

O HOMEM NO HORIZONTE ENTRE O TEMPO E A ETERNIDADE: JOHANNES BAPTIST LOTZ

MAN IN THE HORIZON BETWEEN TIME AND ETERNITY: JOHANNES BAPTIST LOTZ*

THIAGO LEITE CABRERA**

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PETRÓPOLIS, BRASIL

CARLOS FREDERICO CALVET DA SILVEIRA**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

Resumo: Este artigo visa investigar a contribuição de Johannes Baptist Lotz ao diálogo entre Heidegger e Tomás de Aquino. Para tal fim, concentra-se em três temas compartilhados por ambos: as questões do homem, do ser e do tempo. De acordo com Lotz, embora Tomás de Aquino tradicionalmente tenha sido associado com certo humanismo medieval, a crítica de Heidegger ao humanismo oferece uma valiosa contribuição para a superação dos limites metodológicos da antropologia tomista medieval e, ao mesmo tempo, resgata a mediação do homem na compreensão tomista do ser. Metodologicamente, esta investigação tem base na obra *Martin Heidegger e Tomás de Aquino*, com recurso adicional a outras obras do autor, como *Experiência Transcendental*. Nos três temas mencionados, foi possível reconhecer a intermediação do kantismo quanto aos conceitos de transcendental e experiência. Na visão de Lotz, o esquecimento do ser postulado por Heidegger pode ser ultrapassada por uma experiência transcendental, que, partindo dos entes, dá-nos acesso ao Ser em Si Mesmo Subsistente.

Keywords: Experiência Transcendental. Heidegger. Ser. Tempo. Tomás de Aquino. Tomismo Transcendental.

Abstract: This paper aims to investigate Johannes Baptist Lotz's contribution to the dialogue between Heidegger and Aquinas and, to that end, focuses on three themes shared by them: the questions of man, being and time. According to Lotz, although Aquinas has traditionally been associated with a certain medieval humanism, Heidegger's critique of humanism offers a valuable contribution to the overcoming the methodological limits of medieval Thomistic anthropology and, at the same time, rescues the mediation of man in the Thomist understanding of being. Methodologically, this investigation is based on Lotz's work *Martin Heidegger and Thomas Aquinas*, with completion in other works by the author, such as *Transcendental Experience*. In these three themes above, it was possible to recognize the

* Artigo recebido em 06/12/2020 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 26/12/2020.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2550777687572420>. E-mail: thiago.cabrera@ucp.br.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Università San Tommaso (Roma). Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4874832664252533>. E-mail: carlos.silveira@ucp.br

intermediation of Kantism regarding the concepts of transcendental and experience. In Lotz's vision, the forgetfulness of being, postulated by Heidegger, can be overcome by a transcendental experience, which, starting with the beings, gives us access to the Subsistent Being Himself.

Keywords: Aquinas. Being, Heidegger, Time, Transcendental Experience, Transcendental Thomism.

1. INTRODUÇÃO

Como que “existindo no horizonte entre o tempo e a eternidade”¹, é difícil argumentar que o homem possa ser reduzido a uma concepção que se lhe atribua em determinado momento histórico. Nem mesmo o tomismo restou indiferente às críticas aos humanismos históricos realizadas por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (1927) e *Carta sobre o Humanismo* (1946).

Neste contexto, destacam-se as contribuições de Johannes Baptist Lotz (1903-1992), filósofo jesuíta que, influenciado pelo tomismo transcendental, procurou refletir sobre as críticas heideggerianas aos humanismos a partir do diálogo estabelecido por esta escola neotomista entre o pensamento de Tomás e a então já longa tradição do kantismo e das filosofias transcendentais. Lotz estabelecerá uma nova compreensão do homem, a partir de subsídios retirados tanto do tomismo transcendental quanto do pensamento do ser heideggeriano, tendo por finalidade assegurar a sua ligação com Deus, conforme a tradição tomista.

Neste artigo, serão destacadas estas contribuições de Lotz, através de uma exposição dividida em três seções, as quais abordarão sucessivamente: (2.) a influência de Maréchal e do tomismo transcendental no pensamento de Lotz, (3.) as linhas gerais da ponte entre o tomismo transcendental e o pensamento heideggeriano do ser proposta por Lotz e, finalmente, (4.) a interpretação das noções de homem, tempo e ser por Lotz a partir de Heidegger e Tomás.

¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios II*. São Paulo: Loyola, 2015, c. 81, p. 249.

2. A HERANÇA DE MARÉCHAL

O tomismo transcendental² nascera ainda no século XIX graças às sementes lançadas pelo Card. Mercier na Bélgica, embora fosse o filósofo jesuíta Joseph Maréchal aquele que viria a lançar as bases fundamentais do movimento, do qual fizeram parte os não menos originais Karl Rahner, Bernard Lonergan e Johannes B. Lotz, também eles jesuítas. Por tomismo transcendental, entende-se mais propriamente a corrente neotomista que repropõe a fundamentação da metafísica a partir de uma integração da teoria do conhecimento tomista com as legítimas exigências do criticismo kantiano. A atitude desse renovado tomismo diante do kantismo foi formulada por Joseph Maréchal nos seguintes termos:

Um tomismo, ciente de sua vantagem [em relação ao kantismo], terá, portanto, o cuidado de não descartar, com um gesto sumário, o problema moderno do *a priori* intelectual. Um certo *a priori*, em todo o caso, impõe-se, na medida em que se realiza a atividade interna da inteligência. Em outras palavras, sempre do ponto de vista escolástico: o *a priori* impõe-se na medida em que se requer uma "proporção" antecedente entre as faculdades e seus objetos³.

