

Rondnelly Diniz Leite

**A CRÍTICA À NOÇÃO DE DEUS PRÓPRIA DA
CONSTITUIÇÃO ONTO-TEO-LÓGICA DA METAFÍSICA
TRADICIONAL EM MARTIN HEIDEGGER**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2012

Rondnelly Diniz Leite

**A CRÍTICA À NOÇÃO DE DEUS PRÓPRIA DA
CONSTITUIÇÃO ONTO-TEO-LÓGICA DA METAFÍSICA
TRADICIONAL EM MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, como requisito parcial para obtenção
do Grau de Mestre em Filosofia na Linha de
Pesquisa Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. João A. A. A. Mac
Dowell

Belo Horizonte

2012

Leite, Rondnelly Diniz

L533c A crítica à noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica tradicional em Martin Heidegger / Rondnelly Diniz Leite. - Belo Horizonte, 2012.

100 pg.

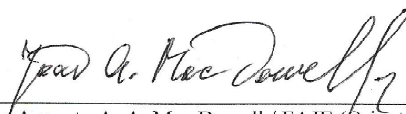
Orientador: Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Metafísica. 2. Deus. 3. Heidegger, Martin. I. Mac Dowell, João A. A. A. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 111

Dissertação de **RONDNELLY DINIZ LEITE** defendida e APROVADA, com
a nota 9,5 (Nove e meio) pela Banca Examinadora
constituída pelos Professores:



Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE



Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira / PUC/Minas

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 13 de março de 2012.

Dedico este trabalho à minha amada esposa Daniela da Cruz Miranda Diniz
e ao meu grande mestre Prof. Dr. Pe. Mac Dowell.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Daniela da Cruz Miranda Diniz, pelo apoio, compreensão e dedicação.

Ao Pe. Mac Dowell, também pelo apoio, pela dedicação, pela paciência, pela sabedoria e, sobretudo, por compartilhar de sua humildade.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, pela acolhida e pela ajuda financeira nestes meus cinco anos de estudos.

Ao corpo docente, tanto da graduação, quanto da pós-graduação, pelo empenho, competência e comprometimento.

Ao meu amigo Ibiraci, pelas revisões e sugestões ao texto.

Aos colegas, que participaram direta ou indiretamente desta caminhada.

“Esta é a causa como *causa-sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa-sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode diante deste Deus, tocar música e dançar.”

Martin Heidegger

RESUMO

A presente pesquisa pretende abordar a crítica que Heidegger faz à noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica tradicional. Neste sentido, começaremos nossa investigação com uma sucinta contextualização da questão de Deus no pensamento do filósofo, isto é, procuraremos analisar como surge essa questão em seu itinerário filosófico. Feito isso, voltaremos nossa atenção para *Sein und Zeit*, a fim de tratarmos dos pressupostos que marcarão o procedimento heideggeriano em sua reinterpretação da metafísica. Partindo desses pressupostos, chegaremos à discussão acerca da unidade impensada do pensamento metafísico. Tal unidade é a diferença ontológica, ou seja, a tradição ocidental não pensou o ser em sua diferença com o ente, acabando por confundi-los. Por isso, a metafísica se expressou ao longo da história em sua dualidade estrutural: ela é ontologia porque trata do ser dos entes; e, ela é teologia porque trata do ente divino. Portanto, a metafísica é onto-teo-lógica e a noção de Deus que emerge em tal estrutura é aquela segundo a qual Ele é concebido como *causa-sui*. Além disso, o fato de o pensamento ocidental ter-se esquecido do ser o conduz necessariamente ao advento do niilismo. Esse evento é uma figura histórica da onto-teologia que consuma essa história enquanto intensificação progressiva do esquecimento do ser. De fato, a filosofia de Nietzsche representa o último enredamento na metafísica, porque concebe o ente enquanto tal como vontade de poder. Nesse pensamento, o mundo supra-sensível perde seu valor e nele se denuncia esse vazio teológico através da sentença “Deus está morto!”.

Palavras-chave: Heidegger, Metafísica, Diferença Ontológica, Deus, Onto-Teo-Logia, Niilismo

ABSTRACT

This study broaches about the Heidegger's critique about the notion of God own to the creation onto-theo-logical of traditional metaphysics. In this sense, we begin a brief background of the issue of God in the thinking of the philosopher; this is, trying to analyze how this question arises in his philosophical journey. That done, we turn our attention to *Sein und Zeit*, to treat the assumptions that will mark the Heidegger's procedure in his reinterpretation of metaphysics. Based on these presuppositions, we arrive at the unit thoughtless discussion of metaphysical thought. Such a unit is the ontological difference, in the Western tradition did not think being in its difference with the entity, ultimately confuse them. Therefore, metaphysics is expressed throughout history in their structural duality: it is because it deals with the ontology of being entities, and it is because theology deals with the divine being. So metaphysics is onto-theo-logic and the notion of God that emerges in such a structure is that according to which He is conceived as a *causa-sui*. Moreover, the fact that Western thought to have been forgotten be necessarily lead to the advent of nihilism. This event is a historical figure of onto-theo-logy which concludes this history as progressive intensification of forgetfulness of being. In fact, Nietzsche's philosophy represents the last entanglement in metaphysics, because it conceives of the being as such as will to power. In this thinking, the supra-sensible world loses its value and it is denounced by this void theological statement "God is dead!".

Keywords: Heidegger, Metaphysics, Ontological Difference, God, Onto-Theo-Logy, Nihilism.

SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	10
INTRODUÇÃO	11
O CONTEXTO DA QUESTÃO DE DEUS NA FILOSOFIA DE HEIDEGGER.....	14
1.1 – As Origens Católicas de Heidegger.....	16
1.2 – Heidegger e a Descoberta da perspectiva da Existência (<i>Existenz</i>).....	23
1.3 – <i>Sein und Zeit</i> : Radicalização do Ateísmo Filosófico	33
1.4 – Kehre: a Superação de <i>Sein und Zeit</i>	38
CONSTITUIÇÃO ONTO-TEO-LÓGICA DA METAFÍSICA: A ENTRADA DE DEUS NA FILOSOFIA	42
2.1 - Necessidade de uma retomada explícita da questão do ser	43
2.2 - A Destruição da História da Ontologia	47
2.3 - Método Fenomenológico de Pesquisa.....	50
2.4 - A Diferença Ontológica como o Impensado na Metafísica	53
2.5 - A Metafísica Enquanto Onto-teo-logia	56
2.5.1 - A Estrutura Onto-teo-lógica da Metafísica e a Distinção Essência/Existência	56
2.5.2 - O Deus da Metafísica como Causa Sui	61
NILISMO: A “MORTE DE DEUS” COMO DESTINO HISTÓRICO DO PENSAMENTO OCIDENTAL	69
3.1 – O Nihilismo como Destino da Metafísica	71
3.2 – O Pensamento do Valor como o Último Enredamento na Metafísica Tradicional	75
3.3 – O Nihilismo como Consequência do Esquecimento do Ser	84
CONCLUSÃO	94
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUÇÃO

Martin Heidegger ocupa, sem sombra de dúvida, lugar de destaque no cenário filosófico do século XX. Tanto pela originalidade de sua filosofia, quanto pela retomada genial que faz da tradição filosófica que o precedeu. Basta lembrarmos sua obra prima, *Sein und Zeit*, na qual ele empreende uma nova interpretação do fenômeno humano (a partir da “quotidianidade média”) sob a perspectiva que denomina de “existencial”, uma vez que, o modo de ser do homem, tal qual o filósofo o entendia, não podia ser interpretado ontologicamente pelas categorias tradicionais, baseadas numa noção naturalística do ser.

Quanto à questão de Deus, ela não emerge ao longo de *Sein und Zeit*, ou seja, na parte publicada do projeto inicial dessa obra. Entretanto, como se verá, ela constitui, de certo modo, o pano de fundo de todo o pensar de Heidegger. Daí o nosso interesse em debruçarmo-nos sobre esse aspecto de seu filosofar.

Neste sentido, a escolha desse tema se funda na constatação de que a questão de Deus ocupa posição de destaque, não só na filosofia contemporânea, mas em toda tradição filosófica ocidental. A atualidade dessa questão se deve ao fato de serem reais tanto os elementos que levam ao declínio da religião no mundo contemporâneo, quanto os elementos que contribuem para seu ressurgimento sob novos formatos. Esse contraste entre presença e ausência de uma busca existencial de Deus na contemporaneidade traduz a atualidade do problema de Deus. Entretanto, a resposta à questão da Sua existência está longe de ser consensual. Por isso, esse problema é importante para a investigação filosófica.

No âmbito da filosofia propriamente dita, essa questão, abordada numa perspectiva metafísica, sempre foi central ao longo da história. Para Aristóteles, por exemplo, a filosofia primeira era teologia; o pensamento medieval tem um caráter claramente teocêntrico, e na modernidade os principais idealistas alemães (Fichte, Schelling e Hegel) chegaram mesmo a considerar a filosofia como sendo essencialmente pensamento do absoluto (Deus). Além desses nomes, Nietzsche, com seu anúncio da “morte de Deus”, continua preocupado basicamente com essa mesma questão.

No que diz respeito ao pensamento de Heidegger, o problema se torna mais agudo porque seu pensamento é considerado pós-metafísico. Por isso, nós o escolhemos. Inicialmente, porque se trata da abertura de uma nova perspectiva que é antagônica ao modo como a noção de Deus tem sido concebida até há pouco. De fato, essa nova perspectiva influenciou, de forma decisiva, pensadores da envergadura de um Paul Ricoeur, E. Levinas, Jean-Luc Marion, G. Vattimo, J. Derrida, entre outros, os quais têm um pensamento importante a respeito da questão de Deus na filosofia atual. Esse é mais um fator decisivo para a escolha do tema de nossa pesquisa.

Na verdade, a explicitação e investigação da questão de Deus em Heidegger são fundamentais, pois, trata-se de esclarecer as conseqüências, para o pensamento contemporâneo, da abordagem dessa questão no âmbito da recolocação do problema do sentido de ser. Desta maneira, tenta-se esclarecer se e como é possível pensar ou falar de Deus, numa cultura marcada pela imanentização radical do pensamento através da absolutização da tecnociência, que conduz ao niilismo. Ou seja, é possível alguma experiência genuína de Deus, numa civilização que recebe como herança uma noção de Deus própria da metafísica? A perquirição heideggeriana problematiza de modo radical essa noção num contexto pós-metafísico no qual a filosofia contemporânea se inscreve. Esse novo contexto é determinado por uma compreensão não metafísica do sentido de ser.

Entretanto, nossa dissertação não investigará propriamente a resposta que por ventura se possa encontrar na obra de Heidegger à pergunta sobre Deus, ou as pistas que ele eventualmente oferece para o acesso do ser humano a uma dimensão mais profunda e misteriosa de seu ser-no-mundo que possa ser designada com o nome de Deus. Nossa investigação se limitará ao aspecto negativo do tratamento heideggeriano de tal questão. No contexto da “destruição” que o pensador empreende da tradição filosófica ocidental, esta dissertação tratará da crítica que ele faz à noção de Deus própria da metafísica tradicional. De fato, nosso objetivo principal é discutir o questionamento feito pelo filósofo à noção de Deus própria da metafísica enquanto onto-teo-logia. Entretanto, nosso trabalho não se resume somente a esse objetivo principal. Dele decorrem objetivos mais específicos que terão a função de explicar o vínculo existente entre a noção tradicional de Deus e a constituição onto-teo-lógica da metafísica na crítica heideggeriana. Pretendemos, ademais, esclarecer a correlação existente entre o Deus da metafísica, o niilismo e a “morte de Deus”, nesse contexto.

Do ponto de vista metodológico, enfrentaremos tal tarefa procedendo através de uma abordagem internalista dos textos analisados, de tal forma que procuraremos discutir qual o sentido do questionamento heideggeriano concernente à noção de Deus própria da metafísica tradicional enquanto onto-teo-logia. Introduziremos a questão com uma breve contextualização, na qual mostraremos a importância da dimensão religiosa na formação do pensamento de Heidegger. Trata-se de analisar o que significa esta proveniência teológica de seu pensamento – à qual o filósofo mesmo se refere na obra *Unterwegs zu Sprache*. Em segundo lugar, investigaremos como acontece a entrada de Deus na filosofia a partir da constituição onto-teo-lógica da metafísica e que implicações esse evento tem para a problemática que pretendemos investigar. Trata-se, portanto, da questão de *jure*, ou seja, por que a noção metafísica de Deus é em si mesma inadequada, levando em última análise ao bloqueio de qualquer acesso ao Deus da experiência religiosa?

Feito isso, partiremos para a questão de *facto*: como, em consequência da noção de Deus própria da metafísica tradicional, aconteceu, conforme Heidegger, historicamente, o fenômeno do nilismo, o qual se expressa paradigmaticamente na sentença nietzschiana “Deus está morto!”. Assim, tentaremos investigar tal fenômeno analisando como “Deus morre” no pensamento ocidental. Aqui a pesquisa procura discutir de que forma o nilismo representa o essencial não-pensar sobre o ser.

CAPÍTULO I

O CONTEXTO DA QUESTÃO DE DEUS NA FILOSOFIA DE HEIDEGGER

“Sem esta proveniência teológica, eu jamais chegaria ao caminho do pensamento. Mas proveniência permanece sempre um porvir”.¹

Esta frase lapidar extraída da obra de 1960, *Unterwegs zur Sprache*, guarda algo que nos interessa muito em nossa pesquisa e que pode exprimir-se na seguinte questão: O que significa essa proveniência teológica no pensamento de Heidegger? Tal questão também poderia se expressar desta forma: Qual o contexto em que se inscreve a questão de Deus no âmbito do filosofar heideggeriano?

Neste capítulo, tentaremos responder a essas questões, ou melhor, discutiremos qual o contexto em que surge o problema de Deus no pensamento de Heidegger. Será que ele se origina num determinado ponto do caminho de seu pensar? Ou, esta questão sempre ocupou o filosofar do pensador de Messkirch? Qual o lugar que ocupa o pensamento de Deus no todo da obra heideggeriana? Tais questionamentos nortearão nosso caminho neste capítulo, o qual é um preâmbulo à questão diretriz de nossa dissertação, a saber, a crítica à noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica tradicional.

Todavia, gostaríamos de ressaltar que não aprofundaremos as nuances das questões acima explicitadas, mas tão-somente abordaremos o tema do contexto da questão de Deus na filosofia de Heidegger brevemente, isto é, tentaremos mostrar sucintamente como se configura o problema de Deus ao longo do pensamento do filósofo. E faremos isso em três momentos básicos:

Em primeiro lugar, trataremos da fase em que Heidegger afirmava o cristianismo e, nesse sentido, se interessava pela teologia e a filosofia escolástica. É nesse contexto

¹ “Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.” HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zu Sprache*, Pfullingen: Neske, 1960, p. 96.

que o filósofo defende o cristianismo diante da filosofia moderna e, por conseguinte, seu pensar busca justificar a existência do Deus da fé, ou melhor, da teologia cristã.

Em segundo lugar, trataremos do momento em que Heidegger perde a fé, ou melhor, afasta-se da Igreja Católica. Entretanto, não obstante isso, a experiência cristã originária ainda continua a interessá-lo, porque ele vê nela uma descrição profunda do sentido da vida fáctica. Esse é o momento da descoberta de uma nova perspectiva para a análise do fenômeno humano, denominada por ele existência (*Existenz*).

E finalmente, em terceiro lugar, aludiremos, por um lado, a uma aparente indiferença de Heidegger em relação à questão de Deus em *Sein und Zeit*, ou, mais precisamente, à radicalização de seu ateísmo filosófico e à linha de reflexão que despontava ali, na qual o problema de Deus não aparece. Por outro lado, trataremos do pensamento de Deus à luz da *Kehre* e da superação de *Sein und Zeit*, no que diz respeito a esse mesmo tema.

1.1 – As Origens Católicas de Heidegger

Heidegger cresceu em um ambiente extremamente religioso. Uma religiosidade católica enraizada em sua família; vivenciada e exemplarmente personificada na força tranqüila e simples de seu pai. Cresceu à sombra da Igreja numa cidadezinha provinciana, em que o catolicismo estava entranhado de tal maneira em sua carne e em seu sangue, que ele nem precisava justificar sua fé ou impô-la aos outros.

