colocado na existência (a *existência* é compreendida como a própria *essência* efetivamente realizada na própria realidade efetiva). Por conseguinte, no ente efetivo não há distinção real entre ambos os aspectos, porque a existência é o mesmo ente enquanto essência atualmente presente. Assim, a concepção de Duns Scoto não está muito distante da visão de Suárez; acontece somente que o escolástico espanhol prefere propor a questão não como diferença entre a essência possível (o *quid*) e sua ulterior atualidade (*modo de ser*), pela necessidade de uma criação possível, mas no seio mesmo do ente: “O ente efetivamente real dado é considerado como instância primeira” (HEIDEGGER, 2012, p. 147). Formulada nesses termos, a resposta é inequívoca:

Pois se a existência, a realidade efetiva, fosse ela mesma uma *res*, dito em termos kantianos, um predicado real, então as duas *res*, as duas coisas, a essencialidade e a existência, teriam um ser. Surgira a questão de saber como as duas poderiam ser tomadas conjuntamente em sua *unidade existente* [*essente/ontológica*]. É impossível apreender a existência como algo existente. (HEIDEGGER, 2012, p. 142-146-148).

Nisto Heidegger tem razão: a essência e a existência no ente mesmo não podem distinguir-se como duas coisas, de maneira tal que só pode ser compreendida como uma diferença meramente conceitual. Seja como for, o que está em jogo na admissão de uma distinção real entre *essentia* e *existentia* é a questão da autonomia humana: se admitirmos que a efetividade é uma coisa real que se acrescenta à essência humana e que a situa na existência, afirmaremos ao mesmo tempo em que, entre o conjunto de propriedades que possui sua natureza, não se encontra a capacidade de autoafirmar-se, de situar-se, de erguer-se através de seu agir na realidade. É precisamente essa leitura existencial feita da distinção em geral e, mais precisamente, da resposta dada por Francisco Suárez, que norteou a apropriação fenomenológica de Heidegger: o filósofo espanhol não fundamentou a distinção a partir da necessidade da criação, mas do ente criado; Francisco Suárez pôde pensar a partir do ente criado, a existência não como uma coisa real, mas como coisa pensada que pertence à sua essência em ato; porém, não à essência pensada como tal. Aqui residem ao mesmo tempo a modernidade e o limite do pensamento de Francisco Suárez (cf. PONCELA GONZALEZ, 2011, p. 200-203).

Sem enveredar detalhadamente pelas brilhantes análises de Heidegger, um medievalista depara inequivocamente com uma compreensão assaz limitada da ontologia medieval em si mesma, mas, como eu frisei inicialmente, a estratégia heideggeriana de apropriação da tradição filosófica serve *mais* para conhecer o próprio *modo de pensar* de Heidegger do que, por exemplo, os próprios medievais. Nesse sentido, os procedimentos de Heidegger em sua “destruição” da história da ontologia – isto é, o *Schritt zurück* (*passo atrás*) e a *circularidade* – não são “inocentes”. A uniformidade de interpretação é exemplar desde o início de sua caminhada: o discurso sobre o “ser” e, finalmente, sobre o “evento” (*Ereignis* = “acontecimento apropriativo”). De qualquer modo, impõem-se algumas observações críticas sobre a interpretação heideggeriana.

Basta exemplificá-las com o caso concreto de Tomás de Aquino (cf. ECHAURI, 1990). Descrevendo as origens morfológicas do termo *existentia*

na tradição filosófica, Étienne Gilson mostra que Tomás de Aquino utiliza fortemente quer a forma verbal *existere*, quer o substantivo feminino *existentia*, mas este último muito raramente e sem associá-lo ao vocabulário metafísico de uma maneira precisa. Nesse sentido E. Gilson declara: “[...] os termos *existentia* e *existere* parecem não pertencer à linguagem de S. Tomás, que emprega *esse*, descrevendo a composição de ser como *essentia*” (GILSON, 1994, p. 157). A questão que se coloca é a seguinte: por que razão Tomás de Aquino não usa o termo *existentia*, quando deseja tematizar a relação entre existência e essência, mas emprega tão-só o verbo *esse*, traduzindo ambiguamente quer por ser, quer pelo que tem ser, quer ainda por aquilo que existe? Se Tomás de Aquino propõe uma metafísica realista e em favor da existência, por que ele mantém uma ambiguidade terminológica que o impede de aprofundar e de determinar a existência, ora como real atualização da essência, ora como distinção intrínseca ao próprio ato de ser e ao ente? Se o exame dos tratados filosóficos de Tomás de Aquino suscita essas questões, o que dizer das análises da escolástica pós-tomista sobre a metafísica do ser de Tomás de Aquino, amalgamadas na interpretação heideggeriana da ontologia medieval?