Em *Le Point de Départ de la Métaphysique*, obra publicada originalmente em cinco "cahiers", de 1922 a 47, Maréchal defende que o númeno deve ser reconhecido não somente como postulado prático mas também como necessidade especulativa. É a demonstração desse reconhecimento da realidade numênica em ordem teórica que constitui o cerne de seu pensamento. Na concepção de Maréchal, esse reconhecimento torna-se possível pelo estabelecimento de uma união entre o *a priori* kantiano e uma teoria da finalidade nos moldes clássicos tomistas.

A inteligência é faculdade dinâmica e, por conseguinte, tende para um fim, regida por uma forma especificadora, a qual, em última instância, é o próprio ente como tal: em cada ato de conhecimento secundário, essa tendência ao ente está suposta e visada. É abertura ao bem, ao que a transcende. Ao se investigar a finalidade que o ato intelectual tem

² O termo não está privado de polêmicas. Trata-se de uma categorização de uma das muitas correntes tomistas do século XX, as quais no entreguerras poderiam se resumir, segundo Gerald McCool, a três grandes grupos: o dos que atualizariam o tomismo com novas abordagens (como Maritain); os que se voltariam ao texto e à história do pensamento de Tomás (Gilson); finalmente, o tomismo transcendental (Maréchal): "Their contribution to Scholasticism can be summarized under three headings: (...) and (3) the establishment of Transcendental Thomism". MCCOOL, Gerald A. Twentieth-Century Scholasticism. **The Journal of Religion** (1978) v. 58, Supplement, S209.

³ MARÉCHAL, Joseph. **Le Point de Départ de la Métaphysique**, Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie Critique. Louvain: Museum Lessianum; Paris: Félix Alcan, 1926, p. XIV. Tradução dos autores.

de implícito, chega-se à existência necessária do fim último objetivo, que transcende a inteligência e, portanto, é de ordem numênica: “Ora, querer necessariamente e *a priori* o fim subjetivo e admitir necessariamente e *a priori* sua possibilidade, é, por conseguinte, afirmar necessariamente e *a priori* a existência (necessária) do fim objetivo”⁴. Maréchal se serve de uma concepção dinâmica do agir humano para fundamentar o acesso ao númeno por parte do sujeito. O princípio geral deste dinamismo define que o agir é uma passagem da potência ao ato e que, por conseguinte, o conhecimento, seja sensível, seja intelectual, assim como as outras atualizações das faculdades humanas também envolve uma estrutura teleológica. Este princípio informa ainda que o dinamismo das faculdades humanas é também um processo finalístico, porquanto tender a um ato é tender a um fim. Desta forma, pode-se aplicar o princípio dinâmico do agir aos distintos níveis do conhecimento e do querer.

Primeiramente, deve-se reconhecer que a sensação é atualização dinâmica das faculdades sensíveis: “Como a sensação resulta imediatamente da interação material do sujeito e do objeto em si (...), é, nessa medida, relativamente a um e a outro como sua interseção dinâmica...”⁵.

Em relação ao intelecto, igualmente, pois, ao não possuir objetos inatos, se atualiza por algo que lhe é externo. E é a sensibilidade que fornece ao intelecto o objeto à qual ela tende.

Mais complexa é a relação entre razão e intelecto, e é justamente aqui que Maréchal completa o quadro de suas reflexões e pretende mostrar uma relação análoga ao dinamismo entre sensação e intelecto, superando assim a posição kantiana e encaminhando sua solução para a recuperação do valor da síntese tomista.

Embora a perspectiva de Maréchal seja a de justificar o conhecimento numênico a partir do método transcendental, uma tese vai subsistir no tomismo transcendental que se desenrola a partir daqui: a retomada do ser como fundamento do filosofar. É verdade que, por influência heideggeriana, o método transcendental será mitigado em favor de uma analítica existencial, onde o problema metafísico, mais afim aos objetivos de Maréchal, torna-se uma questão ontológica, uma questão sobre o sentido do ser. Neste aspecto, o método transcendental está presente em Lotz na mesma medida em que está em Heidegger. Com isso, pretende-se mostrar que Lotz, ainda que recebendo a investigação de Maréchal como

⁴ MARÉCHAL, Joseph. **Le Point de Départ de la Métaphysique**, Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie Critique. Louvain: Museum Lessianum; Paris: Félix Alcan, 1926, p. 338. Tradução dos autores.

⁵ MARÉCHAL, Joseph. **Le Point de Départ de la Métaphysique**, Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie Critique. Louvain: Museum Lessianum; Paris: Félix Alcan, 1926, p. 87. Tradução dos autores.

caminho para o acesso ao ser, a hermenêutica ontológica heideggeriana passa a ser o método predominante em sua investigação. E, de certo modo, para Lotz, Maréchal antecipa algumas concepções heideggerianas: “Maréchal, por meio da descoberta do ser em Santo Tomás e de sua dinâmica, preparou a discussão com a doutrina do ser de Heidegger e com a filosofia existencialista”⁶.