Destinado inicialmente ao sacerdócio, Heidegger estudou, entre 1903 e 1906, como seminarista, no liceu de Constanz. Sua ambição intelectual estava direcionada para o campo de atividades eclesiais. Tratava-se de um aluno esforçado que depois de sua formatura, em 1909, queria ingressar na Companhia de Jesus. Impedido de permanecer no noviciado jesuíta, ao que consta por problemas de saúde, começa, no mesmo ano, seus estudos, ainda como seminarista, na Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg, onde seguiu cursos de Filosofia Escolástica. De acordo com Safranski, tratava-se, naqueles anos de estudo, de um ambiente intelectual e religioso conservador, cuja desconfiança diante da modernidade Heidegger abraçou. Porém, imerso agora no contexto urbano da cidade universitária, o então estudante vive intensamente a tensão entre o mundo católico e o ambiente burguês liberal. Na perspectiva dele, um se caracterizava pelo rigor, pelo esforço, pelo enraizamento no solo pátrio com suas tradições, pela vida árdua; o outro pela vida superficial, pela mera diversão, pelo desenraizamento na busca contínua de novidades. Tal esquema encontrará repercussão mais tarde na filosofia heideggeriana sob os conceitos de autenticidade (*Eigentlichkeit*) e inautenticidade (*Uneingentlichkeit*).²

Nesse período de sua formação, Heidegger parece ter recebido uma influência importante da codificação da experiência espiritual cristã, tal qual aparece nos “Exercícios Espirituais” de Inácio de Loyola. Conforme João A. Mac Dowell, embora não haja documentos que provem uma dívida da Analítica Existencial para com a obra de Inácio, há indícios do contato de Heidegger com a espiritualidade inaciana. A argúcia com que o filósofo alemão interpretou as experiências espirituais de Agostinho, Lutero e Kierkegaard e, além disso, os próprios autores do Novo Testamento, sugere que ele

² SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 39.

pôde valer-se de vivências equivalentes, estimuladas e dirigidas, provavelmente, pelas máximas inicianas, muito presentes na formação religiosa dos seminaristas da época. Portanto, a influência dos “Exercícios” não se localiza tanto na dimensão da expressão categorial, como no da própria compreensão primária do fenômeno cristão, enquanto possibilidade existêntica.³

De fato, em *Sein und Zeit* pode-se perceber uma correspondência entre a exposição do decaimento de si mesmo no mundo, como modo de ser inicial e ordinário do aí-ser⁴, e a meditação da condição do homem pecador, que constitui a primeira etapa dos “Exercícios”. Em última análise, trata-se, nos dois casos, de assumir a resolução pela qual o homem se torna livre para a escolha de sua possibilidade mais própria.⁵

Em Freiburg, Heidegger entra em contato com o teólogo Carl Braig, professor de filosofia, o qual mais tarde chamará de mestre, grato pelos amplos horizontes que abriu a seu pensar. Sob sua influência, Heidegger se empenha no combate ao modernismo, corrente teológica que acabava de ser condenada pelo magistério da Igreja Católica. Entretanto, conforme nos aponta Safranski, esse seu empenho no combate ao modernismo não deveria acontecer por meio de uma adesão fideísta à tradição dogmática, já que essa solução levaria, inevitavelmente, ao subjetivismo moderno. Para o filósofo era preciso, acima de tudo, aliar o firme compromisso da fé com a exigência especulativa. Como membro da Liga do Gral, movimento da juventude católica, entre 1910 e 1912, escreve vários artigos para revistas católicas conservadoras, insistindo sempre na crítica à decadência de seu tempo que se exprime na superficialidade, na vida agitada e na ânsia por renovação.⁶

³ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 155-156.

⁴ Em nosso trabalho optamos por traduzir o termo *Dasein* por “aí-ser”, porque, de acordo com João A. Mac Dowell, a tradução corrente “ser-aí” não é tão feliz. Pois, além de não expressar claramente a relação com o ser, sugere a idéia de um ente situado localmente ao lado de outros no mundo, justamente como na interpretação tradicional, rejeitada por Heidegger, de conceber o modo de ser do *Dasein*, a partir dos entes da natureza. Mac Dowell prefere explicitar na tradução o significado específico de *Dasein* como abertura ao ser, deixando subentendido o significado secundário e genérico de *sein*, enquanto exprime que o *Dasein* é o seu “aí”, ou seja, que o “aí” constitui a essência do *Dasein*. MAC DOWELL, João A. A. A., *Introdução a “Ser e Tempo”*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 21.

⁵ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 155-156.

⁶ SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 45-46-47.

Por volta de 1910, ainda vale para Heidegger que o *tesouro da verdade* é administrado pela Igreja. Esse tesouro não é um bem de que podemos dispor livremente, nem que tenhamos adquirido por nós mesmos; trata-se de um presente. A fé nele também não é um mero sentimento. Para Heidegger, uma religião puramente emotiva, à maneira de Schleiermacher, é uma concessão ao moderno subjetivismo. Ao contrário, a fé deve ser entendida como uma visão da realidade que necessita ser defendida com argumentos racionais.

A atitude cristã, como Heidegger a entende então, exige uma disciplina férrea tanto no pensar, como no viver. Assim ele escreverá no *Akademiker*:

“Uma lógica severa e gélida horroriza a sensível alma moderna. O ‘pensar’ não pode mais ser forçado nos limites eternos e inarredáveis dos princípios lógicos. É isso. Para o pensamento lógico rigoroso que se fecha hermeticamente a toda influência afetiva do coração, para qualquer trabalho científico realmente sem pressupostos, é preciso certo cabedal de vigor ético, a arte do autocontrole e da auto-renúncia.”⁷

Para o jovem Heidegger, a fé na autoridade da palavra de Deus, proclamada pela Igreja, e a objetividade da lógica são duas formas distintas de chegar ao mesmo objetivo, de se ligar ao eterno. Somente através da rigorosa disciplina da fé e da lógica pode-se saciar a nostalgia de respostas peremptórias e abrangentes às questões últimas da existência, que às vezes lampejam subitamente no espírito, mas logo depois se apagam, deixando de novo insolúveis essas questões como um pesado fardo sobre a alma. Assim, a aspiração pelo absoluto e eterno, ainda que exija o sacrifício de satisfações imediatas, corresponde aos sentimentos mais nobres do coração humano.

Após um ano e meio no seminário de Freiburg, manifestam-se novamente seus problemas cardíacos e por sugestão do médico é enviado a Messkirch onde passará o verão em repouso junto a seus pais. Nesse momento, começam a surgir dúvidas quanto ao sacerdócio e, conseqüentemente, quanto à carreira de teólogo. Pois, o que o prendia à teologia não era o teológico, mas sim o filosófico. Por isso, ao se restabelecer e voltar a Freiburg ele interrompe seus estudos na Faculdade de Teologia em 1911, para se dedicar integralmente à filosofia. Em 1912, ele apresenta a Josef Sauer, professor de

⁷ Apud SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 50-51. [Tradução revista].

história da arte e arqueologia cristã na Universidade de Freiburg, seu programa de pesquisa:

*“(...) esse estudante promete contribuir para o desenvolvimento cultural-religioso de nossa Igreja: para que tudo não se torne uma condenação estéril e uma denúncia escolástica de contradições, é preciso, pelo menos, esboçar uma solução provisória do problema de espaço e tempo sob a orientação da física matemática.”*⁸

Ao iniciar seus estudos na Faculdade de Filosofia, Heidegger depara-se com novos mestres, em particular, com H. Rickert, que será o orientador de sua tese de doutorado, um dos líderes da corrente neo-kantiana denominada Filosofia dos Valores, a qual reduzia a filosofia a um sistema lógico. De fato, opondo-se ao psicologismo e a todas as tentativas de relativização, próprias do empirismo e positivismo então vigentes, os neo-kantianos afirmavam o caráter absoluto dos valores.

Interessado em defender um pensamento metafísico, - adequado a fundamentar racionalmente a visão cristã de Deus e da transcendência do espírito - Heidegger encontra elementos para seu projeto nos resíduos metafísicos do sistema lógico neo-kantiano, que sustenta o mundo dos valores. Trata-se de dois ingredientes fundamentais da mundivisão tradicional do cristianismo.

Deste modo, Heidegger endossa inteiramente a afirmação do caráter objetivo e realista do conhecimento e, conseqüentemente, da realidade autônoma tanto do espírito quanto do mundo exterior. Este último não pode ser tão-somente uma produção do sujeito, constituído pela subjetividade do cognoscente. Assim, Heidegger quer evitar, por um lado, a queda no materialismo e, por outro, a enganosa elevação aos céus do idealismo. A esta altura, ele tenta construir uma filosofia orientada para um realismo crítico, na qual vale a determinidade de uma natureza real como condição para o conhecimento dessa mesma natureza.

Ao mesmo tempo, o caráter absoluto dos valores, propugnado pelo neo-kantismo, proporciona a Heidegger uma pista para garantir o valor transcendental da vida do espírito, algo do qual ele não podia abrir mão, seja por sua fé, seja por sua própria experiência espiritual. Em 1912, no seu texto *Novas Investigações Sobre*

⁸ *Apud* SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 71. [Tradução revista]

Lógica, Heidegger identifica no psíquico a base operacional para o lógico. Entretanto, ainda jaz obscura em seu entendimento a ligação entre lógica e vida espiritual, entre reflexão conceitual e a experiência da vida do espírito. O que se configura aqui, nos primeiros anos de estudo de Heidegger, é a busca por uma filosofia que possa se afirmar diante da modernidade e, concomitantemente, permita, de alguma maneira, justificar Deus. Isto significa: que lhe permita não se afastar de Messkirch, ou seja, de seu catolicismo tradicional.

Prosseguindo sua carreira acadêmica, Heidegger conclui a sua dissertação para livre docência: *A Doutrina de Duns Scotus das Categorias e do Significado*. A escolha desse autor é significativa, enquanto revela sua intenção de procurar superar o imanentismo da filosofia moderna, a partir de dentro, mediante o aporte da experiência e da reflexão medievais sobre o dinamismo transcendental do espírito humano na sua relação com o absoluto. De fato, ele descobre na distinção escolástica entre *prima intentio* e *secunda intentio* um prenúncio do método fenomenológico de Husserl e de sua distinção entre *noesis* (ato intencional) e *noema* (conteúdo de tal ato).

Embora sempre crítico da mentalidade moderna, postura que conservará por toda a sua vida, a freqüência aos cursos universitários e suas amplas leituras de autores como Hegel, Dilthey e Nietzsche, entre outros, já o tinham liberado completamente das estreitezas de um pensar dogmático. O seu próprio projeto de refundar a metafísica a partir do aprofundamento da compreensão do sujeito transcendental moderno colocava-o na linha de frente da intelectualidade católica, destacando-o da tendência dominante nos meios eclesiais de simplesmente contrapor o pensamento escolástico à filosofia moderna.

Mas essa época é para Heidegger, também, um tempo de crise e mudança radical. Em 1916, vê perdida a oportunidade de ocupar a cátedra de filosofia católica. Exclusão decepcionante para ele, que havia se esforçado por dois anos por ela. Heidegger assume, nesse contexto, uma postura mais crítica em relação à Igreja Católica. Porém, ainda não se atreve a manifestá-la publicamente. No entanto, em 9 de janeiro de 1919, em carta ao amigo, padre e teólogo, Engelbert Krebs, ele escreve claramente:

“Os dois últimos anos, nos quais busquei uma clareza de princípios em minha postura filosófica(...) levaram-me a resultados a respeito dos quais,

mantendo uma ligação extrafilosófica, eu não teria podido exercer a liberdade de convicção e de ensino. As idéias referentes à teoria do conhecimento que abrangem a teoria do conhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para mim, mas não o cristianismo, nem a metafísica, porém esta em um novo sentido. Penso ter sentido(...) intensamente os valores da Idade Média católica. Minhas investigações de fenomenologia da religião, que se referem à Idade Média, deverão(...) testemunhar que, mudando meus pontos de vista, eu não rejeito o juízo objetivo favorável e a alta apreciação do mundo católico em troca de uma polêmica de apóstata desvairado e rancoroso(...) É difícil viver como filósofo – a veracidade interna em relação a si mesmo, e àqueles dos quais devemos ser professor, exige sacrifício e renúncias e lutas que sempre serão estranhas a quem trabalha com a ciência. Creio ter a vocação interna para a filosofia, e para sua realização na pesquisa e ensino como a eterna destinação do homem interior – e só para isso creio dever empregar minhas forças e assim justificar até diante de Deus minha existência e minha atuação.”⁹

Esse documento é capital para compreender a mentalidade de Heidegger, neste momento decisivo de sua trajetória existencial e intelectual, quando está beirando os 30 anos e já é professor livre-docente e assistente de Husserl. Em primeiro lugar, ele explica que o “sistema (doutrinal) do catolicismo” se tornou “problemático e inaceitável” para ele. Isso se deve aos seus estudos da “teoria do conhecimento histórico”, desenvolvidos à luz do pensamento de Hegel e de Dilthey. Trata-se aqui de uma idéia de historicidade entendida a partir do ponto de vista fenomenológico, em que o valor transcendental (*Jenseitswert*) da vida se manifesta nessa própria história. A metafísica vertical começa a desabar em favor do horizontalismo histórico-fenomenológico. Por outro lado, Heidegger declara que não tem intenção de abandonar “o cristianismo, nem a metafísica”, embora “essa em um novo sentido”, e, muito menos, a fé em Deus, diante do qual ele se sente chamado a “justificar (...) sua existência e sua atuação”. Neste sentido, ele mantém inalterado seu apreço “pelos valores da Idade Média católica”, sobre os quais ele pretende aprofundar suas “investigações no campo da fenomenologia da religião.”

⁹ *Apud* SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 143. [Tradução revista].

Deste modo, o seu rompimento com o catolicismo institucional, não significa a perda de interesse pela experiência cristã e por suas expressões na filosofia, sobretudo, na mística medieval. Ele não perde o interesse por tal experiência porque via nela uma descrição profunda do sentido da vida e, ao mesmo tempo, uma pista para a superação dos impasses do pensamento moderno. Entretanto, nas suas novas investigações assume, como veremos, a perspectiva de um ateísmo filosófico. Não obstante isso, ainda lhe interessa a experiência cristã. Mas, o que significa esse ateísmo filosófico? Isto é: Qual o sentido de seu rompimento com o catolicismo? Qual a relação entre cristianismo primitivo e descrição profunda do sentido da vida fáctica? Essas perguntas nos guiarão em nosso próximo passo.

1.2 – Heidegger e a Descoberta da perspectiva da Existência (*Existenz*)

Como dissemos acima, a ruptura com o catolicismo não significa que Heidegger havia perdido o interesse pela experiência cristã. Ele também se mantém fiel à metafísica, porém em outro sentido. Conforme comentário de Safranski: não se trata, portanto, daquela metafísica que na tradição católica medieval considera Deus e o mundo de modo unitário, ou seja, que coloca Deus como o fundamento último do mundo, dando-lhe toda sua inteligibilidade e sentido. De fato, no começo, o filósofo encontra abrigo espiritual nessa tradição, mas, a partir da adoção do método fenomenológico, descobre, com sensibilidade apurada, que a estrutura metafísica da especulação escolástica não é capaz nem mesmo de pensar adequadamente a própria experiência cristã. Agora lhe interessa uma metafísica posterior ao desmoronamento desse pensamento da unidade Deus-mundo. Em uma conferência pronunciada em 1919, Heidegger afirma que a filosofia até ali não ousara avançar suficientemente na análise da mundanidade do mundo, permanecendo presa a um conhecimento objetivante da realidade, que prescinde do seu contexto vital.¹⁰

Ele logrará êxito em suas indagações, à medida que descobre na “existência” (em alemão *Existenz*) a perspectiva autêntica que dirigirá sua interpretação ontológica do fenômeno humano. O termo significa para o filósofo não o fato da existência do ser humano ou de qualquer outra coisa, mas o seu modo de ser próprio. Essa intuição crucial no desenvolvimento do seu pensar será alcançada graças à recapitulação da concepção cristã originária da vida.

Com efeito, remontando ao passado, Heidegger começa a realizar uma tarefa, que já entrevira vagamente ao escrever a sua dissertação sobre Duns Scotus. Na ocasião, ele julgava localizar na vivência dos místicos medievais a expressão do verdadeiro sentido da vida, como ele mesmo a experimentava e compreendia. Assim, ele dedica seus primeiros cursos em Freiburg (1919-1923) à análise do fenômeno religioso, que foram reunidos no volume das “Obras Completas” intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Aqui são esboçados os lineamentos de uma interpretação da vida religiosa

¹⁰ SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 144.

focalizada, sobretudo, na mística medieval, nas cartas de Paulo e no livro X das *Confissões* de Agostinho.

Na preleção não pronunciada para o semestre de inverno de 1919-20, sob o título *Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval*, ele realiza uma interpretação filosófica das estruturas filosóficas fundamentais da mística medieval.

“O tema deixa-se compreender puramente como história da filosofia. “Fundamentos filosóficos” significam então: os pressupostos metafísicos, as concepções da teoria do conhecimento, as doutrinas éticas fundamentais e, sobretudo, o aspecto científico da esfera da vivência e as posições psicológicas da mística medieval..”¹¹

Entretanto, ao analisar os escritos referentes à literatura mística, moral-teológica e ascética da escolástica medieval, em particular, textos de Mestre Eckhart, Heidegger acaba percebendo que as obras dos espirituais cristãos não exprimem, de maneira fiel, a experiência fáctica da vida. Tanto a psicologia escolástica, quanto a literatura ascético-mística da Idade Média estão contaminadas de elementos metafísicos, estranhos aos fenômenos, que se trata de expressar.

Segundo João A. Mac Dowell, na visão de Heidegger, é justo conferir aos grandes representantes da mística medieval, assim como a Lutero e a Kierkegaard, a experiência vigorosa e a consciência viva do sentido da existência, tal qual aparece nos seus escritos de edificação, e enquanto se mantêm no nível da simples descrição dos fenômenos. Porém, quando passam ao nível da conceitualização e da sistematização teórica, eles acabam caindo em esquemas inapropriados à transmissão de suas vivências.¹²

A constatação desse fenômeno faz Heidegger remontar a Agostinho, figura que está na origem dessa tradição. “*A teologia medieval repousa sobre Agostinho. A mística medieval é uma revitalização do pensamento teológico e da prática eclesial da religião que retoma, no essencial, motivos agostinianos.*”¹³ Os resultados dessa volta estão na

¹¹ “Das Thema lässt sich rein philosophiegeschichtlich auffassen. ‘Philosophische Grundlagen’ besagt dann: die metaphysischen Voraussetzungen, die erkenntnistheoretischen Anschauungen, die ethischen Grundlehren und vor allem der wissenschaftliche Aspekt von der Erlebnissphäre, die psychologischen Positionen der mittelalterlichen Mystik.” HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1995, (Gesamtausgabe), p. 303.