Ora, Heidegger, reduzindo a concepção tomista do *esse* à concepção de Aristóteles e compreendendo o *esse* de Tomás de Aquino no sentido de *existentia*, pela leitura de Francisco Suárez¹² (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 125-132), deixa escapar um dado fundamental do pensamento próprio de Tomás de Aquino em relação à doutrina escolástica da distinção real: a *existentia* enquanto *actus* (realidade efetiva), no seio dessa distinção, remete ainda ao *actus* dessa existência (*actus actuum*), o que protege a *existentia* de sua limitação ao horizonte da *essentia* e funda justamente, por essa razão, o estatuto *real* da distinção. Portanto, nenhum vestígio da concepção da distinção enquanto *sola rationis*, isto é, da inscrição da *existentia* no seio da *essentia* e, por conseguinte, em uma concepção unívoca do ser, pode ser encontrado no pensamento de Tomás de Aquino. Na verdade Tomás de

¹²“Suárez emprega muito frequentemente o verbo latino “esse”, assim como Santo Tomás, no sentido de *existentia*”, afirma Heidegger. Este utiliza igualmente a noção tomista de *esse* como sinônimo de *ens*, sem dar-se conta do problema que emerge da junção desses dois vocábulos, não obstante sua promessa de dar uma “[...] breve orientação sobre os conceitos *esse* e *ens*” (HEIDEGGER, 2012, p. 125-132). Aliás, Heidegger se refere ao “pequeno escrito de juventude” de Santo Tomás, *De ente et essentia*, para orientá-lo na clarificação dos conceitos de *essentia* e *existentia*, mas, posteriormente, essa referência não mais retorna na discussão. Mesmo afirmando que se deixará orientar por “Santo Tomás, que acolhe a tradição e a transmite de maneira determinante”, o que acontece efetivamente é a onipresença das *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez, que constituem uma referência predominante para Heidegger, quando explica termos ontológicos dos medievais!

Aquino jamais falou explicitamente de uma distinção real entre *essentia* e *existentia*, mas, sim, de uma *realis compositio* de *essentia* e *esse*, onde “real” não significa composição entre coisas ou realidades, mas entre dois coprincípios que são diversos (*aliud*), ou seja, evidentemente “diferentes”, mas não como se fossem “duas coisas distintas”, e em que o *esse* não designa a mera atualidade do ente, sua condição de existente, mas o ser como ato, como *actus essendi*, como princípio constitutivo do ente ao qual este lhe deve seu “estar sendo”. Daí a sua afirmação: *antequam esse habeat nihil est*.

Assim, resumidamente, segundo a análise pontual de Raúl Echaui (1990, p. 38), Heidegger não captou a verdadeira doutrina metafísica de Tomás de Aquino, uma vez que nem o *esse* é existência, nem o ente está composto de duas realidades diversas, essência e existência, nem a existência é um acidente da essência em sentido próprio. O *esse* não pertence à definição da essência, mas outorga atualidade a tudo o que existe, e nada existe sem o *esse*, razão pela qual, em sentido próprio, o existir não é um acidente da essência, mas o ato mesmo da essência. A chave da metafísica de Tomás de Aquino é que o *esse* é um ato. Com seu ato criador, Deus não somente cria o *esse*, mas também a essência que o recebe e limita; por essa razão, a essência não é nada antes de receber o *esse* e limitá-lo. Da essência depende só a totalidade do real, ao passo que do *esse* depende a existência mesma do real.

B. REDUÇÃO DOS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DOS ESCOLÁSTICOS ÀS CONCEPÇÕES DA ONTOLOGIA GREGA

Através do título do capítulo, constata-se imediatamente que a “originalidade” da ontologia escolástica em seu aspecto de degradação dos conceitos fundamentais da ontologia grega será exibida com a célebre distinção *essentia/existentia* no seio do ente como tal. O termo *essentia*, sinônimo de *quidditas*, se esclarece a partir da questão que procura saber o *que é* o ente. São os gregos que nortearam a orientação inicial de tal apreensão do ente, quando eles se perguntaram a seu respeito: τί ἐστίν; *O que é?* Aristóteles fez uma precisão decisiva, formulando essa questão assim: τὸ τί ἦν εἶναι, o que passou aos escolásticos sob a forma de *quod quid erat esse*. Heidegger traduz assim: “O que cada coisa já era segundo sua coisidade [outra tradução: sua constituição quiditativa] (*Sachheit*), antes de ser efetivamente realizada”. Nesse sentido, o termo *essentia* remete à ideia da coisa, εἶδος, ou μορφή, tematizada pelos medievais como *forma*. Quando esta é explicitamente