Essa discussão “com a doutrina do ser de Heidegger” havia sido levada adiante, a partir dos anos 30, pelo próprio Maréchal e por outro mestre jesuíta, Karl Rahner. Como se sabe, em *Espírito no Mundo*, de 1939, Rahner põe-se a questão de “como o conhecimento humano, consoante Tomás, possa ser espírito no mundo”⁷. Com a tese de que o conhecimento humano ocorre a partir de uma experiência do mundo, abre-se o caminho do diálogo de Tomás com o pensamento de Heidegger: o ser no mundo e conhecimento a partir do mundo, mediado pela experiência transcendental, como se verá, abre o homem para o ser, subjacente a toda experiência.

3. DE KANT A HEIDEGGER

Em relação ao pensamento de Maréchal, o passo fundamental para a ontologia de Lotz, que se desenvolveu a partir de 1934-1936, foi o encontro com o pensamento de Heidegger⁸. Não só isso. A ontologia heideggeriana permitiu a Lotz uma reaproximação do tema central da metafísica tomista, isto é, o princípio do ser como ato (*esse ut actus*), a que aludimos anteriormente e que desenvolveremos mais adiante. Antes disso, contudo, é importante indagar sobre essa descoberta feita por Lotz dos grandes temas da filosofia heideggeriana.

A perspectiva do debate de Maréchal situava-se, em primeiro lugar, na ordem gnosiológica. Por influência de Heidegger, Lotz, sem desprezar as instâncias gnosiológicas

⁶ LOTZ, Johannes Baptist. Joseph Maréchal (1878-1944). In: CORETH, Emerich; NEIDL, Walter; PFLIGERSDORFFER, Georg. **La Filosofia Cristiana nei Secoli XIX e XX**, v. 2. Roma: Città Nuova Editrice, 1994, p. 545. Tradução dos autores.

⁷ RAHNER, Karl. **Spirito nel Mondo**. Tradução de Massimo Marassi e Achile Zoerle. Introdução de J. B. Lotz. Milão: Vita e Pensiero, 1985, p. 4. Tradução dos autores.

⁸ Contudo, não é sem surpresa, como também não é sem propósito claro que a aproximação entre o transcendental de Kant e a ontologia heideggeriana se dá no pensamento de Rahner e de Lotz: “Surprisingly, Rahner and Lotz labelled Heidegger a transcendental philosopher. Both interpret him using the coordinates of their older Jesuit brother, Joseph Maréchal (1878-1944). In his work *Le point de départ de la métaphysique*, Maréchal offered a synthesis of Kant’s transcendental approach with scholasticism. To them, Heidegger also seemed to develop such an approach. The philosopher from Freiburg conceived of the act of cognition and its transcendental conditions as ontological realities”. SCHULTZ, Michael. Beyond Being: Outline of the Catholica Heidegger School. **Studia Teologii Dogmatycznej**, 2017, t. 3, p. 181.

do kantismo, se insere no âmbito da hermenêutica ontológica. É possível reconhecer nesta absorção dos princípios kantianos pela ontologia de Heidegger, a mediação de Kierkegaard. Embora este aspecto mereça ser tratado em outra investigação mais específica, é importante reconhecê-lo na medida em que a discussão sobre a presença do transcendental no pensamento de Heidegger é atual, sobretudo se confrontada com suas fontes do século XIX, de modo especial Kierkegaard e Nietzsche.

Contudo, um testemunho de Lotz sobre essa relação entre Kant e Heidegger no seu pensamento aparece em suas obras fundamentais. Em *Experiência Transcendental* (1978), um aspecto dessa relação interessa-nos de modo especial. Trata-se da leitura feita por Lotz da interpretação de Heidegger sobre o papel do tempo na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Vejamos como Lotz sintetiza essa compreensão de Heidegger:

Por conseguinte, sensibilidade e intelecto encontram-se e compenetram-se no tempo, cada qual por sua parte, por isso o conhecimento ou a experiência só são possíveis no horizonte do tempo. Isto não muda se consideramos também a atividade da razão: de fato, seu uso regulativo, que é o único que lhe compete no âmbito teórico, ordena os conhecimentos à totalidade concebida nas três ideias⁹.

Essas três faculdades humanas vão-se constituir em Lotz, como veremos adiante, em três *patamares* da experiência do tempo, associados no pensamento de Tomás com a cogitativa (faculdade sensível), a razão e o intelecto respectivamente. A dificuldade reside aqui na abordagem realista do tomismo em oposição à abordagem crítica ou transcendental que caracteriza o pensamento de Kant. Embora pareça evidente a presença do transcendental kantiano no pensamento de Heidegger de *Ser e Tempo*, isto não pode ser assumido sem maiores esclarecimentos.

Em *Experiência Transcendental* (*Transzendente Erfahrung*, 1978), Lotz evidencia como é possível a abertura ao ser a partir de uma investigação do conceito de experiência seja no realismo de tradição tomista, seja na filosofia kantiana¹⁰. Lotz propõe uma nova compreensão do conceito de experiência que aprofunda a noção kantiana a partir das instâncias legítimas

⁹ LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1978, p. 44: “Demnach treffen und durchdringen sich Sinnlichkeit und Verstand je von ihrer Seite her in der Zeit, weshalb Erkenntnis oder Erfahrung einzig im Horizont der Zeit möglich ist. Das ändert sich nicht, wenn wir das Mitwirken auch der Vernunft beachten; denn der ihr im theoretischen Bereich allein zukommende regulative Gebrauch ordnet die Erkenntnisse auf die in den drei Ideen entworfenen Ganzheiten hin”. Tradução dos autores.