¹² MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 126-127.

¹³ HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 143. [Tradução revista].

primeira preleção friburguense do semestre de verão de 1921, que tem como tema “Agostinho e o Neoplatonismo”. À margem do livro X das *Confissões*, o professor explica como Agostinho pensa sob a perspectiva da experiência da vida em sua facticidade. Para este último, o homem se define por sua atitude assumida na própria atuação (*Vollzug*) da vida. Nesse sentido, Espósito explica que, na interpretação heideggeriana do filósofo medieval, o ser da vida identifica-se com a compreensão de uma incompreensibilidade em relação a si mesmo, com o enigma do *ter-a-si-mesmo* ou, literalmente, *ter-si-mesmo* (*Sich-selbst-Haben*). É dessa forma que Heidegger comenta, sutilmente, o que Agostinho escreve sobre a experiência ontologicamente inexplicável que todos nós fazemos ao tornarmos presente os afetos conservados na memória. Isso acontece, porém, em uma situação afetiva diferente do passado (por exemplo, quando tornamos presente, com alegria, uma tristeza passada). Portanto, o esquecimento é ele mesmo presente à memória, tal qual acontece com os conteúdos lembrados, de modo que Agostinho pode asseverar que é a memória que conserva o esquecimento. Esse fenômeno terá papel fundamental no pensamento posterior de Heidegger.¹⁴

Outro elemento fundamental para o pensamento heideggeriano é a noção de *temptatio* (tentação) em Agostinho. Sobretudo, as três formas descritas no livro X das *Confissões*: “concupiscentia carnis” (a concupiscência da carne), a “concupiscentia oculorum” (a concupiscência dos olhos) e a “ambitio saeculi” (ambição do mundo). A *temptatio* se revela para o pensador como uma condição absolutamente insuperável, porque é constitutiva de toda relação que não seja do homem consigo mesmo, isto é, quando o homem não se assume na própria atuação de sua vida. De fato, a *temptatio* revela uma situação humana fundamental, na qual o homem foge de si mesmo, à medida que concebe a realização de sua humanidade a partir de uma possibilidade finita, mundana. Aqui, parece que Heidegger tem a intuição do que será chamado por ele mais tarde de “decaimento” (*Verfallen*). Segundo análise de João A. Mac Dowell, trata-se de uma inclinação humana, na qual o homem tende a se entender a partir daquilo que ele não é, ou seja, o “decaimento” é caracterizado, pelo filósofo em *Sein und Zeit*, como sendo um desvio do “aí-ser” de seu autêntico poder-ser, enquanto se entende a partir do

¹⁴ ESPÓSITO, Costantino, “Heidegger: de Agostinho a Aristóteles” in: *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, 2010, p. 21-46.

mundo como “a-gente”.¹⁵ Portanto, a *temptatio* é uma condição insuperável, porque é constitutiva da condição humana enquanto pecador.

Por outro lado, a vida é peso (*moles*) para si mesma, é uma experiência de *moléstia* que, enquanto tal, subtrai-se a toda redenção. A “experiência vivida” (*Erlebnis*), sob este aspecto, realiza-se nesse “peso” ou “gravidade” (*Beschwernis*) da vida:

*“A moléstia não é um elemento objetivo – um âmbito do ente, presente em algum sentido próprio de objetivação teórica da natureza –, mas caracteriza um como do experimentar que, como um tal como, caracteriza precisamente o como do experimentar fático, na medida em que o consideramos agora, de acordo com nossa tarefa específica, pelo menos desde diferentes perspectivas, ou seja, significa o sentido pleno da facticidade, a plenitude de seu sentido.”*¹⁶

Entretanto, Agostinho utiliza amiúde, ao exprimir sua experiência genuína da existência, categorias neoplatônicas, que, inevitavelmente, falseiam-na totalmente. Neste sentido, manifesta-se nele paradigmaticamente o destino do pensamento cristão que, ao cair sob o influxo da filosofia grega, foi incapaz de criar um aparelho conceitual adequado à experiência da vida, própria da fé.

De acordo com João A. Mac Dowell: “É assim, que remontando gradualmente o curso da tradição, Heidegger recorre finalmente ao próprio Novo Testamento.”¹⁷ Ali, ele encontra em sua originalidade, em um estado de teorização mínima, a compreensão cristã da vida.¹⁸ De fato, o cristianismo primitivo do Novo Testamento encarnava, para ele, numa concepção religiosa específica, a verdadeira essência do ser humano, imune aos elementos metafísicos incorporados posteriormente.

Foi na primeira preleção friburguense do semestre de inverno de 1920/1921 intitulada *Introdução à Fenomenologia da Religião*, que o filósofo dedicou-se ao comentário das cartas de Paulo aos Tessalonicenses e aos Coríntios. Heidegger encontra

¹⁵ MAC DOWELL, João A. A. A., *Introdução a “Ser e Tempo”*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 65.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 216. [Tradução revista].

¹⁷ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 127.

¹⁸ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 127.

na experiência de vida fáctica do cristianismo primitivo, testemunhada nas epístolas acima citadas, uma noção de temporalidade distinta do tempo natural e cronológico. “*O sentido da temporalidade determina-se por uma relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade.*”¹⁹ Aos Tessalonicenses, Paulo fala da escatologia cristã: a vida do cristão funda-se na esperança no retorno de Cristo, numa expectativa pelo fim dos tempos em contraste com a condição de tribulação, própria da vida presente. Desta forma, o Apóstolo recusa-se a datar esse acontecimento, insistindo antes sobre seu caráter repentino e inesperado. Tal atitude marca uma experiência do tempo que não é cronológica, mas antes, kairológica.

*“Assim é, portanto, a maneira e a forma de responder de Paulo. Por ela (‘estejamos vigilantes’) vemos que a questão do ‘quando’ orienta retrospectivamente a minha atitude. O modo como a parusia se apresenta em minha vida, repercute sobre a realização da própria vida. O sentido do ‘quando’, isto é, do tempo no qual o cristão vive, possui um caráter especial. Anteriormente nós o caracterizamos de modo formal: ‘a religiosidade cristã vive a temporalidade’. É um tempo sem uma ordem própria, sem pontos fixos etc. A partir de um conceito de tempo objetivo é impossível atingir essa temporalidade. De modo algum o ‘quando’ [Wann] é apreensível objetivamente.”*²⁰

Essa temporalidade kairológica consiste na atualização do haver-se tornado cristão na espera ansiosa da nova vinda do Messias. Trata-se de um momento não-objetivável, nem disponível que tem um caráter peculiar. Paulo, por um lado, critica aqueles que pensavam que a vinda de Cristo seria algo que oferecesse certa segurança, mesmo que não se soubesse quando iria acontecer. Para Heidegger, esse grupo de pessoas estava vivendo sua vida sob o domínio de um tempo cronológico, isto é, um tempo objetivável do qual se pode obter algum tipo de representação. Por outro lado, havia comunidades que permaneciam constantemente em alerta, à espera, preparadas para o encontro com o Senhor, sem arriscar uma possível data para a parusia. Sua atitude consistia em viver intensamente cada momento, caracterizado fundamentalmente

¹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 105.

²⁰ HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 93.

pela incerteza e pela esperança. Para Heidegger, a temporalidade vivida aí, é completamente diferente da cronológica e ele a chama de kairológica.

O sentido da parusia, portanto, não é tanto o de um fato exterior no fim da sucessão do tempo natural, da vida terrena do homem. João A. Mac Dowell explica que a vida nova, a ressurreição, que ela traz consigo, sobrevém já no “hoje” da decisão da fé. O que proporcionará a Heidegger a chave de sua compreensão da temporalidade da existência humana, é a antecipação existencial do futuro, do fim, da morte, que domina a antropologia do Novo Testamento. A função da esperança cristã no advento do Senhor é a de despertar continuamente o fiel para a decisão. Trata-se de uma experiência vivida na sua facticidade histórica, que põe o acento na atitude pessoal, não no conteúdo conceitual e normativo. O tempo calculável e a definição das condições da salvação, que permitem dormir sossegadamente, opõem-se frontalmente à vigilância cristã, à espera do Senhor, que vem como um ladrão no meio da noite.²¹

Na segunda epístola aos Coríntios, Paulo se refere ao “agulhão na carne”, que lhe foi oferecido como forma de evitar que se ensoberbecesse com a grandeza das revelações que recebera: *“Contenta-te com a minha graça; pois a minha força é poderosa nos fracos.”*²² Heidegger entende nessas palavras, muito importantes para Kierkegaard, outro traço essencial da experiência proto-cristã. O cristão não deve se entender a partir de visões grandiosas, mas sim da fraqueza e da tribulação de sua vida fática, assumida na fé e na esperança.

*“Para Paulo, o decisivo não é ser objeto de uma graça. Ele omite este fato e não dá maiores informações a seu respeito. A natureza desse êxtase é desconhecida e sem importância. 2Cor 12,5: (...) Paulo quer ser visto apenas em sua fraqueza e tribulação. Na verdade, existe ainda uma razão mais originária, pela qual a tribulação pertence ao cristão. (...) [espinho na carne] – o que isso quer dizer, foi muito discutido. Deve-se entender isso de modo mais geral, como o fez Agostinho, que o concebe como concupiscentia. (...) ‘carne’, é a esfera originária de todos os afetos que não são motivados por Deus.”*²³

²¹ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 140-141.

²² Cf. 2COR 12,9 *apud* SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 145.

²³ HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 87, 88. [Tradução revista]

Portanto, basta, como o jovem Lutero e mais tarde Kierkegaard, volver a essa religiosidade proto-cristã do momento imprevisível da graça, para que desabe o edifício da metafísica e da teologia, as quais sempre recorreram a esquemas inadequados à transmissão da experiência vigorosa e da consciência viva do sentido da existência tal qual foi vivenciada na experiência cristã primitiva. Por isso, tanto uma como outra, ao recorrerem a tais esquemas, querem tornar a fé imune ao tempo, ou seja, querem prescindir daquela temporalidade kairológica – que se expressa exemplarmente nas palavras de Paulo: “o Senhor virá como um ladrão no meio da noite” – na qual a fé autenticamente se exprime. Com esse procedimento, isto é, com o uso de categorias extraídas da filosofia grega e não do próprio fenômeno que se trata de tematizar (a experiência cristã da vida); a fé é transposta para as alturas gélidas da imobilidade e da eternidade de um ente supremo, fundamento inconcusso do real.

Ao lembrarmos a tradição cristã-ocidental, percebemos que a distância que separa o Deus-criador do homem-criatura e a indisponibilidade do momento imprevisível da graça, portanto, o mistério do tempo, ou seja, a experiência que o homem tem de vestígios da eternidade (esse instante sem espaço) no tempo natural, ou, a antecipação da eternidade nesta vida; é já convocado por Heidegger, como parceiro para sua própria empresa de demonstrar que a vida fáctica é separada de Deus, não se refere a Ele, e que, nesse sentido, as construções metafísicas são ilusórias. A facticidade própria da vida não deve se apoiar em nenhuma instância metafísica, como um Deus ou qualquer outro ente transcendente, nem pode ser entendida a partir do *cogito* cartesiano. Qualquer concepção dessa natureza se choca com a perspectiva própria do *aí-ser*.

Com isso, parece que encontramos aqui uma contradição: Se Heidegger descobre o caráter fático da vida no cristianismo, isto é, enquanto interpreta a vida como espera de Deus; como ele pode afirmar que a facticidade da vida não inclui qualquer referência a Deus? Para Heidegger não interessa o ideal concreto acenado pela fé enquanto tal. O caráter específico da vida no cristianismo é apenas visado co-tematicamente como base ôntica para a determinação ontológica do modo de ser do *aí-ser*, que, nesse caso, prescinde de Deus. O que Heidegger aproveita do cristianismo

do Novo Testamento é a “*revelação concreta do sentido histórico da vida, como projeto, não os traços peculiares ao projeto do fiel*”.²⁴

Por isso, em 1922, na introdução ao texto *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger escreve:

“(...) toda filosofia, que se compreende a si mesma naquilo que ela é, deve saber o como fáctico da interpretação da vida, sobretudo, quando ela ainda tem um pressentimento de Deus, ela deve saber que esse voltar-se da vida sobre si mesma, por ela efetuado, é, em termos religiosos, um levantar a mão contra Deus. Mas só assim ela se posta honestamente diante de Deus, isto é, conforme a possibilidade de que dispõe; ateísticamente isso significa: mantendo-se livre do cuidado (Besorgnis) sedutor simplesmente inspirado na religião”²⁵

Na perspectiva de Safranski podemos compreender melhor o que foi dito acima fazendo uma relação com Husserl, o qual teve influência decisiva no pensamento heideggeriano: existe uma similitude entre o modo como Heidegger fala de Deus e o modo como Husserl fala da realidade fora da consciência. Este último suspendia o juízo em relação à realidade exterior, enquanto Heidegger faz isso com Deus. Husserl queria alcançar na sua suspensão do juízo a dimensão da pura consciência e provar como ela contém em si e por si toda a multiplicidade do real. Já Heidegger suspende o juízo em relação a Deus para compreender a pura mundanidade do mundo, livre de toda a tendência de criar nela, para si, deuses sucedâneos.²⁶

Esse ateísmo filosófico de Heidegger assume, neste contexto, uma posição complementar à teologia dialética, que aparecia poderosamente em 1922. Com Karl Barth, o filósofo afirma que o divino, simplesmente indisponível, é falsamente transformado num bem cultural. Tanto um quanto o outro querem resgatar o caráter fáctico e histórico da existência, isto é, eliminar qualquer elemento metafísico que a leve a se desviar de sua essência. Portanto, não existe trajeto fácil para Deus. Não é possível extrair da mundanidade um conceito de Deus. Tal crítica da metafísica e da

²⁴ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 150.

²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation*, vol. 6, Göttingen, 1989, p. 246, *apud* SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger et Son Temps*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris: Bernard Grasset, 1994, p. 122.

²⁶ SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 146.

transformação de Deus (o Simplesmente Indisponível) em um bem cultural aproxima Heidegger dos grandes teólogos protestantes; por isso ele disse certa vez, no começo dos anos 1920, que nessa época só existia ainda vida espiritual com Karl Barth. Desta forma, o “retomar a vida” perdida em um falso transcendente (*Jenseits*) significa para Heidegger, a tarefa mais importante. Ele separa a vida de Deus, enquanto Barth separa Deus da vida.²⁷

Destarte, com a radicalização do método fenomenológico, Heidegger adquiriu um *organon* apto para a análise da historicidade, própria da vida da consciência. De início, ele tinha buscado na tradição espiritual do cristianismo o fundamento vivencial de uma metafísica. Tal fundamento deveria levar à afirmação de Deus, como aquilo que garante valor ao conhecimento humano e como pólo transcendente do espírito. Porém, a radicalização de sua análise fenomenológica, aplicada à experiência cristã originária, modificou inteiramente esse plano.

Assim sendo, Heidegger pôde haurir, segundo as palavras de João A. Mac Dowell, no contexto desses seus primeiros cursos de Freiburg, uma compreensão do homem que não considera uma dimensão metafísica do espírito, de tal modo que a existência temporal equivalha à absorção gradual dos valores eternos. Pelo contrário, trata-se de uma compreensão do homem como um encarar a vida na sua totalidade de possibilidades intramundanas, que cada um tem que assumir neste ou naquele projeto fundamental.²⁸ Tal historicidade característica da vida fática é, portanto, a dimensão pré-ontológica que dirige veladamente o modelo concreto da existência cristã primitiva. Para Heidegger, essa historicidade se identifica com o fenômeno original da vida.

Ainda de acordo com João A. Mac Dowell, é a partir da análise fenomenológica da experiência fática cristã, que Heidegger descobre a existência ou existencialidade, como modo de ser próprio do homem naquilo que ele tem de específico. Essa é a perspectiva autêntica, que dirigirá sua interpretação ontológica do fenômeno humano. A partir dessa intuição crucial, alcançada graças à recapitulação da concepção cristã originária da vida, o filósofo terá a possibilidade de extrair da “própria coisa” as

²⁷SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger et Son Temps*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris: Bernard Grasset, 1994, p. 124.

²⁸MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 141.

categorias que lhes são proporcionadas.²⁹ O mérito de Heidegger, nesse contexto, consiste, portanto, na intuição do sentido originário da concepção cristã de vida, como vida fáctica; e no seu reconhecimento como perspectiva fundamental para a interpretação ontológica autêntica do ser humano.

Já em Marburg, Heidegger abandona a fenomenologia da religião e começa a se empenhar na elaboração da Analítica Existencial do aí-ser. Porém, o que foi conquistado até aqui não foi em vão, pois servirá de base ôntica para o seu projeto de uma Ontologia Fundamental. Em 1927, ele publica *Sein und Zeit*. Parece que o pensador alemão radicaliza seu ateísmo filosófico. Partindo da análise da quotidianidade, o problema de Deus parece não ter lugar. Mas será que tal questão não aparece de maneira implícita em *Sein und Zeit*? Há, de fato, uma indiferença por parte de Heidegger a respeito do problema de Deus em *Sein und Zeit*? Nós trataremos de tais questões a seguir.