conhecida, ela é expressa pela *definitio*, ὁρισμός. A ideia da coisa expressa seu momento “mais radical”, “[...] a partir do qual as propriedades e atividades da coisa são determinadas e prelineadas”. Assim, *essentia* se designa também como a *natura* do ente, conforme ao uso aristotélico do termo φύσις. A *essentia* traz igualmente uma das significações de οὐσία, que expressa o que é propriamente pensado quando o ente é apreendido em sua realidade efetiva. Assim, Heidegger enumera os nomes diversos para a coisidade: *quidditas* (quiddidade), *quid quod erat esse* (essência), *definitio* (definição), *forma* (figura, aspecto), *natura* (origem) (HEIDEGGER, 2012, p. 128-130).

A realidade efetiva do ente é, porém, distinguida de sua ideia pelo vocábulo *existentia*, que os escolásticos expressavam ainda com o termo *actualitas*: “Ser é *actualitas*, traduzindo literalmente, ‘realidade efetiva/efetividade’ (*Wirklichkeit*) de toda essência e de toda natureza, de toda forma e de toda natureza”. A *actualitas* tem sua origem no conceito grego de ἐνέργεια. “Algo existe quando ele é em *actu*, ἔργω”. Assim, a *existentia*, “[...] nesse sentido maximamente amplo [...] significa *ter sido efetuado* [*Gewirktheit*] ou a *realidade efetiva* que reside no ter sido efetuado (*actualitas*, ἐνέργεια, ἐντελέχεια)”. Em suma, os escolásticos utilizam o termo *existentia* no sentido de “ser-subsistente”, sentido obtido com a conjunção de ἐνέργεια e de ἐντελέχεια, que constitui o momento da “degradação” do pensamento de Aristóteles. A redução da relação *essentia/existentia* à causalidade ôntica permitiu que Heidegger interpretasse o conjunto da ontologia escolástica como uma expressão do comportamento produtivo que o *Dasein* projeta sobre o ser do ente. “A interpretação aparentemente objetiva do ser como *actualitas* remonta no fundo a [...] uma relação com o nosso ser-aí como um ser-aí que age ou, dito mais exatamente, como um ser-aí que cria, que *produz*”.

O essencial da interpretação de Heidegger se concentra nas análises da *relação* entre a *essentia* e a *existentia*, relação que se enraíza naquela entre o εἶδος e a ἐνέργεια gregos. Os escolásticos apreenderam essa relação como um processo de fundação, como uma *creatio* e uma *creatio ex nihilo*: por meio da *actualitas* que *res extra causas constituitur*, “[...] uma coisa, ou seja, um ente meramente possível, um *quid* determinado, é estabelecida e colocada fora do âmbito das causas”, ou que *rei extra causas et nihilum sistentia*. Para Heidegger, isso significa o seguinte: por meio da atualidade (*Aktualität*), o que foi efetuado se torna independente, ele está por si mesmo, separado da causação e das causas. O autônomo em seu ser encontra-se como esse ente real e efetivo ao mesmo tempo fora do nada: tal é a concepção de ser-subsistente

que Heidegger atribui aos medievais: certamente “[...] na concepção cristã, a realização efetiva do ente se realiza mediante Deus, mas o ente efetivamente realizado é, contudo, enquanto algo efetivamente realizado, algo que subsiste absolutamente por si, algo que é por si”. Heidegger se baseia quase exclusivamente nos textos de Francisco Suárez, pois a concepção de Suárez, bem como a de seus antecessores, é a mais apropriada para realizar uma exposição fenomenológica do problema. Tanto a concepção escolástica de fundamento, isto é, das causas do ente, quanto o conceito de nada são reapresentados quase exclusivamente a partir dos textos de Francisco Suárez e aplicados, sob essa representação, ao conjunto da escolástica medieval: “Suárez busca empreender uma tradução minuciosa do conceito, mas o faz com certeza no quadro da ontologia tradicional. Procuraremos partir de sua explicitação do conceito de existência...”. Nesse contexto, as interpretações da distinção real entre a *essentia* e a *existentia*, feitas pelos tomistas Egídio de Roma e João Capreolus, emergem como uma “[...] representação ingênua, segundo a qual a realidade efetiva seria algo que é por assim dizer impresso sobre as coisas”. Através da ideia segundo a qual a *existentia* seria alguma coisa de *concreatum*, “[...] alguma coisa *concriada* ao mesmo tempo (outra tradução: ‘algo *concomitantemente* criado’) com a criação de algo criado”, permanece “[...] o enigma constante” para os próprios escolásticos: “a interpretação recai em um beco sem saída”.