¹⁰ Karl Rahner explica o que se entende por ‘experiência transcendental’: Chamamos de experiência transcendental a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível”. RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1984, p. 33.

exigidas por Heidegger, com a intermediação de Husserl. Embora não seja possível o desenvolvimento desta evolução neste artigo, e nem seja o seu propósito, a indicação deste processo da história desta ideia é necessária para que se tenha a dimensão da perspectiva do nosso autor. Isto se reveste de especial importância para nós se considerarmos que esta obra foi publicada quase concomitantemente com o estudo que é o objeto maior deste artigo, *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*, isto é, 1978 e 1975, respectivamente.

Contudo, algumas considerações sobre o conceito geral de experiência transcendental, merecem ser trazidas com o fim específico de esclarecer a experiência do ser em Santo Tomás, conforme a interpretação de Lotz. Primeiramente, deve-se considerar que o conceito de experiência transcendental é alheio ao pensamento kantiano e que se deve sobretudo a Husserl a revisão do conceito de experiência em Kant que permitiu aos fenomenólogos posteriores aplicar esse novo conceito à epistemologia existencial. Este é o caso de Heidegger.

Como Kant só consegue o mesmo retorno em rudimentos e fragmentos, a experiência à medida em que ele a desenvolve não chega aos entes, mas apenas às aparências, não ao em-si, mas apenas ao para-nós, não ao real encontrado, mas apenas àquilo que projetamos, por isso se destrói a experiência ôntica¹¹.

Não é, pois, sem importância a profunda investigação traçada nesta obra para o problema do ser e do ente. A experiência ôntica não é a mesma que experiência transcendental, pois esta supõe um grau de reflexão ou de interiorização que não está presente na primeira. Para esclarecer esta distinção, Lotz investiga não somente o conceito de experiência como o de transcendental. Uma vez mais, o conceito escolástico, especialmente medieval, de transcendental, como aquilo que pertence a todo ente e ultrapassa suas categorias são aspectos universalíssimos do ente. Assim, o bom, o verdadeiro, o uno, o belo, os quais enquanto transcendentais, convertem-se com o ente. Por sua vez, o transcendental kantiano, revestindo-se igualmente da condição de universalidade, é, contudo, uma propriedade *a priori* do sujeito e não propriamente do ente como tal.

Ainda, a característica da experiência ôntica é a receptividade, a passividade, conforme fica claro na gnosiologia tomista. Mas não só isto. Há outro nível da experiência que implica a espontaneidade, que é o tipo explorado por Kant e à qual ele reduziu todo e

¹¹ LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1978, p. 59: “Weil Kant dieselbe Rückkehr nur in Ansätzen und Bruchstücken erreicht, kommt die Erfahrung, wie er sie entwickelt, nicht zum Seienden, sondern nur zum Erscheinenden, nicht zum An-sich, sondern nur zum Für-uns, nicht zum vorgefunden Wirklichen, sondern nur zu dem von uns Entworfenen, weshalb er folgerichtig die ontische Erfahrung zertört”.

qualquer sorte de experiência¹². Lotz defende que estes dois tipos são complementares e não se excluem: “A plena constituição da experiência inclui, junto com a receptividade, a espontaneidade, o que equivale a dizer que a experiência é algo composto. A experiência interpreta sempre o sensivelmente intuído, explica-o ou aclara-o mediante a interpretação”¹³. Fica claro que a superação do conceito restritivo da experiência em Kant, é condição necessária para que a experiência do ser se mostre rigorosamente fundada. Em outras palavras, é a síntese entre as duas noções que oferece uma perspectiva adequada da experiência. Estas duas experiências confluem na medida em que as consideramos sob a ótica de um conhecimento pré-científico e um científico. Kant atém-se a este último modelo, mas o âmbito da experiência pré-científica é igualmente fundamental para o conhecimento do homem e de suas possibilidades.

Por outro lado, a tese mais original de Lotz neste aspecto é a transição de uma experiência ôntica para a ontológica e desta para a metafísica para experiência metafísica. Na verdade, para sermos mais exatos, Lotz defende que a experiência transcendental se dá em quatro níveis: “1) a experiência eidética da essência; 2) a experiência ontológica do ser mesmo; 3) a experiência metafísica do absoluto; 4) a experiência religiosa do Deus que adoramos”¹⁴. Como se vê, está no bojo destas distinções a questão do ser, seja na abordagem do problema da diferença ontológica entre ser e ente, seja no tema do esquecimento do ser:

Se então a experiência ontológica alcança não apenas o ser dos entes, especialmente o próprio ser, ela capta assim a *relação dos entes* e, sobretudo, do homem *com aquele outro para-si*, em que o ser primeiro se possui completamente e sem o que não seria ele mesmo. Aqui vemos como a experiência ontológica é experiência de verdade¹⁵

¹² Vale trazer aqui uma das importantes passagens relativas à função gnosiológica da experiência (*Erfahrung*) na *Crítica da Razão Pura*: Assim, também as categorias não nos concedem por meio da intuição nenhum conhecimento das coisas senão através da sua aplicação possível à *intuição empírica*, isto é, servem apenas para a possibilidade do *conhecimento empírico*. A este, porém, chama-se *experiência*. Eis porque as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estão são consideradas como objeto de experiência possível”. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 146-147.