²⁹ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 142.

1.3 – *Sein und Zeit*: Radicalização do Ateísmo Filosófico

Com a publicação de sua mais importante obra, *Sein und Zeit*, em 1927, o ateísmo filosófico de Heidegger parece chegar ao seu ápice. Esse ateísmo já foi explicado no item anterior, porém, vamos retomar uma vez mais essa explicação para que fique mais claro o que vamos discutir a seguir. Ateísmo filosófico é a suspensão do juízo em relação a Deus para que se possa compreender a pura mundanidade do mundo, livre de toda a tendência de interpretá-la a partir da relação para com um Deus criador. Nas palavras de Heidegger: “*A filosofia no radical questionamento que ela se faz a si mesma deve ser em princípio a-teia.*”³⁰ Assim, esse ateísmo filosófico é também metodológico, já que: “*O questionamento não é religioso, mas pode levar basicamente à situação de uma decisão religiosa. Eu não me comporto como religioso ao filosofar, ainda que possa como filósofo ser uma pessoa religiosa.*”³¹ Por isso, em *Sein und Zeit*, trata-se de um projeto que tem por tarefa uma interpretação do aí-ser em sua modalidade de ser mais imediata e mais próxima, isto é, a “quotidianidade” como “mediania”. Desta maneira, o problema de Deus não tem lugar. Partindo da existência quotidiana a questão de Deus não aparece. No entanto, de acordo com Max Müller, seu discípulo, Heidegger trataria de tal problema na terceira seção da primeira parte de *Sein und Zeit*. Porém, essa terceira parte não foi publicada.³²

A Analítica Existencial levada a efeito em *Sein und Zeit* não remete diretamente ao problema de Deus. Não se trata, porém, - e, para tanto, recorremos uma vez mais às análises de João A. Mac Dowell - de uma secularização da concepção cristã da vida, se entendermos a palavra secularização como sendo a construção de uma mundivisão, na qual os múltiplos elementos constitutivos da existência cristã retornam como grandezas meramente intramundanas. Heidegger não substitui por outra a mundivisão cristã. O que ele faz é recuar até o plano ontológico fundamental, até as estruturas subjacentes a

³⁰ “*Philosophie muss in ihrer radikalen sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein.*” HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA v. 61. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1994, 2ª ed., p.197.

³¹ “*Fraglichkeit ist nicht religiös, sondern vermag überhaupt erst in die Situation religiöser Entscheidung zu führen. Ich verhalte mich nicht religiös im Philosophieren, wenn auch als Philosoph ein religiöser Mensch sein kann.*” HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA v. 61. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1994, 2ª ed., p.197.

³² MÜLLER, Max. *Crise de la Métaphysique. Situation de la Philosophie au XXe siècle*. Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p.63.

qualquer atitude de vida. Quando fala do ser-para-a-morte, Heidegger indica que essa caracterização da existência, isto é, do ser-no-mundo, como finito, não inclui nem exclui a possibilidade ôntica de uma sobrevivência do homem no além-túmulo, nem de sua imortalidade, ou seja, prescinde dessa questão.³³ Tampouco a Analítica Existencial antecipa, positiva ou negativamente, a solução da questão de um possível ser-para-Deus.³⁴ A temporalidade radical do ser, portanto, não exclui o reconhecimento de algo “supra-temporal” (Deus), cujo ser, contudo, deverá ser entendido no horizonte do tempo. Mas foi devido a uma má compreensão, que pode ser explicada seja pela originalidade da reflexão que despontava ali, seja pelo contexto histórico em que a obra apareceu; que muitos viram em *Sein und Zeit* uma apologia de um ideal heróico-trágico da existência, ou a profissão do mais absoluto niilismo.³⁵ Além disso, por causa dessa má compreensão, muitos foram levados a acusar Heidegger de ateísmo.

Essa época é também marcada por uma aproximação com o protestantismo, pelo viés das leituras e da inspiração encontrada nos escritos do jovem Lutero. De acordo com Carlos Drawin, é à luz da *theologia crucis* luterana que se torna imprescindível para Heidegger combater a presunção da especulação metafísica que no fundo aspira justificar o amor próprio enlouquecido pelo deslumbramento da auto-suficiência racional. É possível perceber que a “tarefa de uma destruição da história da ontologia”, sugerida no sexto parágrafo de *Sein und Zeit*, mostra no próprio termo que a determina como “destruição” (*Destruktion*) “uma inequívoca transposição filosófica da concepção luterana da “destructio” como uma outra justificação”.³⁶ Trata-se da justificação “perante a fé e que não é obra do homem, mas a obra própria de Deus na salvação”.³⁷

Já as relações entre teologia e filosofia que são apresentadas na conferência *Phänomenologie und Theologie*, proferida entre março de 1927 em Tübingen e fevereiro de 1928 em Marburg, devem ser entendidas inicialmente, à luz da perquirição

³³ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 323.

³⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 323.

³⁵ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder São Paulo, 1970, p. 152.

³⁶ DRAWIN, Carlos Roberto. “Heidegger e a Crítica da Razão: Primeira Parte: Prolegômenos à Crítica Teo-Lógica da Razão”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2011, p. 170.

³⁷ DRAWIN, Carlos Roberto. “Heidegger e a Crítica da Razão: Primeira Parte: Prolegômenos à Crítica Teo-Lógica da Razão”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2011, p. 170.

heideggeriana, não a partir do conflito entre fé e razão, mas como o problema das relações entre dois tipos de cientificidade. Christian Dubois esclarece que, neste caso, a fenomenologia é a ciência ontológica e seu assunto é o ser; enquanto a teologia é uma ciência positiva entre outras. Ela tem como visada um ente posto previamente para a tematização objetivante que ela dele realiza. Nessa perspectiva, a teologia está mais próxima, como ciência ôntica, positiva, da química ou da biologia, que da filosofia. Como tarefa preliminar, a conferência deve indicar em que consiste o *positum* (positividade) sobre o qual a teologia se funda. Ou seja: Qual é o *positum* da teologia? O termo é entendido aqui como o que faz referência a um ente previamente posto, isto é, pressuposto, como hipótese da ciência considerada.³⁸

Para Heidegger, a positividade da teologia é a cristicidade (*Christlichkeit*), isto é, o conteúdo da experiência cristã originária, e não o cristianismo enquanto resultado de uma evolução objetivo-histórica, que reduziu a mensagem cristã a conteúdos eternos em sua essência. “*Nós caracterizamos a fé como o constitutivo essencial da cristicidade: fé é renascimento.*”³⁹ Renascimento, isto é, nascer de novo, significa o que acontece com a adesão à fé. É a partir desse *positum* que se deve conceber a cientificidade singular da teologia, e não através do entrecruzamento instável de disciplinas não teológicas: filosofia, história e psicologia. Aqui, persiste no pensamento heideggeriano aquela oposição antiga à teologia liberal.⁴⁰

Neste sentido, para Heidegger a fé não necessita da filosofia. Existe uma autonomia da cristicidade, exatamente como pura heteronomia do fiel diante de Deus. E a “Razão”, aos seus olhos, nunca está longe da soberba da “prostituta do Diabo”, na expressão de Lutero. Isto significa: a teologia, como ciência positiva da fé, não necessita da filosofia para fundar e desvelar originariamente sua positividade, a cristicidade. Esta última se funda à sua maneira. Ela não necessita da filosofia, senão no que pertence à sua cientificidade. Ademais, de modo singularmente restrito, se bem que fundamental.

A filosofia não deve servir para esclarecer o conteúdo fundamental-ontológico dos conceitos que explicitam a existência na fé. Esta só pode ser explicada por si

³⁸ DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 209.

³⁹ HEIDEGGER, Martin, *Phénoménologie et Théologie*, trad. Père M. Régnier S.J., Paris: Archives de Philosophie, 1966, p. 116-117.

⁴⁰ DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 209.

mesma, incluindo aí seus limites, onde ela atinge sua própria incompreensibilidade. Nela, no tornar-se cristão, a existência pré-cristã é, segundo Heidegger, assumida:

“Ainda que a fé não seja sua própria obra, e ainda que o que é revelado nela não possa jamais ser fundado por um saber racional da razão abandonada a si mesma, entretanto o acontecimento cristão como renascimento implica que a existência pré-crente, isto é, não crente do aí-ser nela seja ultrapassada. ‘Ultrapassar’ significa aqui não eliminada, mas assumida na nova criação, mantida e preservada nela. Na fé, com efeito, a existência pré-crente é superada em sentido ôntico-existencial. Mas a fé como renascimento superou de maneira existêntica a existência pré-cristã, isso significa justamente que o aí-ser pré-cristão supera, é encerrado, de maneira ontológico-existencial, na existência crente.”⁴¹

Ou ainda, na fé, a existência pré-cristã é “superada”. O que se tinha resgatado como transfiguração dá-se aqui como superação, *Überwindung*. Porém, essa superação existencial, ôntica, que se distingue da existência pré ou não cristã é ainda definível, enquanto movimento da existência, no plano ontológico a partir da filosofia, isto é, da Analítica Existencial.

Segundo Dubois, para Heidegger, a ontologia é, portanto, “co-diretriz” para a teologia. O problema do sentido de ser é uma necessidade subordinada à tarefa existencial da teologia, jamais uma questão para ela. Seguramente, o aparelho conceitual da ontologia pode sempre lhe servir: compreender o pecado como modificação existencial da falta é, concomitantemente, por exemplo, compreendê-lo em sua singularidade sempre “acrescida” a esse conceito e igualmente admitir compreendê-lo evitando caminhos ontologicamente inadequados.⁴²

Assim, talvez o sentido mais evidente da fenomenologia (filosofia) para a teologia seja permitir-lhe pensar-se a si própria e aquilo de que ela fala, para além das incompreensões ontológicas das quais ela poderia ser vítima. Para Heidegger, a fé, em seu núcleo mais íntimo, é inimiga mortal da filosofia enquanto pensar radical. Para ele, o filósofo não pode e nem deve crer enquanto filósofo. A “filosofia cristã” é um círculo quadrado.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin, *Phénoménologie et Théologie*, trad. Père M. Régnier S.J., Paris: Archives de Philosophie, 1966, p.116-117.

⁴² DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 212.

Nossa exposição permite, portanto, constatar que essa época de Marburg levou a uma aproximação ao protestantismo, não, porém, na forma de uma adesão à fé luterana, mas antes por um interesse filosófico pelas reflexões do Reformador de Wittenberg sobre a experiência cristã. Em resumo: sob esse aspecto, ou seja, sobre a evolução da perquirição heideggeriana nesse período, podemos dizer - a partir de suas externalizações, e sem querer penetrar no mistério de sua personalidade - que ele distanciou-se da fé, primeiramente no sentido católico, depois no sentido cristão. Essa renúncia não significou, contudo, que a questão de Deus ausentou-se de seu pensamento. É, justamente, sob a forma da ausência de Deus que ela (a questão de Deus) se lhe tornou essencial.

1.4 – Kehre: a Superação de *Sein und Zeit*

Tudo poderia ter acabado aí. Heidegger parece ter abandonado a fé. O pensamento do ser pode “servir” à fé, enquanto pressuposto da reflexão teológica. Porém, esta tarefa não é sua. Em *Sein und Zeit*, assistimos a um “abandono” da questão de Deus na perquirição heideggeriana através da radicalização de seu ateísmo filosófico. Como já foi dito, isso se deve à perspectiva adotada ali, que é da “quotidianidade” média. Com efeito, parece que Heidegger supera tal perspectiva a partir da *Kehre*, ou seja, parece que a questão de Deus emerge explícita e vigorosamente a partir daí. Essa superação significa, por um lado, a abertura da filosofia heideggeriana para um possível pensamento de Deus. Trata-se, em última análise, da superação das aporias deixadas em *Sein und Zeit*; o que implica, por outro lado, um aprofundamento no modo pelo qual o filosofar heideggeriano compreenderá o ser.

Em *Sein und Zeit*, o filósofo vai entender a relação do ser humano enquanto aí-ser para com o ser a partir da abertura daquele para este, isto é, o ser humano é como compreensão do ser. Portanto, ao perguntar pelo sentido de ser, o pensamento heideggeriano colocará o acento, ou, enfatizará mais, a liberdade humana, à medida que compreenderá a essência do ser humano enquanto aí-ser como existência fáctica, a ser assumida autenticamente na resolução, pela qual ele se compreende a partir de sua finitude, como ser-para-a-morte.

Contudo, como já dissemos, esse modo de compreender a relação do aí-ser para com o ser ainda não é o mais radical em Heidegger. Tal radicalidade será alcançada com a *Kehre*, na qual o filósofo inverterá a relação do ser humano enquanto aí-ser para com o ser, abrindo espaço para a doação deste último. Assim sendo, perguntar-se-á agora pela verdade do ser. De fato, com a *Kehre*, o ser será entendido em sua verdade como acontecimento-apropriação (*Ereignis*). Isso possibilitará que Heidegger resolva, de alguma maneira, as aporias deixadas em *Sein und Zeit*, à medida que ele passará a destacar que a primazia do desvelamento ou velamento do ser parte dele mesmo enquanto doação e não mais da abertura do *Dasein* para ele. Com isso, o pensamento heideggeriano penetrará mais profundamente no mistério do ser, superando a perspectiva adotada em *Sein und Zeit*.

Ademais, o pensamento, no passo de volta que permite pensar a essência da metafísica, compreende que o *theion* da onto-teo-logia, o Deus *causa-sui*, não é o Deus vivo. Neste sentido, o “abandono da fé” de Heidegger não significa sua entrada num teísmo filosófico, pois, o passo de volta, que pensa a essência da metafísica como onto-teo-logia, é, para além disso, um “abandono da filosofia” enquanto metafísica, ou, mais precisamente, o abandono do Deus pensado metafisicamente. O Deus dos filósofos não pode proporcionar nenhum recurso. “*A esse Deus o homem não pode nem rezar nem fazer sacrifícios. Não pode, diante da causa sui, nem cair de joelhos cheio de temor nem tocar instrumentos, cantar e dançar.*”⁴³

Ora, essas palavras de Heidegger, ao mesmo tempo rejeitam a imagem de Deus da tradição filosófica e acenam para um outro Deus, o Deus da experiência religiosa. Com efeito, depois da radicalização do ateísmo filosófico em *Sein und Zeit* e *Phänomenologie und Theologie*, o filósofo, a partir de meados dos anos 1930, parece abrir caminho para um novo acesso a Deus. Em *Über den Humanismus*, de 1946, Heidegger escreve:

“Sòmente a partir da Verdade do Ser pode-se pensar a Essência do sagrado. Sòmente a partir da Essência do sagrado pode-se pensar a Essência da divindade. Sòmente na luz da Essência da divindade pode-se pensar e dizer o que a palavra ‘Deus’ pretende significar.”⁴⁴

Este caminho (ser/sagrado/divino/Deus) só é acessível pela experiência, ou melhor, através de um pensar experiente. Assim, a procura pelo Deus se situa numa dimensão pré-objetivante e é de alguma maneira uma espera pela teofania originária. O pensamento, portanto, deve reencontrar o espaço em que possa colocar essa problemática. Porém, tal procura deve se distanciar dos domínios da tradição metafísica, para que se possa, autenticamente, colocar a questão de Deus.

De acordo com os comentários de Ernildo Stein, trata-se de se preparar para o acolhimento de Deus no pensamento se e quando ele voltar a se manifestar. Neste sentido, é preciso em primeiro lugar recuperar o pensamento que pensa a verdade do ser

⁴³ HEIDEGGER, Martin. “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda., 1971, p. 99.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro Ltda, 1967, p.81.

rompendo com o desenraizamento do homem enquanto destino comum da tradição metafísica, isto é, rompendo com o pensamento que na história do ser tomou este último como ente “(...) *ambos como que empurrados no redemoinho de uma confusão estranha e ainda não pensada.*”⁴⁵ Por isso, deve-se pensar o sagrado somente a partir da verdade do ser. Isto significa que o ser se dá, se desvela e se oferece à essência do aí-ser. E, por conseguinte, o aí-ser é essencialmente ligado e apropriado por essa doação e esse desvelamento do ser. Essa união entre *Dasein* e ser é chamada de “*Ereignis*”, “acontecimento-apropriação”⁴⁶. *Ereignis* é, portanto, o mistério da relação constitutiva entre o ser e aí-ser e é a partir dele que se pode estar na verdade do ser para, somente então, pensar a essência do sagrado.

Assim, depois de percorrido todo este caminho neste capítulo, algumas coisas aparecem um pouco menos turvas ao nosso olhar. Parece-nos que todo percurso feito pelo filosofar heideggeriano foi acompanhado, ora explícita, ora implicitamente, pelo confronto com o cristianismo. Nas palavras de Carlos Drawin, um confronto marcado do início ao fim pela “preservação” e, concomitantemente, pela “dolorosa separação” de sua proveniência mais própria: o lar paterno, a pátria, a juventude, a fé. Diz Heidegger⁴⁷ que somente aquele que foi enraizado num mundo católico verdadeiramente vivenciado seria capaz de ter alguma idéia das necessidades que estavam em ação no caminho percorrido por sua perquirição filosófica.