O sentido profundo dessa ideia permanece “enigma” não somente para os próprios escolásticos pós-tomistas, mas, sobretudo, para Heidegger. Este jamais apreendeu que, com a interpretação da *existentia* enquanto *concreatum*, Tomás de Aquino quis designar um *esse* para além do ente: se a *existentia* é *concreatum*, significa que há uma fonte do ser do ente (da *existentia*), um *actus actuum* que não se limita, portanto, ao sentido de efetividade tal como se encontra no seio da *existentia* do ente. Assim, Tomás de Aquino estabeleceu uma ordem de fundação para além daquela que se cumpre na esfera própria ao ente. Não captando essa originalidade da interpretação do ser como fundamento do ente, Heidegger compreende a criação *ex nihilo* como uma figura de produção de acordo com as normas da causalidade ôntica, como realidade efetiva da essência por meio de um *nihilo* formal, que, de algum modo, exerce o papel da matéria: a ação de produzir o ente é apreendida na escolástica cristã como *creatio*, o que significa a junção da efetividade à *forma* (causa eficiente, na linha da doutrina das quatro causas do ente, sistematizada por Aristóteles), o que equivale a essa mesma concepção do ser como presença-subsistente: “Ser, ser efetivamente real, existir no sentido tradicional significa presença à vista/subsistencialidade”, no sentido de alguma coisa de acabado,

liberado e autônomo (HEIDEGGER, 2012, p. 151.131.153.144.152.154.153.155.162, para todas as citações). É a partir daqui que a produção pode acontecer – o “material” que precede necessariamente toda produção [aquilo *a partir de que* algo é produzido], conforme a exigência da estrutura do comportamento da produção - ὕλη, foi apreendido pelos medievais como *matéria*. Uma vez que o dogma bíblico da *creatio ex nihilo* proibia reconhecer a *matéria* como preexistente, no sentido absoluto, será justamente o próprio *nihilo* que, de alguma maneira, tomou o lugar daquilo *a partir de que* (*ex*) o ente é produzido, como aquele com o qual o produtor deve estar previamente em contato, produzindo. Como dirá Heidegger, em sua Conferência de 1929 (*O que é metafísica?*), para a “[...] dogmática cristã [...] se Deus cria do nada, justamente ele precisa poder entrar em relação com o nada”; por essa razão, Heidegger recusa considerar o nada da afirmação bíblica da *creatio ex nihilo* como o Nada (*Nichts*) autêntico, véu do ser, pois, se Deus tem uma relação com o nada, então ele não é Deus infinito, como supõe o cristianismo, e “Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o ‘absoluto’ exclui de si tudo o que tem caráter de nada” (HEIDEGGER, 2008, p. 130).

É o modelo grego da realização efetiva aplicado ao dogma da criação, uma vez que, “[...] apesar das origens diversas, a ontologia antiga era, em seus fundamentos e conceitos fundamentais, por assim dizer talhada para a concepção cristã de mundo e para a concepção do ente como *ens creatum*”. Nesse modelo grego, já notava Heidegger em seu curso sobre os *Conceitos fundamentais da filosofia antiga* (1925), “[...] fundamento e causa não eram diferenciados”, o que significa que o problema do fundamento do ente pelo ser é elucidado mediante a apreensão da relação entre os entes. A conclusão de Heidegger é reiterada várias vezes nesse curso:

Por meio dessa explicação ôntica, um modo de questionamento ontológico se vê desde o princípio condenado à impossibilidade. [...] É ontologicamente insuficiente e impossível interpretar a realidade efetiva e seu sentido ontológico partindo [da aceção de *actualitas* e de *ἐνέργεια* como *Vorhandenheit*,] dos dois últimos significados citados. (HEIDEGGER, 2012, p. 148.155).