¹³ LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1978, p. 25: “Zur vollen Konstitution der Erfahrung gehört zusammen mit der Rezeptivität die *Spontaneität*, weshalb jene etwas Zusammengesetztes ist. Das sinnlich Angeschaut wird in der Erfahrung immer schon *gedenkt*, ausgelegt oder mittels der Interpretation durchleuchtet”. Tradução dos autores.

¹⁴ LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1978, p. 74: “1) Die eidetische Erfahrung der Wesenheit, 2) Die ontologische Erfahrung des Seins-selbst, 3) Die metaphysische Erfahrung des Absoluten, 4) Die religiöse Erfahrung des Gottes, den wir verehren”. Tradução dos autores.

¹⁵ LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1978, p. 123-124. Tradução dos autores. “Wenn demnach die ontologische Erfahrung nicht nur das eigene Sein des Seienden, sondern auch das Sein-selbst erreicht, erfährt sie damit die *Bezoogenheit des Seienden* und vor allem des Menschen *zu jenem andern Für-sich*, in dem das Sein erst ganz sich selbst innehat und ohne das es nicht es selbst wäre. Hier zeigt sich, wie die ontologische Erfahrung in Wahrheit Erfahrung ist”.

Nesta linha de investigação, Lotz recorre a uma distinção de Kierkegaard entre verdade objetiva e verdade subjetiva: “a experiência se transforma em valores, porque é sempre a verdade subjetiva já desenvolvida com a verdade objetiva”¹⁶. A primeira seria um conhecimento não comprometido, separável do sujeito cognoscente; a verdade subjetiva, que não se confunde com uma verdade particular, implica um compromisso, uma paixão, um profundo engajamento individual, que marca o sujeito e não é separável de sua individualidade. E conclui: “A este tipo pertencem muitas de nossas experiências, precisamente as mais significativas, de modo que uma teoria completa experiência há de se ocupar delas”¹⁷.

Esta noção gnosiológica de experiência transcendental mostra que a visão aristotélica dos objetos da Metafísica mantêm sua validade. Lembremos que Aristóteles defende que a filosofia primeira investiga o ente, a substância, a causa e Deus¹⁸. De modo geral, podemos dizer que a filosofia primeira estuda o ente (e aqui incluímos substância e a causa), por isso é uma ontologia, e estuda Deus, é também teologia.

No caso de Tomás de Aquino, a situação é ainda mais interessante, pois, como se sabe, a metafísica de Tomás, ainda que aceitando tudo isso que acima foi dito sobre Aristóteles, ela acrescenta a descoberta do ser como ato e a distinção real entre ser e essência nos entes, o que seria nos moldes tomistas, a ‘ontologische Differenz’ exigida por Heidegger. É justamente a esta a tarefa que se propõe Lotz, ou seja, confrontar o pensamento tomista com as exigências legítimas da filosofia contemporânea, de modo especial, Kant e Heidegger.

4. DO TEMPO AO SER: UMA RELEITURA DO TOMISMO DE SANTO TOMÁS

4.1. A descoberta do ser em Santo Tomás

A alegação heideggeriana quanto ao esquecimento do ser na história ocidental não pode ser verificada, segundo autores do neotomismo, ao se retomar o pensamento de Tomás

¹⁶ LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1978, p. 280. Nesta passagem do livro, uma nota (nota 6) insiste nessa objetividade oriunda de Kierkegaard: “Im Sinne von Kierkegaard, nicht subjektivistisch”.

¹⁷ LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1978, p.26: “Von dieser Art sind viele und gerade die bedeutungsvollsten Erfahrungen, weshalb eine umfassende Theorie der Erfahrung darauf einzugehen hat”. Tradução dos autores.

¹⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio Introdutório de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine, v. II. São Paulo: Loyola, 2002, 1003a 20: “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”; e sobre Deus, 983a 7: “...porque ela tem por objeto as coisas divinas”.

em seu próprio texto, tanto quanto pelo acompanhamento do itinerário de seu pensamento. Amato Masnovo, na obra *De Guilherme de Auvergne a São Tomás de Aquino, 1930-1945*, inaugurou uma investigação a respeito do problema do ser no início do século XIII que permitiu os avanços técnicos para uma consideração mais fiel da originalidade do pensamento tomista a este respeito. O próprio Lotz reconhece estas contribuições e as utiliza na obra dedicada a Santo Tomás e Heidegger, a ponto de encontrar nessa redescoberta da tese tomista do ser uma saída para a questão fundamental levantada por Heidegger. Se aliadas ao esquecimento do ser estão as correntes filosóficas chamadas de essencialistas, uma breve consideração sobre essas correntes no pensamento da escola tomista não poderia ser ignorada nesta altura de nossos argumentos.