Destarte, essa proveniência teológica, por sua importância e alcance filosóficos, não deve ficar relegada às influências e preocupações contingentes da juventude, mas é um elemento originário em relação ao qual a “dolorosa separação” nunca se concretiza em uma serena supressão, porém se abriga verdadeiramente no coração do filosofar de Heidegger.⁴⁸

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin, *Sobre o Humanismo*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro Ltda, 1967, p. 64.

⁴⁶ STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Heidegger*, Porto Alegre, Ética Impressora Ltda, 1966, p. 45. “Essa palavra ‘*Ereignis*’ designa tanto o descobrimento e o resplendor do ser, sua aparição do fundo do desvelamento e a dissimulação, como a sua chegada no homem e a sua apropriação”.

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. GA 66, 415, apud DRAWIN, Carlos Roberto. “*Heidegger e a Crítica da Razão: Primeira Parte: Prolegômenos à Crítica Teo-Lógica da Razão*”, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 37, n. 118: p. 168.

⁴⁸ DRAWIN, Carlos Roberto. “*Heidegger e a Crítica da Razão: Primeira Parte: Prolegômenos à Crítica Teo-Lógica da Razão*”, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2011, p. 168.

Parece-nos, portanto, diante de tudo que foi exposto até aqui, que, no contexto da filosofia de Heidegger, o problema de Deus não surge em alguma curva do caminho de seu pensar. Ao contrário, ficou claro que sua obra, de alguma maneira, foi sempre profundamente marcada por essa questão. Isso fica claro quando, em sua defesa do cristianismo diante da filosofia moderna, buscava justificar Deus; quando, mesmo perdendo a fé, ainda se interessava pela experiência cristã originária; ou, quando evocará a figura do último Deus que resiste a todo cálculo e não é o fim, porém outro começo das desmesuradas possibilidades de nossa história.

É assim que, com plena razão, em seu artigo de 1981, intitulado *A Dimensão Religiosa*, Gadamer critica as interpretações dos existencialistas franceses, principalmente Sartre, que insistiam em enquadrar Heidegger como pensador ateu. Ao argumentar a partir da própria ligação biográfica do filósofo com a teologia cristã, Gadamer considera como sendo uma leitura apressada e superficial tal enquadramento. Existe um vigoroso enraizamento de Heidegger na teologia cristã, em Constanza, na relação com os Jesuítas, e por fim, como seminarista em Freiburg. O que Gadamer destaca é a tentativa do pensador de compreender a fé como uma dimensão antropológica fundamental, realizando uma total desobjetivação de seu conteúdo. De certa maneira, Heidegger é um pensador do sagrado sem ser um filósofo religioso.⁴⁹

Entretanto, antes de encerrarmos este capítulo, é preciso reiterar que não tivemos a intenção, ao longo de nossa investigação até aqui, de aprofundarmos as questões e os problemas que essa breve contextualização suscita. Mas, tão somente, mostrar sucintamente como a questão de Deus sempre foi importante para Heidegger. Como dissemos, este capítulo é apenas um preâmbulo à questão principal de nosso trabalho, que é a crítica heideggeriana à noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica. Portanto, temos consciência de que passamos ao largo de questões importantíssimas e problemas bastante relevantes para o pensamento heideggeriano e, também, para a filosofia de um modo geral. Porém, tais questões e tais problemas não são o foco de nossa pesquisa.

⁴⁹ MACHADO, Jorge Antônio Torres, *Os Indícios de Deus no Homem: Uma Abordagem a Partir do Método Fenomenológico de Martin Heidegger*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 127.

CAPÍTULO II

CONSTITUIÇÃO ONTO-TEO-LÓGICA DA METAFÍSICA: A ENTRADA DE DEUS NA FILOSOFIA

No capítulo anterior discutimos sucintamente o contexto em que se inscreve a questão de Deus na filosofia de Heidegger. Isso implica que, de alguma maneira, procuramos analisar, naquele contexto, o que significa essa proveniência teológica – à qual o filósofo mesmo se refere na obra *Unterwegs zur Sprache* – para seu pensamento. Com esse passo nos colocamos no âmbito necessário para que possamos desenvolver adequadamente a questão diretriz de nosso trabalho, já explicitada parcialmente no título deste capítulo: a crítica que Heidegger faz à noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica.

Aqui trataremos da questão de *jure*: por causa da crítica à idéia onto-teo-lógica de Deus, o filósofo de Messkirch rejeita a metafísica enquanto tal, por conseguinte, a divindade pensada metafisicamente. Isso significa que a metafísica se tornou questionável em sua essência porque concebe Deus como fundamento do ser, em outras palavras, o ser é fundado por um ente. Porém, preliminarmente, faz-se mister que voltemos a *Sein und Zeit*, para que possamos analisar os pressupostos e o método que vão marcar todo o procedimento heideggeriano em sua reinterpretação radical do pensamento metafísico tradicional e, por conseguinte, sua crítica à metafísica enquanto onto-teo-lógica.

2.1 - Necessidade de uma retomada explícita da questão do ser

Heidegger dá início a *Sein und Zeit* com o *Sofista* de Platão: “... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia.”⁵⁰ Com esta citação o filósofo aponta para o fato de que, como naquela época, ainda estamos em aporia em relação à expressão “ente”. Por isso, de acordo com ele, é necessário retomar explicitamente a questão sobre o sentido de ser.

*“Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim, cabe colocar novamente a questão sobre o sentido de ser. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão ‘ser’? De forma alguma. Assim, trata-se de redespertar uma compreensão para o sentido dessa questão.”*⁵¹

De início, a perquirição heideggeriana constata algo fundamental para a tradição metafísica ocidental: tão logo a questão sobre o sentido de ser ganha fôlego nas pesquisas de Platão e Aristóteles, ela já cai no esquecimento e o que ambos conquistaram, ou seja, o sentido de ser que eles implicitamente assumiram, encontra-se, há muito tempo, trivializado; mantendo-se dessa forma, durante toda a história do pensamento ocidental, com muitas deturpações e incompreensões, até a *Lógica* de Hegel.⁵²

Além disso, de acordo com Heidegger, estabeleceu-se um dogma em que é proclamada como fútil e sem sentido a questão sobre o sentido de ser, pois, o ser é concebido como o mais universal e vazio, por isso, resistente a toda e qualquer definição. Como mais universal ele é indefinível, pois toda “definição” do ser deve incluir já o definido ao enunciar “é...”, o que a tornaria tautológica. Ademais, ele é o mais evidente, por isso, o menos questionável.⁵³ Heidegger aponta para esses preconceitos para, com isso, procurar esclarecer-lhes a incongruência. Na verdade, a

⁵⁰ PLATÃO, *O Sofista*, 224a, *apud* HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 34.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 34.

⁵² HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 37.

⁵³ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 39.

detecção desses obstáculos que se apresentam a toda ontologia, torna necessário que se faça a sua genealogia, ou seja, que se realize o passo de volta em direção à origem de tais preconceitos na ontologia antiga, de tal forma que, como já foi dito, se possa buscar demonstrar-lhes a falta de lucidez.

A universalidade do conceito de ser para Heidegger, não significa, contudo, que ele (o conceito de ser) seja o mais claro e que, por isso, não se deva colocá-lo em questão. “Ao contrário, o conceito de ser é o mais obscuro.”⁵⁴ Neste sentido, o filósofo chama a atenção para como na história do pensamento o conceito de ser se mantém sem um esclarecimento satisfatório. A universalidade do ser não é uma universalidade de gênero, pois ser não é um “universal” abstrato que delimita conceitualmente a região do ente na sua totalidade. Tal universalidade, pelo contrário, transcende a toda generalidade, sendo, portanto, o ser entendido como *transcendens*. E sua unidade transcendental diante da pluralidade dos conceitos reais dos gêneros supremos, ou seja, as dez categorias, foi compreendida por Aristóteles como unidade da analogia.⁵⁵ Entretanto, conforme Heidegger, Aristóteles não esclareceu suficientemente bem a natureza desses nexos categoriais. O mesmo acontece, segundo ele, na tradição medieval, sobretudo nas discussões realizadas pelas escolas tomista e escotista. E, por fim, Hegel também orbita nessa mesma esfera ao conceber o ser como o “imediatamente indeterminado”, pois tal determinação de ser o coloca no mesmo campo da ontologia antiga.⁵⁶

Sobre a indefinibilidade do conceito de ser, Heidegger alude, sem propriamente nomeá-la, à diferença ontológica. Contra o argumento de Pascal em que para se definir o ser é preciso empregar a palavra definida na definição e que, portanto, não há como defini-lo sem cair numa petição de princípio, o filósofo alemão argumenta que o ser não é um ente. Assim, a definição de critérios para a determinação do ente não pode ser transposta, sem mais, para a elaboração do sentido de ser. Ou seja, não se pode determinar o ser através da lógica tradicional, que tem seus fundamentos na ontologia antiga. O questionamento acerca do ser deve se guiar, portanto, por um caminho

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 39.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 38.

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 38.

diferente daquele percorrido pela tradição metafísica, ao questionar o ente enquanto ente. Daí a necessidade da elaboração de uma lógica originária, uma onto-lógica, que faça falar o ser enquanto ser, tendo como fundamento a diferença ontológica.

O último preconceito a ser discutido por Heidegger é aquele que se refere ao fato de que ser é um conceito evidente por si mesmo. Trata-se aqui, de entender que, não obstante, termos de início e de ordinário uma compreensão do ser, isso não quer dizer que o conceito de ser esteja já esclarecido sem mais. Ao contrário, essa compreensão mediana, admitida por todos, só manifesta, uma vez mais, que ninguém se preocupa em esclarecer o seu sentido.

“Revela que um enigma já está sempre inserido a priori em todo atermo de ser e ser para o ente como ente. Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de ‘ser’.”⁵⁷

Destarte, a questão sobre o sentido deve ser colocada explicitamente, ou seja, ela deve se tornar de início transparente em sua própria possibilidade.

Entretanto, até agora se mostrou que Heidegger constata, no início de *Sein und Zeit*, que o sentido de ser assumido por Platão e Aristóteles não foi jamais questionado pela tradição filosófica do Ocidente, explicando também por que isso aconteceu. Mas, como ele chegou a essa constatação e por que considera necessário recolocar a questão? A resposta a essa pergunta encontra-se na evolução do pensamento heideggeriano nos cerca de dez anos que precedem a publicação de *Sein und Zeit*. Ao descobrir na experiência cristã primitiva uma maneira peculiar de encarar a existência humana, como essencialmente singular e histórica, caracterizada pela liberdade e responsabilidade diante de seu destino, isto é, da possibilidade de ser ou não ser propriamente, ele verificou que o fenômeno humano assim visualizado, não podia ser interpretado ontologicamente pelas categorias tradicionais, baseadas numa noção de ser extraída da observação dos entes da natureza.

Daí a necessidade de retomar a questão do sentido de ser a partir dessa nova compreensão do ser humano, que Heidegger denomina existencial. Com efeito, para

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 39.

uma reelaboração autêntica dessa questão é preciso esclarecer o modo de se visualizar o ser, de compreendê-lo e apreender seu sentido. Ora, o ente que pergunta sobre o sentido de ser e que tem o privilégio de compreendê-lo é o ser humano. Nessa perspectiva, ele possui um primado múltiplo em relação aos outros entes. Ele tem o primado ôntico, pois é um ente que, sendo, importa-se com seu próprio ser, relaciona-se com o ser. Isto significa que ele também é em si mesmo ontológico. Por esse caráter ôntico-ontológico, pertence-lhe originariamente uma compreensão do ser do ente que ele mesmo é e do ente que ele mesmo não é. Heidegger o chamará de aí-ser (*Dasein*), enquanto o entende na sua relação constitutiva para o ser, como o ente que é essencialmente como compreensão do ser. Por isso, recolocar a questão do ser apropriadamente significa tornar transparente em seu ser este ente: o aí-ser (*Dasein*). Deste modo, a elaboração da questão do sentido de ser, enquanto Ontologia Fundamental, dar-se-á mediante uma Analítica Existencial, isto é, uma análise fenomenológica do ser do aí-ser sob a perspectiva da existência. Essa intuição equivale, ao mesmo tempo, à descoberta da hermenêutica, como método filosófico fundamental, ou seja, a percepção que o ser e o ente podem ser compreendidos sob diferentes perspectivas. Essa descoberta leva ao projeto de destruição da história da ontologia, ou seja, à tentativa de mostrar como as categorias da ontologia tradicional se fundam em determinada noção de ser e quais são as conseqüências dessa opção impensada como tal.

2.2 - A Destruição da História da Ontologia

No parágrafo sexto de *Sein und Zeit*, Heidegger propõe a tarefa de uma destruição da história da ontologia. Tal empreendimento se faz necessário por causa da recolocação da questão sobre o sentido de ser. Como vimos acima, segundo o filósofo, a questão do ser, tão logo vem à luz com Platão e Aristóteles, desaparece imediatamente depois, enquanto questão efetiva. Contudo, segundo Dubois, esse esquecimento significa, ao mesmo tempo, a permanência inquestionada de um fundo de conceitos ontológicos ao longo de toda tradição metafísica: por exemplo, a determinação grega do sentido de ser enquanto estar-à-vista (*Vorhandenheit*), isto é, o ser entendido como presença constante.⁵⁸ Para Aristóteles, por exemplo, a essência ou ser do ente é entendido em dois níveis, mas sempre como aquilo que permanece imutável. Trata-se, por um lado, daquilo que é comum a todos os entes da mesma espécie e determina o que o ente é. Nesse sentido, a essência (*deutera ousia*), como a idéia platônica, o inteligível, é universal e imutável, ou seja, intemporal. Por outro lado, ao contrário de Platão, ele considera que as essências se realizam no mundo físico como aquilo que é, o ente singular concreto, que, entretanto, enquanto substância (*prote ousia*), permanece a mesma ao longo do tempo, como sujeito das mudanças acidentais. Isso mostra que o ser foi entendido à luz do tempo, como aquilo que escapa ao seu fluxo contínuo, que permanece sempre presente, seja enquanto fora do tempo, como as essências, seja enquanto sem mudança ao longo do tempo, como a substância. Só é o que é e continua presente: o passado já não é e o futuro ainda não é.

Essa interpretação do sentido de ser, que Heidegger chamará de metafísica, porque se baseia na distinção entre o ente sensível e mutável da natureza e a essência inteligível e imutável, foi assumida espontaneamente pela tradição, não obstante, suas metamorfoses ao longo desta história. Deste modo, a questão do ser é esquecida na tradição metafísica.

Por outro lado, como dissemos acima, o aí-ser é como compreensão do ser. E, por sua vez, tal compreensão é unicamente uma “visão” que ele tem sempre e a cada vez de si mesmo e da realidade na sua totalidade. Em verdade, é a sua relação

⁵⁸ DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 21.

compreensiva para com o ser que lhe abre o horizonte no qual os entes vêm ao seu encontro. Não se trata, portanto, como chama atenção Mac Dowell, tal qual na metafísica da subjetividade, de uma relação do tipo sujeito-objeto, mas, ao contrário, de um impulso recíproco no qual ser e aí-ser são estritamente correlativos. Neste sentido, o significado local-temporal do advérbio “da” aponta para o caráter finito e histórico ou fático da abertura do aí-ser ao ser. O ser do ente manifesta-se em um “aí”, historicamente situado.⁵⁹ O aí-ser é, portanto, essencialmente histórico. Isto significa que o questionamento filosófico-ontológico é plenamente histórico a partir mesmo de sua situação questionante. Essa condição histórica do pensar explica porque o ser pode ser compreendido de perspectivas diferentes. A perspectiva dominante na história do pensamento metafísico foi, como mostramos anteriormente, a compreensão do ser a partir do tempo natural ou cronológico como presença constante. Por isso, Dubois complementa que o pensar pode se deixar conduzir pelo passado e ceder a todo o seu peso e ao efeito desviante que ele tem sobre um presente que se limita a ser seu resultado, ou pode, desde seu presente questionante, resgatar a referida tradição.⁶⁰ É o que pretende Heidegger com a destruição da história da ontologia. Com efeito, ela:

“(...) não tem o sentido negativo de desvencilhar-se da tradição ontológica. Ao contrário, ela deve circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, e isso quer sempre dizer em seus limites, tais como de fato se dão no respectivo questionamento e na delimitação, por ele esboçada, do campo de investigação possível. A destruição não se posiciona negativamente quanto ao passado; a sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer os próprios da doxografia, quer os correspondentes à história da cultura ou à história dos problemas. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada; tem uma intenção positiva. Sua função negativa é implícita e indireta.”⁶¹

De acordo com essa intenção positiva, Heidegger pretende reconduzir o sentido de ser, assumido pela tradição, a suas origens: a ontologia grega no momento e no movimento de sua formação. Para só então, reconduzi-la a seu sentido mais próprio, às

⁵⁹ MAC DOWELL, João A. A. A., *Introdução a “Ser e Tempo”*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 20.

⁶⁰ DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 21.