Compreende-se assim que, segundo C. Esposito, Heidegger proponha em *Ser e Tempo*, e aqui em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, uma historiografia entendida como “ciência do possível”, isto é, como

hermenêutica da existência: “[...] o que nos interessa majoritariamente sublinhar é o fato de que para Heidegger a historiografia adquire o seu significado pleno – isto é, radicado na historicidade do ser-aí como *scienza del possibile*”. De um lado, teríamos então uma interpretação simplesmente ôntica [a historiografia tradicional], cujo objeto seriam “acontecimentos” históricos como meras presenças-à-mão [simples-presenças], como dados ou materiais já determinados que o historiador tem por tarefa recolher e organizar. Nesse caso, a historiografia concerniria àquilo que sucedeu no passado. De outro lado, emerge uma interpretação ontológica da historiografia, em que se assume como “objeto”, e juntamente como seu “procedimento”, a abertura da historicidade que constitui o ser mesmo do ser-aí. Nesse sentido, a historiografia “tematiza” o ser de um ente (*Dasein*) que é caracterizado por um “poder-ser” (o futuro existencial), ou seja, um ente que é chamado a decidir a cada vez aquilo que deseja ser, quais possibilidades hão de realizar-se. Esta é a “*scienza del possibile*” que, de acordo com C. Esposito, Heidegger tem em vista, quando define como “historiográfica” a interpretação do *Dasein*. A “destruição” de que fala Heidegger pode inserir-se perfeitamente no contexto da “*scienza del possibile*”, na medida em que a autêntica historiografia tiver como objeto próprio a temporalização mesma da existência. Esta possui uma motilidade extática que se move a partir do por-vir, já ultrapassando sempre, originariamente, todo estado ou condição ôntico-histórica que pretenda fixar a identidade ontológica do ser-aí. Em outras palavras: a *existência* de que fala Heidegger, ao utilizar o termo *Dasein*, tem por objetivo mostrar que este não tem uma essência fixa e imutável, mas possui, ao contrário, a possibilidade de escolher, a cada vez, que coisa ser. Por conseguinte, uma autêntica historiografia tem por tarefa não determinar os eventos enquanto sucedidos, porém, questionar a sua pertença cronológica ao passado e evidenciar nesses o acontecer temporal do ser-aí. A historiografia deve compreender-se como *destruição*, enquanto, conduzindo o ser-aí na presença de suas próprias possibilidades, pode permitir ao *Dasein*, disperso na cotidianidade, retornar a si-mesmo. “A destruição não é somente uma metodologia historiográfica, mas pertence ao ser-aí como seu modo de ser” (ESPOSITO, 1992, p. 159-160.169).

Em conclusão: por que essa distinção fixada pela escolástica tardia é complicada e, do ponto de vista da articulação do ser e da diferença ontológica, deve ser rejeitada? Segundo a terminologia heideggeriana, o ente que nós mesmos somos – *Dasein*, cuja essência reside na sua existência – não pode ser *interpelado*, como tal, mediante a pergunta: *o que é isto?* Só conseguiremos

acessar a esse ente, se perguntarmos? *Quem* é ele? O *Dasein* não está constituído por uma *quididade*, mas, conforme o neologismo de Heidegger, por uma *Werheit* [pronomes interrogativos *Wer/Quem* + o sufixo – *heit*, que serve, entre outras coisas, para criar substantivos abstratos], isto é, utilizando o pronome latino correspondente – *quis/quem* –, por uma *quisidade*¹³. A resposta não dá uma coisa, mas um eu (no sentido de “sou”), um tu, um nós. Assim, como Heidegger designa o *Dasein* em sua analítica existencial, o conceito tradicional de *essentia*, de quididade, revela-se problemático, necessitando, por conseguinte, de uma *restrição* e de uma *modificação* (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 177-178). Portanto, toda a reflexão de Heidegger é concebida como uma introdução “destruição” da tradição ontológica, ou seja, a uma revisão crítica dos fundamentos e das limitações originárias das noções de ser grega e escolástica. No caso da noção grega, a sua limitação da ontologia antiga emerge diante do problema do ser, que compreende o ser do homem e o ser em geral, na perspectiva do mundo como cosmo e *physis* e diante do problema do tempo, que toma sua orientação com base no que é *presente e sempre presente* ou eterno. O pensamento grego não teria sensibilidade para a excepcional e “extática” existência humana e, por essa razão, tampouco para o futuro como o horizonte primário de todos os projetos humanos. No caso da noção escolástica, a limitação fundamental de sua ontologia reside no fato de que retomou os resultados do pensamento grego, sem suas motivações originárias, e os transplantou para uma doutrina básica da criação, para a qual todo ser finito é um *ens creatum*, em oposição ao *ens increatum* de Deus. À luz dessa fundamentação teológica, o ser essencial do homem consiste em transcender a si mesmo em direção ao seu Criador. Acontece, porém, que essa ideia de transcender para um ser perfeito ou infinito foi posteriormente diluída e secularizada.