A tese central de interpretação do pensamento de Santo Tomás pode ser mais bem entendida excluindo duas hipóteses que, embora imprecisas, não estão ausentes na história da escola tomista. São elas: a tendência a considerar o tomismo como mero aristotelismo; e a postura que defende que Santo Tomás procurou realizar uma síntese entre elementos inconciliáveis, que seriam a filosofia de Platão e de Aristóteles. Ao contrário, defende Cornelio Fabro, o tomismo é verdadeira síntese entre aristotelismo e platonismo, justamente porque Tomás demonstrou que os princípios da tradição platônica só se sustentam na base da metafísica aristotélica. Lotz reconhece a influência da pesquisa de Fabro, explicitamente pelas proposições de *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso*, 1939, na qual o tomista italiano aprofunda o conceito de participação em Tomás e sua relação com o ser, e diz o seguinte a respeito disso:

Em primeira linha, ser é essa plenitude da qual tudo participa; mas, partindo do ser, há também uma participação na ordem da quiddidade. No entanto, o ato metafísico deve ser diferenciado do conceito lógico. Assim, ao ponto de vista lógico e extensivo, que diz respeito à amplitude do conceito, opõe-se o ponto de vista metafísico e intensivo, que se relaciona à plenitude da perfeição dentro da qual a participação atua¹⁹.

É verdade que Lotz refere-se aqui à primeira fase do tomismo de Fabro, representada por *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso*, a qual é marcada pela exegese da metafísica de Tomás de Aquino. Sua temática central é realmente a noção platônica de participação, que encontra no princípio de causalidade desenvolvido por Aristóteles seu apoio teórico. Esta é a intuição fundamental do pensamento de Tomás segundo Fabro, o autêntico princípio de sua síntese entre as tradições platônica e aristotélica.

¹⁹ LOTZ, Johannes Baptist. **Le Jugement et l'Être**: Le Fondements de la Métaphysique. Tradução de R. Givord. Paris: Beauchesne, 1965, p. 235. Tradução dos autores.

Em relação ao ser (esse), são identificados nesta obra seus sentidos mais frequentes do Angélico: 1) o *esse* formal, isto é, a essência; 2) o *esse* lógico, isto é, o ser como cópula do juízo; 3) o *esse* em ato, isto é, o ato da essência.

Contudo, numa segunda fase, este último sentido se modifica, na medida em que Fabro percebe uma insuficiência da interpretação do ser na escola tomista. Esta fase é importantíssima para a recuperação da originalidade tomista do ser. Ao compreender que a terminologia da escola tomista sobre o ser não traduzia exatamente o pensamento de Tomás, sobretudo em razão das disputas sobre a distinção real entre ser e essência nos entes, cujos protagonistas foram Henrique de Gand e Egídio Romano, Fabro trata de evidenciar esses desvios para atingir com limpidez o sentido do ser em Tomás.

Na terceira fase da obra de Fabro, o *esse* passaria, então, a ser entendido como *actus essendi*. Trata-se de ver o ser como ato emergente em relação a qualquer ato: passa-se da compreensão de que o ser de Tomás não é simplesmente *esse in actu* mas eminentemente *esse ut actus*. O ato em sentido próprio é o *esse*. Tudo isto é provado com o recurso ao conceito tomista de ser intensivo em oposição ao conceito de ser comum. O *esse intensivum* é o verdadeiro sentido do ser de Tomás de Aquino. É o ato de todos os atos, como o próprio Angélico declara com frequência: Vejamos, a esse respeito, uma passagem importante da primeira parte da *Suma*, questão 4, artigo 1:

O ser é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é; o ser é, portanto, a atualidade de todas as coisas e até das formas. Portanto, não se refere às coisas como o recipiente ao recebido, e sim como o recebido ao recipiente. Quando, pois, digo o *ser* do homem ou do cavalo ou de qualquer outro, o ser é considerado como formal e recebido e não como aquilo a que compete o ser²⁰.

O texto é bem claro a respeito do valor do ser em relação aos outros princípios do ente, sobretudo à essência. Contudo, o termo “formal” com o qual Tomás qualifica o ser no final da passagem citada, pode provocar alguma perplexidade. “Formal” não está a significar o que se refere à forma, bem ao contrário: formal tem o sentido de “o mais perfeito”, por analogia com os entes materiais em que a forma é a perfeição da matéria.

4.2. Do tempo ao homem e do homem ao Ser

²⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. I. São Paulo, Loyola, 2001, p. 187.

Segundo Lotz, o tempo como estrutura de possibilidades humanas, tanto gnosiológicas quanto existenciais, torna-se princípio articulador entre o método transcendental de Kant e a condição existencial do *Dasein* em Heidegger. Lotz mostra que o ser se desvela no tempo como numa ascensão.

O percurso de Lotz em *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*, publicado em 1975, esclarece esse processo ascensional ao ser ao mesmo tempo em concordância e discordância com Heidegger. Lotz expõe os passos fundamentais de Heidegger, sobretudo em *Ser e Tempo*, para repropor a questão fundamental do ser.

O esquecimento do ser não é negado por Lotz, ao contrário, ele o explora com algumas distinções que ele considera insuficientemente explicitadas em Heidegger. Em especial, a distinção entre esquecimento e ocultamento do ser²¹. O ser permanece sempre oculto em seu encontro com o homem e isto deve ser claramente distinto do esquecimento do ser, o qual pode ser uma negligência do homem, um fato histórico etc. Contudo, ainda que se superasse o esquecimento, o ocultamento seria próprio do ser em relação ao homem. Pelo homem se desvela o ser, “apanágio exclusivo do homem”, contudo sempre se dá um velamento do ser para o homem.