⁶¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 61.

experiências originais das quais provém. Isso significa por em evidência a “certidão de nascimento” dos conceitos ontológicos fundamentais. Portanto, ao se reconduzir esses conceitos à experiência originária que motivou sua formação, eles acabam por adquirir uma “legitimação” parcial, tornando possível a crítica de suas limitações e, por conseguinte, tornando possível uma autêntica destruição da ontologia antiga. De fato, nós só podemos entender a destruição da história da ontologia à luz do questionamento efetivo do ser e, ademais, em relação estrita com o método fenomenológico de pesquisa. Porém, tal destruição, programada como segunda parte de *Sein und Zeit*, não chegou a ser efetivada, como tal. Na verdade, nos seus escritos posteriores, Heidegger, voltar-se-á, com frequência, sobre a história do pensamento ocidental, dialogando com seus representantes, desde os pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles e pela filosofia cristã medieval, até os modernos, como Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, e, finalmente, Nietzsche, com o fito de extrair o impensado oculto no seu discurso.

Entretanto, esse debate com a tradição já não terá o sentido previsto em *Sein und Zeit*. Já não partirá da analítica existencial do aí-ser, enquanto análise do ser de um ente (*Dasein*) que tem uma relação constitutiva para o ser, isto é, não adotará o ponto de vista de uma ontologia fundamental baseada no primado ôntico-ontológico do aí-ser. Com efeito, pretender determinar o sentido de ser desde a compreensão do ser, própria do aí-ser, equivaleria ainda a manter-se enredado nas malhas da metafísica da subjetividade, o que Heidegger procurará a todo custo evitar. Trata-se, ao contrário, de uma destruição realizada à luz da verdade do ser, enquanto acontecimento-apropriação (*Ereignis*), ou seja, do ponto de vista do ser enquanto doação do horizonte de qualquer pensar possível em determinada época ou mundo histórico. Com isso, Heidegger dará mais um passo na destruição da história da ontologia, concentrando-se na crítica à metafísica enquanto onto-teo-logia.

2.3 - Método Fenomenológico de Pesquisa

Para a compreensão dessa crítica é importante entender, também, em que consiste o método fenomenológico empregado por Heidegger. Na abertura de *Sein und Zeit*, ele já declara sua adesão ao método fenomenológico de pesquisa. “*Com a questão diretriz sobre o sentido de ser, a investigação acha-se dentro da questão fundamental da filosofia em geral. O modo de tratar esta questão é fenomenológico.*”⁶² Entretanto, sua compreensão da fenomenologia não é exatamente a mesma de Husserl. Ele a concebe propriamente como um método, o método por excelência da filosofia, que assim define: “*(...) deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia.*”⁶³

A fenomenologia tem, contudo, um caráter ontológico para Heidegger. Ele distingue entre noção vulgar e noção propriamente fenomenológica de fenômeno. No primeiro caso, fenômeno se identifica com o ente, enquanto este se manifesta, como totalidade daquilo que vem à luz. Ao contrário, em seu sentido próprio, isto é, ontológico, fenomenologia significa deixar e fazer ver aquilo que, de início e de ordinário, não se mostra, mas, por outro lado, pertence em sua essência ao que de início e de ordinário se mostra, ou seja, ao ente, representando na verdade seu sentido e fundamento. De fato, esse fundamento, que, normalmente permanece oculto, ou, quando revelado, tende outra vez a cair no esquecimento ou a mostrar-se de maneira destorcida, não é senão o ser do ente. Portanto, “*O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados.*”⁶⁴

Entendida dessa maneira, a fenomenologia é propriamente ontologia, ciência do ser do ente. “*A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia.* Ontologia só é possível como

⁶² HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 66.

⁶³ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 74.

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 75.

fenomenologia.”⁶⁵ Sua tarefa é explicitar de modo rigoroso o sentido de ser do ente, em geral e nas suas diferentes modalidades, já compreendido implicitamente em toda nossa relação com os entes, enquanto se nos manifestam. Por outro lado, toda ontologia autêntica é necessariamente fenomenológica, já que somente o método fenomenológico de pesquisa é capaz de tematizar o ser do ente. Para Mac Dowell, Heidegger opera, com a identificação entre fenomenologia e ontologia, uma profunda mudança na noção de fenomenologia, isto é, a passagem de uma fenomenologia do “aparente” (noção vulgar) a uma fenomenologia do (de início e de ordinário) “não aparente”. Com isso, ele se contrapõe à posição de Husserl, à medida que este último não entende a fenomenologia como ontologia, pois a redução fenomenológica suspende o juízo (*epoché*) sobre a realidade do mundo e se contenta com uma “descrição” dos aspectos característicos do fenômeno, enquanto pensamento do sujeito transcendental. Essa concepção difere também da própria tradição metafísica, que entende a fenomenologia, quando muito, como uma propedêutica à ontologia, enquanto compreensão das essências que ultrapassam a experiência, ou seja, os fenômenos que nela se manifestam.⁶⁶

Com efeito, essa concepção de fenomenologia tem suas conseqüências metodológicas. Dela resulta, por exemplo, o abandono de dois procedimentos fundamentais para o pensamento metafísico tradicional. Em primeiro lugar, é abandonada a analogia, enquanto transposição de um conceito elaborado a partir da realidade intramundana para a compreensão de outra realidade não empírica.⁶⁷ O segundo procedimento excluído por Heidegger é a dedução como passagem por inferência lógica de premissas conhecidas a uma conclusão anteriormente não conhecida, de ordem supra-sensível. Trata-se de um conhecimento mediato, que a partir da experiência atinge o trans-empírico.⁶⁸ Para a fenomenologia, ao contrário, só é

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 75.

⁶⁶ MAC DOWELL, João A. A. A., *Introdução a “Ser e Tempo”*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 20.

⁶⁷ Por exemplo: em Tomás de Aquino, os conceitos que se atribuem a Deus e às criaturas são ditos por analogia. Na *Suma Contra os Gentios*, ele explicita isso de maneira cabal: “*Do acima exposto, resulta que aquilo que se diz de Deus e das criaturas não se predica nem unívoca nem equivocadamente, mas analogicamente, isto é, por ordenação a uma coisa e por relação a mesma.*” Cf. AQUINO, Tomás, *Suma Contra os Gentios*, trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers, Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990, p. 77.

⁶⁸ Por exemplo: Os argumentos de Tomás de Aquino, na sua primeira via, para demonstrar a existência de Deus, como o princípio imóvel e não conhecido por experiência do movimento constatado nos entes da realidade sensível: Tudo aquilo que se move é movido por outro. É evidente aos sentidos que algo se move, como, por exemplo, o sol. Logo, deve ser movido por outro movente. E assim sucessivamente até

acessível o fenômeno, aquilo que se mostra implícita ou explicitamente na experiência. Logo, ela (a fenomenologia) exige um contato direto com o fenômeno, isto é, possui um caráter essencialmente experiencial.

Assim, para o pensamento heideggeriano, o procedimento dedutivo só tem validade no campo científico do conhecimento ôntico, o qual explica um ente por outro ente. Para o pensamento filosófico, tal procedimento é inadequado, porque esse pensamento, em *Sein und Zeit*, é estritamente ontológico, isto é, consiste na explicitação do ser do ente. Além disso, Heidegger também não pode aceitar a analogia porque o que se mostra deve ser compreendido a partir de si mesmo, com categorias extraídas do próprio fenômeno.

A análise até aqui apresentada dos pressupostos metodológicos de *Sein und Zeit* é de extrema importância para nosso próximo passo, que é analisar a constituição onto-teo-lógica da metafísica. Com efeito, a adoção do método fenomenológico e a conseqüente exclusão da analogia e do raciocínio dedutivo para atingir realidades não acessíveis à experiência já implica a recusa do Deus da metafísica, enquanto, por um lado, Ele é afirmado por esta última, de acordo com as provas tradicionais de Sua existência, como conclusão de um raciocínio dedutivo, e, por outro, Sua natureza é representada por analogia com as realidades da experiência humano-mundana.

“A tentativa que se segue só pode ser concomitantemente pensada de maneira suficiente a partir da experiência fundamental de Ser e Tempo. Essa experiência consiste na perplexidade constantemente crescente, mas que talvez chegue mesmo a se clarificar em algumas passagens, diante de um único acontecimento: diante do fato de, na história do pensamento ocidental, o ser do ente ter sido com efeito desde o princípio pensado, mas a verdade do ser ter permanecido impensada, de tal modo que essa verdade não foi apenas recusada ao pensamento como uma experiência possível, mas o pensamento ocidental enquanto metafísica encobriu expressamente, ainda que não conscientemente, o acontecimento dessa recusa”⁶⁹

um primeiro movente que não é movido por outro. Cf. AQUINO, Tomás, *Suma Contra os Gentios*, trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers, Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990, p. 37.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 197-198. [Tradução revista]

2.4 - A Diferença Ontológica como o Impensado na Metafísica

Antes de iniciar propriamente sua análise da diferença ontológica enquanto o impensado na metafísica, Heidegger revela sua experiência do passo de volta (*Schritt zurück*). Esse passo de volta é entendido pela perquirição heideggeriana como sendo a característica do diálogo que ele travará com a tradição do pensamento ocidental. Neste sentido, ele indica a dimensão, até aqui esquecida, a partir da qual a essência da verdade se torna, necessariamente, digna de ser pensada. Isto significa que o passo de volta consiste num procedimento metodológico em que o caráter do diálogo do pensamento heideggeriano com a tradição metafísica é realizado sem mediação, ou seja, trata-se de deixar e fazer ver o fenômeno da metafísica em seu mostra-se em si mesmo. O passo de volta é, conseqüentemente, um recuo (*Rück-gang*).⁷⁰ Com isso, o pensamento que o faz conduzir para fora do que foi pensado até agora na história da filosofia ocidental. Ele recua diante das interpretações tradicionais sobre o sentido de ser, colocando o modo como foi pensada tal questão num confronto. Segundo Heidegger, aquilo do qual estamos falando, o impensado, é a diferença entre ser e ente, a diferença ontológica. Assim, o passo de volta segue em direção à diferença enquanto diferença, ou seja, para dentro daquilo que deve ser pensado em sua essência. Isso implica que se deve pensar o esquecimento dessa diferença. Trata-se de pensar, portanto, o velamento da diferença enquanto tal e a partir de seu ocultamento (*léthe*). Tal fato significa que esse velamento se subtrai em sua essência. Logo, faz parte da essência da diferença o esquecimento. Assim, a diferença entre ser e ente: “(...) é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica.”⁷¹

Entretanto, é preciso dizer que nem sempre a diferença ontológica foi pensada dessa forma ao longo da caminhada filosófica de Heidegger. Em 1927, no curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* e, mais efetivamente, em 1929, no tratado *Vom Wesen des Grundes*, a diferença ontológica foi entendida como o advento da transcendência do aí-ser. Deste modo, seu pensamento é a própria metafísica como

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin, “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 79.

⁷¹ HEIDEGGER, Martin, “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 80.

expressão conceitual da diferença. Trata-se de entendê-la no âmbito da facticidade do aí-ser, enquanto ela advém sobre seu fundamento. Isto significa: É o aí-ser como transcendência que leva à diferença; ela, por sua vez, advém essencialmente nele. A diferença, portanto, está no nexos do ser com o ente e do ente com o ser. Ela refere um ao outro, “é” a própria referência e o espaço da verdade do ser como ser do ente. Porém, não é nosso intuito aqui focalizar a diferença ontológica como transcendência do aí-ser. Conforme já dissemos, tal interpretação se modificará durante o percurso filosófico de Heidegger, até adquirir o sentido abordado neste trabalho, a saber, como o impensado na metafísica.

Portanto, conforme análise de Dubois, deve-se pensar a diferença como o diferente que transporta os diferentes um ao outro e, concomitantemente, os reúne e distingue. Porém, nessa distinção, os transporta um para fora do outro de tal modo que nenhum dos dois chega à sua especificidade senão a partir da diferença. Distinção como diferença, que reúne e distingue os diferentes, é o que Heidegger chama de *Austrag*.⁷² Na diferença ontológica enquanto *Austrag* se localiza a relação do homem com o ente e sua ligação com o ser.⁷³ Isto significa: “a relação do homem com o ente” é, em sua essência, “a ligação do homem com o ser”. Portanto, considerando seu modo de ser, o homem se compreende como um ente. Se compreendendo dessa forma, ele é esse ente que se distingue dos outros entes por meio da compreensão do ente que ele é e do ente que ele não é. Nessa compreensão de si mesmo, está incluído o fato de o homem se encontrar no desvelamento do ente enquanto tal, isto é, na ligação com o ser. Portanto, esse desvelamento, que podemos entender igualmente como verdade do ente, precisa desvelar e representar o ente naquilo que ele é, ou seja, em seu ser. Assim, “a verdade sobre o ente contém um projeto do ser do ente.”⁷⁴

De fato, o homem se encontra a todo instante e em qualquer lugar nessa ligação com o ser, onde quer que ele se relacione com o ente. Somente por isso, o ente na sua totalidade pode se desvelar para nós como referencial e permanência. Para Heidegger,

⁷² DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 92.

⁷³ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 154.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 152.

significa que “*nós nos encontramos na distinção entre ser e ente.*”⁷⁵ O entre da diferença, portanto, é o acolhimento do envio do ser por parte do aí-ser, que, por sua vez, assume tal distinção, sendo, por ela, apropriado.

Portanto, na interpretação de Ernildo Stein, a diferença ontológica enquanto *Austrag* é concebida como acontecimento-apropriação (*Ereignis*) enquanto destino (*Geschick*) próprio do aí-ser. Trata-se, na perspectiva heideggeriana, de conceber a iniciativa do desvelamento e do velamento do ser ao aí-ser como dependente da abertura do ser mesmo, e não do *Dasein*. Isso está intimamente implicado com o fato de que este último não pode saber se o acontecimento-apropriação se dá sempre do mesmo modo. A única certeza que ele tem, destarte, é que tal acontecimento se dá sempre como história. Assim, diante do destino do aí-ser, o ser se dá e se recusa ao mesmo tempo.⁷⁶ Conseqüentemente, situar a metafísica no esquecimento da diferença, como aquilo que ficou impensado, permite compreender melhor sua essência. Mas, qual é a essência da metafísica? Sua constituição onto-teo-lógica.

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 155.

⁷⁶ STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Martin Heidegger*, Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1966, p. 45.

2.5 - A Metafísica Enquanto Onto-teo-logia

2.5.1 - A Estrutura Onto-teo-lógica da Metafísica e a Distinção Essência/Existência

Conforme Heidegger, a constituição onto-teo-lógica da metafísica surgiu a partir de sua dualidade estrutural, com os gregos. Em Aristóteles, por exemplo, a metafísica se apresenta como ciência suprema, chamada por ele de Filosofia Primeira – conforme duas linhas de investigação: por um lado, ela trata do ser em geral e de suas propriedades, isto é, ela consiste na investigação dos critérios universais que determinam a essência do ente, ou seja, o ente enquanto ente, ontologia (especialmente no livro IV - gama). Por outro lado, ela trata da realidade que transcende a nossa experiência sensível, isto é, ela é teologia na medida em que busca um ente supremo, supra-sensível, ou seja, aquele ente que, por sua perfeição, é o fundamento de todos os outros entes (especialmente no livro XII - lambda).

Segundo Heidegger, essa dupla orientação da metafísica de Aristóteles, que foi assumida espontaneamente por toda tradição posterior, permite pensar o seu destino na história do pensamento ocidental. Para o filósofo, essa dualidade onto-teo-lógica da metafísica a tornou questionável porque, justamente, deixou impensada a unidade de sua essência. Como vimos, a unidade impensada da metafísica é o ser pensado a partir da diferença ontológica. De fato, na metafísica deixou-se de pensar o ser em sua diferença com o ente, de tal modo que o ser - enquanto princípio de inteligibilidade (desvelamento) do ente enquanto tal - se converteu em forma suprema do ente, sendo, por conseguinte, identificado com Deus. Nesse caso, ela é teologia, enquanto ciência do ente divino (Deus). Por isso, o filósofo pergunta: “(...) *como entra o Deus na Filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal?*”⁷⁷

A metafísica é a ciência do ente enquanto ente, isto é, em seu ser, tanto na definição dos critérios universais que determinam a essência do ente, ou seja, conforme Heidegger, na unidade exploradora do mais geral, quanto na unidade fundante da totalidade, quer dizer, na busca pelo ente supremo. Assim, de acordo com o filósofo, ela é pensada como ontologia e teologia. Por isso, toda a metafísica concebe, basicamente, o ser dos entes, desde o seu fundamento, como fundado pelo ente (primeiro). Isso não quer dizer que ela não reconheça que o ser não é um ente. Todavia, nem bem se dá tal

⁷⁷HEIDEGGER, Martin, “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 84.

reconhecimento, ela já transpõe o ser para o âmbito do ente, ou seja, do ente primeiro, como princípio e fundamento do todo, quer ele seja concebido como ente supremo e divino (*theion*), quer como o sujeito da subjetividade enquanto condição de possibilidade de toda objetividade, quer como o absoluto, no sentido de Hegel, como subjetividade incondicionada.⁷⁸

Em consonância com a perquirição heideggeriana, tal fundamentação do ser no ente supremo, sempre presente na tradição do pensamento ocidental, parte da perspectiva adotada pelo questionar metafísico, isto é, parte do questionamento do ente enquanto ente. Ao perguntar pelo ser do ente, a metafísica visa o ser mesmo, porém, dele se desviando e, portanto, não se aprofundando em sua radicalidade e verdade. Ou seja, esse desvio significa que, ao perguntar pelo ser do ente, a metafísica toca o ser tangencialmente, porém não adentrando em seu âmbito. Aqui, a pergunta pelo ser traz a tona um primado originário do ente. Nesse sentido, a questão toma a direção da causa suprema, do fundamento maximamente ôntico do ente. Ao pensar o ente enquanto ente, a metafísica permanece concernida pelo ser, não obstante pensá-lo a partir do ente e em sua direção. Ela é, portanto, e em sua essência, teologia.