SANTOS, Bento Silva. Heidegger’s Destruction of medieval ontology in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (§§ 10-12). *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, p. 141-160, 2012. Edição Especial.

¹³ Esta tradução é mais feliz (proposta por Juan José García Norro, em HEIDEGGER, 2000, p. 156) do que a brasileira “*caráter-quem*” feita por Marco Antonio Casanova, certamente mais bem compreendida por especialistas da língua alemã (em HEIDEGGER, 2012, p. 177).

ABSTRACT: First, I will examine the so-called phenomenological *Destrukcion* of medieval ontology, a basic component of the method of the history of ontology. In this section I put forth some questions regarding the appropriation of the Middle Ages by late scholasticism, which supposed itself the apex of preceding reflections. Secondly, I present Heidegger's own reflections on medieval ontology as presented in his course of the summer semester of 1927 ("The fundamental problems of phenomenology") taught at the University of Marburg. In this part I also make some critical reflections on Heidegger's reading of the medieval philosophers, which lends itself more to understanding Heidegger's way of thinking than that of the medievals themselves (i.e. as read in their historical and cultural context). Without spiritual *élan*, consubstantial with the writings of Thomas Aquinas, for example, would not the conceptual organization of Aquinas' system seem rather grandiose and dry? Would not this have been Heidegger's understanding, which was the result of a methodological separation made between medieval mysticism and Scholastic philosophy ever since his undelivered course entitled "Philosophical Foundations of Medieval Mysticism" (1918-1919)?

KEYWORDS: Middle Ages. Metaphysics. Ontology. Phenomenology. Destruction.

REFERÊNCIAS

ADRIAN ESCUDERO, J. *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009.

BERTORELLO, A. El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal. *Revista de Filosofia* 30/2, 136-139, 2005.

BURLANDO, G. Antecedentes de la mirada fenomenológica: experiencia del ser en Suárez y Heidegger, in: DE SOUZA, J. A. de C.R. (Org.). *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: Est, 2006, p. 141-150.

COURTINE, J. F. *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

ECHAURI, R. *Esencia y existencia*. Ensayo sobre Heidegger y la ontologia medieval. Buenos Aires: CUDES, 1990.

ESPOSITO, C.M *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*. Bari: Levante, 1992.

_____. Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia, *Quaestio. Annuario di Storia della metafisica* 1 (2001) 407-430.

FABRO, C. L'obscurissement de l' "esse" dans l'école thomiste. *Revue Thomiste* 58, 443-472, 1958.

FALQUE, E. *Dieu, la chair et l'autre*. D'Irénée à Duns Scot. Paris: PUF, 2008.

FILIPPI, S. Francisco Suárez y la transformación del vínculo entre Razón y Fe. Su repercusión en la filosofía heideggeriana. *Studium. Filosofia y Teologia* XI/XIX, 255-268, 2007.

GILSON, E. *Notes sur le vocabulaire de l'Être* (1948), em *L'être et l'essence*. Paris: Vrin,³1994.

HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus in Frühe Schriften* [GA 1]. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. *Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Trad., organização, nota prévia, anexos e notas por Fausto Castilho. São Paulo-Petrópolis: Editora Unicamp-Vozes, 2012 (= HEIDEGGER, 2012b).

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012. Original alemão: *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Band [= GA] 24)*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1975 (²2005). (= HEIDEGGER, 2012); trad. espanhola: *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Madrid: Trotta, 2000 (= HEIDEGGER, 2000).

_____. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, in: _____. *Die Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe [= GA] 60)*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1995 (= tradução brasileira: Fundamentos filosóficos da Mística Medieval, in: _____. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010).

_____. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERMANN, F.W. *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 1997.

PONCELA GONZÁLEZ, A. Presencia y disposición de las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez en el proyecto ontológico-existencial de Martin Heidegger. *Veritas* 56/2, 178-205, 2011.

ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.