Parece evidente que o esquecimento do ser está intrinsecamente ligado à condição temporal do homem. Contudo, ao mesmo tempo, é o próprio tempo que dá ao homem acesso ao ser. No caso da perspectiva de Tomás de Aquino, o tempo apresenta-se sob três patamares em ordem ascensional: o patamar da cogitativa; o patamar da razão; e o patamar do intelecto.

A cogitativa, que pertence às faculdades sensoriais humanas, “torna as dimensões do tempo acessíveis como realidades”²², fornecendo ao homem suas constatações primordiais. Já a razão porta em si a experiência do progresso do conhecimento: parte-se do que se verificou, das experiências primordiais, a novas conclusões. Por fim, o intelecto “do qual é próprio o juízo absoluto sobre as próprias *constatações primordiais*”²³. Há, portanto, um processo contínuo ascensional da experiência do tempo em nossas faculdades que nos conduz não somente à formação o conceito de tempo, mas também a seu próprio fundamento:

²¹ LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 29.

²² LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 153.

²³ LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 159.

Na perspectiva de São Tomás de Aquino, o tempo é, portanto, mais que tempo, na medida em que é tempo unicamente pelo facto de conter sempre já algo de diferente, isto é, algo de eterno; e a experiência temporal sempre já experiencia mais que o tempo, na medida em que experiencia o tempo unicamente pelo facto de nele experimentar algo de diferente, isto é, o eterno. Este até agora não se apresenta como o eterno, mas unicamente no unido ponderante como o elemento unificador da sequencialidade, que confere a capacidade de realizar esta última enquanto tal²⁴.

As páginas finais de *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino* retomam o tema do ato em sua relação como tempo. O tempo é o que nos dá acesso ao ser tanto quanto ao nada. Este mistério que condiciona a existência é resolvido por uma aceitação da temporalidade que se abre ao Ser num tempo ascendente. De modo que o *tempo verdadeiro* é mediação entre o homem e o Ser:

No seu seio pontifica o Ser que se remete ao Homem como destino e que Heidegger encara como o próprio Ser, mas que as nossas considerações fazem remontar ao Ser subsistente enquanto a personalidade verdadeira, fundamentando assim a sequencialidade no ao-mesmo-tempo puro. Este tempo verdadeiro medeia o Homem com o Ser²⁵.

Por *tempo verdadeiro*, Lotz entende o *tempo ascendente*, ao qual ele opõe o *tempo descendente*. Ora, o tempo descendente é aquele em que a experiência da sequencialidade se dá na percepção dos entes sensíveis, é uma direção “que nos conduz do Homem através do tempo até ao Ser”, enquanto a ascendente é a direção “que traz o Ser através do tempo ao Homem”²⁶. Nas duas direções, subjaz ao tempo, isto é, à sequencialidade, o “ao-mesmo-tempo”, consoante a citação acima. Há, pois, analogia entre sequencialidade e o ao-mesmo-tempo: a sequencialidade está para o tempo como o ao-mesmo-tempo está para a eternidade. O jazer do ao-mesmo-tempo nestas duas experiências diretivas para o homem é interpretada a partir da noção tomista de participação, fundamental para a concepção do homem em Tomás de Aquino e, como se sabe, de influência neoplatônica.

Por estarem fundadas no ser, essas duas direções são igualmente abordadas a partir da temática heideggeriana do esquecimento do ser. Trata-se de um ponto de vista complementar no qual vem à luz a interligação entre a descida e a ascensão ao ser, de modo que a experiência transcendental do ser por parte do homem, aqui implicada, embora não exclua uma relação com o nada, afasta toda e qualquer interpretação niilista do esquecimento

²⁴ LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 167.

LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 321.

²⁶ LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 130.

do ser: “Acresce que o elo intermédio do nada não constitui de forma alguma um acto de cair fora do Ser e um recair para o interior do Homem, como opinaram algumas interpretações antropológicas de tendência niilista”²⁷.

5. CONCLUSÃO

O horizonte vislumbrado neste artigo apresentou-se como o da convergência entre duas direções que o tempo sugere ao homem. O diálogo que Lotz estabeleceu entre Martin Heidegger e São Tomás de Aquino não poderia deixar de ter como foco comum e central o homem. Por outro lado, a crítica heideggeriana ao humanismo favorece uma melhor interpretação e avaliação da visão tomista do homem e evidencia a grande contribuição e originalidade de São Tomás de Aquino a respeito da metafísica do ser. Se é certo, como pretende Heidegger, que o homem só pode ser compreendido pelo ser, a originalidade da concepção do ser em São Tomás de Aquino se mostra especialmente relevante para esta compreensão. Contudo, esta perspectiva não é apresentada por Lotz de modo ingênuo. Lotz, fiel à escola tomista a que pertence, procede a um exame crítico do pensamento do mestre medieval. Com isto ele atinge o rigor filosófico que revela um Tomás de Aquino atual. Heidegger também recebe um tratamento crítico, desta vez, com o auxílio do pensamento tomista. Sem deixar de enfrentar os problemas do transcendental kantiano, Lotz abre uma via de acesso ao transcendente ao pensamento do filósofo da Schwarzwald.