Além disso, esse fundamento do ser somente é pensado em toda sua radicalidade, enquanto primeiro fundamento, isto é, esse fundamento é pensado como causa originária, “(...) *que corresponde à volta fundamentante à ultima ratio, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como causa sui.*”⁷⁹ Aqui, Heidegger, formula uma de suas teses mais polêmicas e, ao mesmo tempo, das mais fundamentais: a noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica é entendida como *causa sui*. Deus entra na filosofia, portanto, como uma exigência lógica do pensamento. Este último exige um fundamento, por isso o põe para o ser que, por sua vez, sustenta os entes em sua presença, isto é, em sua existência.

O ser se mostra como aquilo que se eleva sobre o ente desocultando-o e, ao mesmo tempo, fundando-o em sua unidade mais geral (ontologia). Porém, o ente, sob a forma do maximamente ôntico, funda a seu modo, efetua, ou seja, causa originariamente

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 265.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin, “*A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 88.

o ser como fundado, isto é, como efetuado (teologia). Portanto, o ser enquanto transcendental doa ao ente sua essência (ontologia); contudo, este último enquanto transcendente, a seu modo, funda o ser, causa-o (teologia). Assim, o ente somente pode ter esse poder de fundar o ser à medida que ele é causa suprema, *causa sui*, Deus.

Como se vê, a metafísica não é somente teo-logia. Ela é, simultaneamente, ontologia. Segundo Heidegger, ela é teo-lógica, porque é onto-lógica, e vice-versa. Trata-se de se pensar aqui a metafísica no âmbito da distinção entre essência (o que é) e existência (se é). A essência designa a *quididade*, isto é, aquilo que determina o ente enquanto ente, o ser do ente. A existência designa se o ente existe efetivamente, isto é, o fato de existir, enquanto presença.

Essa distinção aponta para o começo da história do ser enquanto metafísica. Com isso, ela acolhe a distinção no âmbito da verdade sobre o ente em sua totalidade. E esse fato revela seu começo como *Ereignis*, de tal modo que esse acontecimento-apropriação (*Ereignis*), no caso específico da metafísica, consiste numa decisão sobre o ser, que, por assim dizer, faz emergir a distinção entre *o que é* e *o fato de ser*. Tal distinção, por sua vez, está profundamente imbricada na dualidade onto-teo-lógica da metafísica, à medida que a ontologia responde pela essência (o que é) e a teologia responde pela existência (se é). Heidegger exemplifica esse estado de coisas através da metafísica de Nietzsche: nela a ontologia pensa o ente em seu ser (*essentia*) como vontade de poder. Essa ontologia, por sua vez, pensa a existência do ente (*existentia*) teologicamente como o eterno retorno do mesmo. Entretanto, ao conceber a essência do ente no seu todo como vontade de poder, o pensamento metafísico de Nietzsche transforma o ser (essência) no ente primeiro, o fundamento de toda a realidade, e, desse modo, retira a essência do campo da ontologia e a transfere para a teologia. É o que mostra Heidegger:

“A teologia toma a essentia do ente da ontologia. A ontologia transfere, de modo consciente ou não, o ente a respeito de sua existentia, isto é, como o existente, para o primeiro fundamento, que a teologia representa. A essência onto-teológica da metafísica pensa o ente com vistas à essentia e existentia.”⁸⁰

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 266. [Tradução revista]

Consoante Heidegger, isso significa, portanto, que tal distinção não é pensada a partir do ser mesmo, permanecendo essas duas determinações do ser (*essentia* e *existentia*) apenas tangencialmente tocadas pelo pensamento metafísico. Elas não são pensadas cada uma delas por si, nem as duas em sua diferença.⁸¹ São pensadas, ao contrário, em sua mútua-pertença, sem levar em conta a diferença ontológica, que fundamenta tais determinações.

Com efeito, suponhamos que a metafísica fundamente a sua essência e a funde na distinção entre *o que é* e *o fato de ser*. Ela, no entanto, jamais poderá apresentar alguma explicação sobre essa distinção. Antes, precisaria referir-se expressamente ao ser mesmo na sua autêntica relação com o ente. Entretanto, segundo Heidegger, é constitutivo do ser, enquanto acontecimento-apropriação específico, recusar tal referência possibilitando à metafísica sua origem onto-teo-lógica. Assim, a proveniência da distinção entre essência e existência permanece esquecida. Esquecimento do ser significa, portanto, o encobrimento de sua proveniência referida à distinção entre *o que é* (essência) e *o fato de ser* (existência) em favor do ser referido ao ente enquanto ente e, inquestionado *enquanto ser*. “A distinção entre o-que-é e o fato-de-ser não contém apenas uma peça doutrinária do pensamento metafísico. Ela aponta para um acontecimento apropriativo na história do ser.”⁸²

Destarte, a relação entre a distinção metafísica essência/existência e a onto-teologia pode ser esclarecida nos seguintes termos, de acordo com Heidegger: a ontologia se refere à essência (*essentia*), enquanto responde à pergunta: *o que é* (um ente)? Isto é, ela trata do ser em geral e suas propriedades. Já a teologia se refere à existência (*existentia*), enquanto responde a pergunta: *se é*? Trata-se de buscar um ente supremo que, por sua perfeição, é o fundamento da existência de todos os outros entes, ou seja, trata-se da ciência do ente divino (*theion*). Neste sentido, na metafísica tradicional, a ontologia determina o ente enquanto tal, a essência do ente. Mas, tão logo é determinada essa essência, ela já é transposta, consciamente ou não, com vistas à sua existência para o âmbito do ente primeiro como fundamento, que é representado pela teologia. Deus, desse modo, como o maximamente existente, é exigido pela razão metafísica, justamente porque ela põe a pergunta sobre a existência do ente mundano e responde

⁸¹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 266.

⁸² HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 310.

que essa existência depende de um ente primeiro causa de si mesmo e fundamento do ser.

Mas, ainda resta uma pergunta: O que é um acontecimento-apropriativo na história do ser? Na verdade, o que é acontecimento-apropriativo? Trata-se de uma intuição própria da perquirição heideggeriana em que o ser é entendido como doação, ou seja, ele é o dom pelo qual o aí-ser se constitui em sua essência e que lhe permite pensar o ente enquanto ente. Isto significa que o ser se dá (*es gibt*) ao aí-ser, enquanto se lhe oferece constitutivamente. Segundo Ernildo Stein, o aí-ser só pode chegar a ser o que ele é enquanto recebe o dom do ser, como abertura para a verdade. Essa doação originária, que faz com que ele (o ser) doe ao homem sua essência, é propriamente *Ereignis*, o acontecimento-apropriativo.⁸³

O ser, por conseguinte, se comunica, se oferece e se desvela à essência do aí-ser. Por sua vez, o aí-ser é ligado e apropriado por esse dom e por esse desvelamento do ser. Neste sentido, a palavra *Ereignis* significa, para Heidegger, que a correlação entre ser e aí-ser não é uma estrutura fixa e estática, mas um acontecimento, tanto o desencobrimento quanto o encobrimento do ser, seu mostrar-se no fundo do desvelamento e sua ocultação, assim como sua chegada ao homem e sua apropriação.

Heidegger, portanto, concebe o ser como acontecimento-apropriação e essa apropriação como destino (*Geschick*), enquanto acontecimento fundamental que está na base de toda história e que define os limites de suas possibilidades. Deste modo, o ser é um fenômeno histórico e tal historicidade é sua temporalidade por excelência. Nela, o pensamento heideggeriano emerge plenamente por fim, após ter tocado, mas em outro sentido, na questão da temporalidade do existente em *Sein und Zeit*. Nessa obra, a temporalidade é concebida a partir da análise do ser do aí-ser, isto é, a partir de uma analítica que desvela uma temporalidade existencial própria da sua relação com o ser. De fato, segundo Heidegger, temporalidade temporaliza-se como “*porvir atualizante do vigor do ter-sido*.”⁸⁴ Contrariamente àquilo que acontece no tempo natural, a temporalidade do acontecer fala em um tempo que é “por-vir” sem ser futuro, que é

⁸³ STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Martin Heidegger*, Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1966, p. 44-45.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 410-411.

vigência sem ser passado, que se faz presença para uma atualidade.⁸⁵ Aqui, manifesta-se claramente, a diferença em relação à temporalidade concebida a partir do acontecimento-apropriação (*Ereignis*). Portanto, à pergunta: O que é um acontecimento apropriativo na história do ser? Respondemos: trata-se da história do ser em que este último, ao se desvelar e se oferecer ao aí-ser, já se oculta provocando seu esquecimento enquanto destino do próprio aí-ser.

2.5.2 - O Deus da Metafísica como Causa Sui

Enfim, após termos percorrido caminho tão longo, parece que chegamos, finalmente, ao ponto em que precisamos reiterar o que já foi dito até então de maneira mais enfática. Depois de todas as explicações precedentes, é preciso agora retomar o que foi dito, porém, com fôlego novo. Isto significa penetrar no núcleo mais íntimo de nossa investigação e, ao mesmo tempo, penetrar naquilo que para a filosofia heideggeriana, tornou toda a história da metafísica ocidental questionável. Mas o quê, propriamente, tornou a metafísica em si questionável? Já o dissemos: sua constituição onto-teo-lógica. Mas o quê, nessa estrutura dual da metafísica é, propriamente, o problema para Heidegger? Também já o dissemos acima: a sua idéia de Deus. E em quê consiste essa idéia? Por que tal noção é problemática e, por isso, torna a metafísica digna de ser questionada em seu ser? O que é esse Deus para Heidegger?

Essas questões foram suficientemente respondidas por nós em nosso itinerário investigatório. Entretanto, é preciso voltar uma vez mais para as nossas análises anteriores e olhar mais de perto a crítica heideggeriana. O filósofo afirma peremptoriamente que o conceito metafísico de Deus por excelência é *causa sui*. Ou seja, Deus na metafísica tradicional é entendido como: *próte arché, causa prima, ultima ratio*. Por isso, de alguma maneira, conforme o pensar heideggeriano, Deus, dentro do âmbito metafísico, ficou enclausurado pela razão humana. Ele foi sempre concebido pela filosofia no horizonte do pensamento objetivante. Heidegger se refere a tal enclausuramento com as seguintes palavras:

“No limite, pode-se dizer: Deus existe somente à medida que o princípio de razão é válido. Voltamos logo atrás para perguntar: Em qual medida o princípio de razão é, pois válido? Se o princípio de razão é o princípio mais poderoso, em seu poder reside então uma espécie de eficiência.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 20-21.

*De fato, Leibniz fala, no mencionado ensaio (nº 2), que aos primeiros princípios compete um efeito, um efficere. Todo efeito exige contudo (segundo o princípio de razão) uma causa. Ora, a causa primeira é Deus. Assim o princípio de razão é válido porque Deus existe. Mas Deus somente existe porque o princípio de razão suficiente é válido.” A curva se fecha e ‘o pensamento transforma-se num círculo’”.*⁸⁶

Fica claro, portanto, que a expressão “*causa sui*”, aplicada pelo filósofo alemão a Deus, não significa propriamente que Deus é causa eficiente de si mesmo, mas que ele é exigido e posto pela razão humana como a última explicação, a razão suficiente de tudo e, nesse sentido, também de si mesmo. Ele não é senão a fundamentação e explicação do todo. Dessa forma:

*“O objeto originário do pensamento se nos apresenta como a coisa primeira, a causa prima que corresponde a esta fundação na razão que é o recurso à ultima ratio, à última prestação de contas. O ser e o ente, no sentido do fundamento, somente pode ser concebido – se se quiser ir ao fundamento – como causa sui. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. É preciso que a metafísica pense além e vise Deus porque o objeto do pensamento é o ser e este último se mostra de múltiplas maneiras.”*⁸⁷

De fato, Ernildo Stein comenta que com o esquecimento do ser o pensamento lógico-racional assume lugar de destaque, pensando o ente e representando-o de maneira objetivante. Com a subjetividade dos sujeitos irrompe a objetividade dos objetos. Portanto, a metafísica é re-presentação de objetos. Essa subjetividade tem seu início, segundo Heidegger, com Platão, crescendo com Descartes e alcançando seu mais alto grau com Nietzsche, com as ciências modernas e com a técnica.⁸⁸

Assim, Deus surge nesse contexto, sob a aparência de um ente que é re-presentado pelo pensamento lógico-formal e, ademais, abrigado nas provas lógicas de Sua existência. Ele é, portanto, *causa sui*, exigido pela razão para explicar a diferença ontológica e para fundar o ser dos entes. “*Assim soa o nome adequado para Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da causa*

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, p. 13. [Tradução revista]

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin, “*A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 99.

⁸⁸ STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Martin Heidegger*, Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1966, p. 46.

sui, *não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode diante deste Deus, tocar música e dançar.*⁸⁹

A noção de Deus própria da metafísica tradicional é, segundo Heidegger, o Deus refém da razão humana, enquanto causa de Si mesmo. Esse é seu veredicto e, concomitantemente, sua crítica mais profunda à metafísica. É por causa da idéia metafísica de Deus, que Heidegger, se arroga o direito de rejeitá-la enquanto tal. Mesmo entendido analogamente, como em Aristóteles e Tomás de Aquino, Ele é rejeitado de maneira cabal, pois, como vimos, por causa do método fenomenológico, o pensamento heideggeriano não pode aceitar a analogia. Para o filósofo é preciso experimentar, de alguma forma, aquilo que se pensa e, além disso, é preciso ir às coisas mesmas, deixando e fazendo ver aquilo que se mostra em si mesmo.

Portanto, a razão pela qual Heidegger considera a metafísica onto-teo-lógica é sua fundamentação do ente enquanto ente, isto é, do ser do ente, em um princípio último e absoluto, o qual a metafísica cristã, por exemplo, identificou com o Deus criador. Esse Deus é causa exemplar da essência dos entes criados (*eidos, idea*) e causa eficiente da existência dos mesmos – problema que não se coloca para a filosofia grega.

Todavia, permanece a pergunta: Será que todo pensamento filosófico do ocidente concebeu Deus de maneira onto-teo-lógica? Não é nosso intuito aqui, responder a tal questão, já que a resposta, além de ser complexa, demandaria um trabalho de grande envergadura. Por isso, nós apenas indicaremos em que direção tal questionamento pode nos levar, sem, contudo, nos aprofundarmos no tema.

Como vimos em sua crítica ao pensamento metafísico, Heidegger diz: “*O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como causa sui. Com isto, designamos o conceito metafísico de Deus.*”⁹⁰ E, mais adiante: “*Esta é a causa como causa sui. Assim soa o nome adequado para Deus na filosofia.*”⁹¹ Contudo,

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin, “*A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 88.

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin, “*A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 88.

⁹¹ HEIDEGGER, Martin, “*A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 99.

na *Suma Contra os Gentios*, por exemplo, Tomás de Aquino afirma em seu argumento contra o fato de que há composição em Deus:

*“Além disso, toda composição necessita de um compositor. Ora, se há composição, há também pluralidade e as coisas que constituem pluralidade não formariam unidade, a não ser que um compositor as unisse. Com efeito, se Deus fosse composto, haveria um compositor para esta composição, porque ele mesmo não poderia ser o compositor de sua própria composição, até porque nenhuma coisa é causa de si mesma. Mas se o fosse, seria anterior a si mesma, o que é impossível, porque o compositor é a causa eficiente da composição. Assim, não seria causa primeira (...)”*⁹²

Em outras palavras, Tomás de Aquino afirma categoricamente que se Deus fosse *causa sui*, ele seria anterior a si mesmo, o que é impossível. Isto significa que o filósofo nega de maneira decisiva que Deus seja causa de Si mesmo. Tal concepção, aliás, não é original do Aquinate, ela remonta a Aristóteles, do qual o filósofo escolástico é devedor. Além disso, entre os gregos, como já dissemos, o problema da causa eficiente em Deus não se coloca propriamente, porque a idéia de criação não era admitida naquele contexto. Portanto, a hipótese da autocausalidade é rejeitada como contraditória, tanto entre os gregos quanto entre os medievais. Deus, neste caso, é incausado, porque não pode ser causa eficiente de si mesmo.

Com efeito, na perspectiva cartesiana, a idéia de Deus como *causa-sui* está atrelada ao fato de que a razão humana pode ter um conhecimento positivo da essência de Deus. Tal conhecimento ninguém havia reivindicado com tal clareza até então. Portanto, de acordo com o filósofo, ter uma idéia clara e distinta de Deus consiste precisamente em entender clara e distintamente que Ele é de tal maneira que não é possível compreendê-lo. A incompreensibilidade de Deus não está em contradição com a clareza e distinção da idéia. Por isso, conforme Emanuela Scribano nos mostra, na segunda prova *a posteriori* contida nas *Meditações Metafísicas*,⁹³ Descartes pode dizer que a causa última, não sendo causada por outro, será causada por si mesma e que, tendo dado a si mesma o ser, ter-se-á dado também todas as perfeições de que tem idéia. A autocausalidade, portanto, justifica a passagem, na causa primeira, do ser por si ao ter

⁹² AQUINO, Tomás, *Suma Contra os Gentios*, trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers, Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990, p. 49-50.