Este artigo evidenciou que, para Lotz, esse acesso ao transcendente não exclui necessariamente as exigências do transcendental kantiano. Ao contrário, a partir da postulação do conceito de experiência transcendental, de origem husserliana, Lotz responde à objeção kantiana a respeito da metafísica e do conhecimento especulativo de Deus. A experiência transcendental permite múltiplas formas de acesso ao ser num processo gradual que se inicia na experiência ôptica, continua numa experiência ontológica e culmina numa experiência metafísica. Portanto, se Kant exigia uma fonte experiencial para a possibilidade da metafísica, foi isso que Lotz conquistou, na esteira do pensamento de Maréchal e de Heidegger. O acesso à metafísica implica, acesso ao ente, ao ser comum aos entes e ao próprio Deus, ou seja, aos objetos próprios da filosofia primeira de Aristóteles, conforme aparece na Metafísica em múltiplas passagens.

²⁷ LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 122.

Em outras palavras, ao recuperar, pela experiência transcendental, o acesso ao ser, Lotz, ao mesmo tempo que aceita as legítimas exigências gnosiológicas propostas por Kant e repensadas por Heidegger sob o aspecto do homem enquanto ser que se ocupa do ser, supera a inviabilidade da metafísica.

Por conseguinte, diante do tratamento dado por Lotz às noções de tempo e ser, também o homem não pode ser tratado numa perspectiva meramente humanista como a caracterizou Heidegger. Embora o ser se oculte e se apresente somente de modo paulatino ao homem, e sempre de algum modo encoberto, mas não necessariamente esquecido, o homem pode conhecer-se conhecendo o ser e Deus. Por isso que, para Lotz, Tomás pôde sair incólume da crítica heideggeriana do esquecimento do ser, porque sua distinção entre ser e ente retoma sua validade com a conquista da experiência transcendental. Se o homem se esclarece pelo ser, se do ser podemos ter uma experiência transcendental, se o transcendental kantiano não destrói os princípios da originalidade tomista do ser, se a experiência do ser se dá nos entes por meio do tempo, se o tempo é partícipe da eternidade, então as duas filosofias postas em diálogo por Lotz mostram-se convergentes.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio Introdutório de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. V. II. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARZUBIALDE, Santiago. La Experiencia Trascendental de Dios en la Obra de K. Rahner. **Estudios Eclesiásticos**, vol. 80 (2005), núm. 313, p. 291-314.
- CORETH, Emerich; NEIDL, Walter; PFLIGERSDORFFER, Georg. **La Filosofia Cristiana nei secoli XIX-XX**, v. 2: Ritorno all'eredità scolastica. Edição italiana por Gaspare Mura e Giorgio Penzo. Roma: Città Nuova Editrice, 1994.
- MCCOOL, Gerald A. Twentieth-Century Scholasticism. **The Journal of Religion**, 1978, v. 58, Supplement. Celebrating the Medieval Heritage: A Colloquy on the Thought of Aquinas and Bonaventure (1978), p. S198-S221.
- FABRO, Cornelio. L'Interpretazione dell'Atto in S. Tommaso e in Heidegger, in: **Il Pensiero di Tommaso d'Aquino e i Problemi Fondamentali del nostro Tempo**. Roma: Herder, 1974, p. 505-517.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- LOTZ, Johannes Baptist. **Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch, Zeit, Sein**. Pfullingen: Neske, 1975.
- LOTZ, Johannes Baptist. **Le Jugement et l'Être: Le Fondements de la Métaphysique**. Tradução de R. Givord. Paris: Beauchesne, 1965.
- LOTZ, Johannes Baptist. **Transzendente Erfahrung**. Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1978.
- LOTZ, Johannes Baptist. "A Atualidade do Pensamento de S. Tomás: Um Confronto entre o seu Pensamento e o de Heidegger quanto ao Problema do Ser". **Presença Filosófica**, 1974, v. 1-3, p. 81-90.
- LOTZ, Johannes Baptist. Joseph Maréchal (1878-1944). In: CORETH, Emerich; NEIDL, Walter; PFLIGERSDORFFER, Georg. **La Filosofia Cristiana nei Secoli XIX e XX**, v. 2. Roma: Città Nuova Editrice, 1994, p. 531-548.
- MARÉCHAL, Joseph. **Le Point de Départ de la Métaphysique**, Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie Critique. Louvain: Museum Lessianum; Paris: Félix Alcan, 1926.

MARÉCHAL, Joseph. Le Dynamisme Intellectuel dans la Connaissance Objective. **Revue Néo-scholastique de Philosophie**, 1927, 14, p. 137-165.

MASNOVO, Amato. **Da Guglielmo d’Auvergne a S. Tommaso d’Aquino**. Volumes I, II, III. Milão: Vita e Pensiero, 1945.

PATSCH, Ferenc. Oltrepassare Nietzsche e Heidegger? La proposta di una metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz. **Ignaziana, Rivista di Ricerca Teologica**, 19, Roma, 2015, p. 44-59.

RAHNER, Karl. **Spirito nel Mondo**. Tradução de Massimo Marassi e Achile Zoerle. Introdução de J. B. Lotz. Milão: Vita e Pensiero, 1985.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

SCHULTZ, Michael. “Beyond Being: Outline of the Catholica Heidegger School”. **Studia Teologii Dogmatycznej**, 2017, T. 3, p. 177-192.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, v. I, São Paulo, Loyola, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os Gentios**, v. II. São Paulo: Loyola, 2015.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



CABRERA, Thiago Leite; SILVEIRA, Carlos Frederico Gurgel Calvet da. O homem no horizonte entre o tempo e a eternidade: Johannes Baptist Lotz. **Synesis**, v. 12, n. 2, 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2042>