⁹³ DESCARTES, René, *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, trad. Fausto Castilho, Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p. 91 à 103.

todas as perfeições. Para Tomás de Aquino e para os gregos, de uma maneira geral, existe uma causa primeira incausada, que é Deus. Descartes transforma essa conclusão tomista em: existe uma causa primeira, que é *causa sui*, e que é Deus.⁹⁴

No entanto, como chama atenção Emanuela Scribano, persiste em Descartes uma ambigüidade que não iremos abordar, pois não é o objetivo de nossa pesquisa. Nós somente acenaremos para ela dizendo que, segundo Descartes, a noção de *causa sui* só deixa de ser contraditória se não a interpretarmos como causa eficiente, em sentido literal, da própria existência. Portanto, a causalidade que Deus exerce diante da própria existência é uma causalidade formal.⁹⁵ A ambigüidade aparece aqui, à medida que Descartes não torna suficientemente claro em que consiste essa autocausalidade de Deus, porquanto parece que ele confunde causa eficiente com causa formal. Porém, como já dissemos, não entraremos nas nuances dessa questão.

Todavia, para a nossa proposta aqui, o importante é reter que a autocausalidade de Deus entra no pensamento ocidental a partir da modernidade, com Descartes. Portanto, por que Heidegger atribui o predicado de *causa-sui* à idéia de Deus na história da metafísica sem mais? Porque o sentido de *causa sui* não é tanto o da autocausalidade tal qual nós explicamos acima, que Deus seja causa eficiente de si mesmo, mas que Deus é exigido e posto pela razão humana como a última explicação, isto é, como razão suficiente de tudo e também de Si mesmo.

Porém, segundo a própria investigação heideggeriana, existe uma figura histórica do esquecimento do ser que o próprio filósofo destaca como sendo a figura histórica do *princípio de razão suficiente*. Aquele segundo o qual o “re-presentar” constitui a realidade do real, isto é, no modo em que o “re-presentar” opera sobre a base de uma determinação do ente que é a “unidade” (Mônada). Isto significa: *princípio de razão suficiente* é aquele segundo o qual a realidade do real é constituída pela representação (espécie de *tertium quid*), à medida que esta opera sobre a base de um princípio metafísico fundamental do real, que é a Mônada. Ela é a unidade, aquilo que permanece como sujeito das mudanças acidentais. As Mônadas são substâncias simples

⁹⁴ SCRIBANO, Emanuela, *Guia para Leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*, trad. Silvana Cobucci Leite, São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 96-97.

⁹⁵ SCRIBANO, Emanuela, *Guia para Leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*, trad. Silvana Cobucci Leite, São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 97.

que constituem o fundamento da realidade. Por isso, todas elas são o espelho do real, ou seja, contém a realidade inteira. Deste modo, segundo Phillipe Capelle, a Mônada enquanto plenitude da essência repousa sobre uma interdependência, dissimulada enquanto tal, entre o “re-presentar” e a realidade. Assim, ainda de acordo com o comentador, seguindo a senda aberta por Descartes, em que há uma diluição da verdade na certeza subjetiva, o ente torna-se, em Leibniz, “espécie subjetiva”, ou seja, aspira a representar. Nessa aspiração a representar abre-se caminho ao ateísmo, à medida que o *subjectum* torna-se em si mesmo o princípio de re-flexão do real e, simultaneamente, de sua própria determinação. Aqui um *principium reddendae rationis*, que seja transcendente, como seria Deus, perde inteiramente o sentido, ou seja, não tem mais razão de ser. Assim, Deus se apresenta agora como o correspondente exato da razão desdobrada, *princípio de razão suficiente*.⁹⁶

Segundo Heidegger, o *princípio de razão suficiente* foi formulado pela primeira vez por Leibniz no século XVII. “*A filosofia, contudo, domina e transforma-se no Ocidente, já desde o sexto século antes de Cristo. Depois disso passaram dois mil e trezentos anos, até que o pensamento europeu-ocidental tivesse desejado encontrar e pôr de pé o simples princípio de razão.*”⁹⁷ Fica claro, portanto, que se por um lado, a perquirição heideggeriana parece interpretar de maneira unívoca e totalizante o *princípio de razão suficiente* como *causa sui* ao longo de toda história da filosofia. Por outro lado, ele parece reconhecer que somente na seqüência da diluição cartesiana da verdade na certeza subjetiva (a partir da virada antropocêntrica moderna) é que podemos entender Deus enquanto *causa sui* como razão suficiente de tudo, como razão desdobrada em que Ele surge sob a aparência de um fundamento inconcusso do real.

Neste ponto, é importante reconhecermos que as considerações feitas no parágrafo acima seriam importantes se e somente se fosse o caso de tentarmos mostrar que a acusação de onto-teo-logia não se aplica a todo o pensamento ocidental. Como não é o caso, resta uma dúvida: Se o próprio Heidegger reconhece que só depois de Descartes se pode entender Deus como *causa sui*, como ele pode afirmar que toda a tradição teve essa concepção de Deus? Será que ele não percebeu a própria contradição? Ou ele quer dizer outra coisa?

⁹⁶ CAPELLE, Phillipe, *Philosophie et Theologie dans la Pensée de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, p. 62.

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, p. 13. [Tradução revista]

Ao que tudo indica, neste ponto, não parece haver contradição em Heidegger e, precisamente, ele quer dizer que o *princípio de razão suficiente* sempre esteve presente no pensamento metafísico de maneira implícita desde o seu começo com Platão e Aristóteles. Ou seja, a metafísica sempre usou o *princípio de razão*, embora não tenha chegado a tematizá-lo como ocorreu na filosofia moderna, principalmente, após Leibniz. Isto quer dizer que na colocação da questão sobre o sentido de ser, a metafísica incorpora, talvez de maneira inconsciente, o *princípio de razão suficiente*.

Não obstante, em conformidade com a pesquisa heideggeriana, o *princípio de razão suficiente* aponta para duas direções diferentes, ou, ressoa em *duas diferentes* tonalidades. Nele se diz *nihil est sine ratione*. Nada é sem razão. Todavia podemos dizer: NIHIL *est* SINE *ratione*. Nada é sem razão, colocando o acento em nada (*nihil*) e em sem (*sine*). Então teremos na forma afirmativa: *tudo tem* uma razão. Ou, podemos dizer: nihil EST sine RATIONE. Nada é sem razão, colocando o acento em é (*est*) e em razão (*ratione*). Então teremos na forma afirmativa: cada ente (*como ente*) tem uma razão.⁹⁸ Leibniz privilegiou o primeiro caminho e, por isso, promoveu a idéia de que o ser é fundado na razão. Desta forma, sua metafísica caiu sob o influxo da onto-teo-logia, pois tal fundamento posto na razão é o Deus concebido ontologicamente, enquanto ente supremo, no qual todo ente e o ser mesmo tem sua causa. Conforme interpretação de Phillipe Capelle, Heidegger dá a entender que se Leibniz tivesse escolhido o segundo caminho teria escapado à onto-teo-logia.⁹⁹ Portanto, nós perguntamos: não será esse segundo caminho que a ontologia antiga tomou em sua perquirição, sobretudo, em Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino? Em outros termos: Será que neles o ente torna-se “espécie subjetiva? Aspira a representar? Para iluminar nosso percurso até aqui, voltemos a citar a passagem de *Der Satz vom Grund*:

“No limite, pode-se dizer: Deus existe somente à medida que o princípio de razão é válido. Voltamos logo atrás para perguntar: Em qual medida o princípio de razão é, pois válido? Se o princípio de razão é o princípio mais poderoso, em seu poder reside então uma espécie de eficiência. De fato, Leibniz fala, no mencionado ensaio (nº 2), que aos primeiros princípios compete um efeito, um *efficere*. Todo efeito exige contudo (segundo o princípio de razão) uma causa. Ora, a causa primeira é Deus. Assim o

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, p. 66.

⁹⁹ CAPELLE, Phillipe, *Philosophie et Theologie dans la Pensée de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, p. 63.

*princípio de razão é válido porque Deus existe. Mas Deus somente existe porque o princípio de razão suficiente é válido.” A curva se fecha e ‘o pensamento transforma-se num círculo’”.*¹⁰⁰

Parece, como nota Capelle, que nesse contexto fica claro que Deus não advém mais no regime, por exemplo, da revelação bíblica; ele é a razão da razão, a *summa ratio* que presta contas à calculabilidade universal.¹⁰¹ Mas, em Tomás de Aquino, por exemplo, a incompreensibilidade de Deus é plenamente afirmada à medida que ele exclui a autocausalidade e à medida que O compreende para além de qualquer fundamento posto pela razão humana. Enquanto fundamento, Deus não é um ente como os demais e não pode ser abarcado pela razão, é um fundo sem fundo. Além disso, Tomás de Aquino conhece e aceita, embora não o explore explicitamente nas provas da existência de Deus, a linha agostiniana de acesso a Ele expressa na célebre fórmula: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!”¹⁰² Ou seja, a presença de Deus é experienciada no mais íntimo de nossa alma de tal modo que essa presença é mais evidente do que a própria alma a si mesma. Não obstante, Deus seguramente não se mostra explicitamente ao espírito. Não se pode ter, na perspectiva cristã autêntica, uma experiência direta de Deus. Entretanto, podemos experimentá-lo implicitamente ou apenas a ilimitação de nosso desejo que aponta para um fim ou meta infinita. A posição dominante no pensamento cristão, embora pouco tematizada, é a de que Deus só pode ser conhecido porque, de alguma maneira, ele se mostra. Não é a razão que alcança Deus, mas Ele vem ao encontro da razão humana enquanto tal.

Com tudo isso que foi dito até aqui, permanecem as perguntas: A concepção onto-teo-lógica de Deus é inaceitável? Todo o pensamento filosófico ocidental concebeu Deus de maneira onto-teo-lógica? Em nosso trabalho tais questões permanecem abertas, porém com a discussão acima proposta, procuramos abrir a perspectiva para uma possível resposta a esses questionamentos e, mais importante que isso, com tal cotejo, procuramos trazer mais luz à crítica heideggeriana da noção de Deus própria da metafísica tradicional.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, p. 13. [Tradução revista]

¹⁰¹ CAPELLE, Phillipe, *Philosophie et Theologie dans la Pensée de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, p. 63.

¹⁰² AGOSTINHO, *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J., São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, livro III 6, p. 88.

CAPÍTULO III

NILISMO: A “MORTE DE DEUS” COMO DESTINO HISTÓRICO DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Neste capítulo discutiremos as consequências da crítica heideggeriana à noção de Deus própria da metafísica tradicional. Vimos no capítulo anterior que Heidegger compreende a metafísica como onto-teo-lógica, na medida em que ela funda o ser no ente supremo, maximamente ôntico, que por sua perfeição, é razão suficiente de tudo, inclusive do ser. Esse ente é identificado na perquirição heideggeriana com o Deus da metafísica. Portanto, trata-se de um ente especialíssimo, razão de ser de toda a realidade, exigido e posto pela razão humana como última explicação, razão suficiente de tudo e, nesse sentido, também de Si mesmo. Ele não é senão a fundamentação e explicação do todo. Assim, a noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica é designada como *causa sui*.

Destarte, a metafísica é teologia e o ser nela não é visualizado enquanto ser. Em verdade, por se expressar dessa forma ao longo da história do pensamento ocidental, ela confunde ser e ente, deixando o primeiro cair no mais profundo esquecimento. Trata-se, portanto, da questão *de jure*: por causa da crítica da idéia metafísica de Deus, Heidegger não aceita a metafísica enquanto tal, por conseguinte, a divindade pensada metafisicamente.

Então, se no capítulo anterior tratamos da questão *de jure*, agora é hora de tratarmos da questão *de facto*, isto é, como, em consequência do esquecimento do ser, apontado na crítica de Heidegger à metafísica tradicional, aconteceu historicamente, de acordo com o filósofo, o fenômeno do niilismo, o qual se traduz exemplarmente na sentença nietzschiana “Deus está morto!”. Portanto, trata-se de conceber o esquecimento do ser como condição de possibilidade do fenômeno do niilismo, enquanto realidade histórica. Deste modo, tentaremos investigar tal fenômeno a partir da análise de como “Deus morre” no pensamento ocidental. Dentro dessa perspectiva, nossa pesquisa caminhará no sentido de averiguar como o niilismo representa o essencial não-pensar sobre o ser. Igualmente, caminharemos no sentido de investigar a questão da “morte de Deus” como a expressão que sintetiza este evento (o niilismo)

constitutivo da história da metafísica. E por fim, é importante ressaltar aqui, que tal empreendimento se dará à luz da interpretação heideggeriana de Nietzsche. Portanto, em nenhum momento deste estudo pretendemos fazer uma análise comparativa do pensamento desses dois filósofos alemães. Mas, tão-somente, discutir, tendo como base os cursos ministrados por Heidegger sobre Nietzsche, as consequências da crítica à noção tradicional de Deus feita pelo filósofo de Messkirch.

3.1 – O Niilismo como Destino da Metafísica

Para tratar desse assunto, Heidegger entra em diálogo com Nietzsche, cujo pensamento tem uma importância histórica fundamental, uma vez que sua filosofia, conforme perspectiva heideggeriana, consiste no “acabamento” da história da metafísica tradicional.

É preciso ainda destacar, que esse diálogo com Nietzsche teve uma duração impressionante sob a forma de cursos ministrados entre 1936 e 1940 (início da segunda guerra mundial), dando lugar ainda a um círculo restrito de estudos em 1943, ano em que a guerra atinge seu auge. De acordo com Bernard Sichère, nesse ano, tais estudos se deram em um ambiente particularmente trágico, o qual conferiu uma tonalidade de fundo muito peculiar às primeiras palavras do texto:¹⁰³ *“A explicação subsequente se propõe a indicar o lugar a partir do qual a questão concernente à essência do niilismo poderia talvez um dia ser colocada.”*¹⁰⁴ Portanto, para Heidegger, a questão do niilismo é a questão urgente não idealmente, mas efetivamente enquanto questão que está longe de ser esclarecida.

Por isso, o que é importante para a perquirição heideggeriana é responder a pergunta sobre se e como a essência do niilismo se torna patente no núcleo mais íntimo da experiência nietzschiana do niilismo e de sua tentativa de superá-lo. Trata-se de saber se no conceito metafísico de niilismo a sua essência pode ser, de alguma maneira, experimentada ou se é preciso procurar outro caminho para que se possa experimentá-la em sua verdade.¹⁰⁵

Deste modo, em nosso primeiro passo pretendemos mostrar o que Heidegger aceita de Nietzsche. Como leitor deste último, nosso filósofo o segue na constatação de que o niilismo vige como destino histórico da metafísica tradicional. De fato, na interpretação heideggeriana da perquirição nietzschiana o niilismo é experimentado

¹⁰³ SICHÈRE, Bernard, *Seul Un Dieu Peut Encore Nous Sauver*, Paris: Desclée de Brouwer, 2002, p. 22.

¹⁰⁴ *“Die folgende Erläuterung versucht, dorthin zu weisen, von wo aus vielleicht eines Tages die Frage nach dem Wesen des Nihilismus gestellt werden kann.”* HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 209.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 256.

como a história da desvalorização dos valores supremos e sua superação é pensada como transvalorização de todos os valores a partir do princípio de instauração de valores (vontade de poder). Daí decorre que, segundo Heidegger, Nietzsche pensa o ser do ente, porém compreendendo o niilismo mediatamente como uma história, na qual algo acontece com o ente enquanto ente. Da mesma forma, para o pensamento heideggeriano o niilismo também é compreendido como uma história na qual algo se dá com o ente enquanto tal. Portanto, tanto em um como no outro, niilismo designa à sua maneira o ser do ente,¹⁰⁶ e, ademais, trata-se de um movimento historial, e não a opinião desta ou daquela pessoa.

Outra tese que Heidegger aceita de Nietzsche é a constatação de que a distinção metafísica entre sensível e supra-sensível se mostrou historicamente sem sentido. E tal constatação, por sua vez, se exprime exemplarmente na sentença nietzschiana “Deus está morto!”. Essa sentença é tanto um vaticínio quanto um diagnóstico do nosso tempo. Porém, para a interpretação heideggeriana, ela não deve ser entendida aqui como uma declaração individual de um ateu, como afirmação vulgar de que “Deus não existe”. Ao contrário, ela exprime o gesto filosófico pelo qual Nietzsche se distingue da metafísica precedente que postula um fim último, supra-sensível, que é fundamento de toda realidade:¹⁰⁷

“Poder-se-ia crer que a palavra “Deus está morto” enuncia uma opinião do ateu Nietzsche, que se trata, por conseguinte, de uma tomada de posição pessoal, portanto parcial e facilmente refutável com a alegação de que muitas pessoas, por toda parte vão sempre à igreja e suportam suas provas com uma confiança cristã em Deus.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 257.

¹⁰⁷ SICHÈRE, Bernard, *Seul Un Dieu Peut Encore Nous Sauver*, Paris: Desclée de Brouwer, 2002, p. 27.

¹⁰⁸ “Man könnte vermuten, das Wort ‘Gott ist tot’ spreche eine Meinung des Atheisten Nietzsche aus und sei daher nur eine persönliche Stellungnahme und deshalb einseitig und darum auch durch den Hinweis leicht widerlegbar, dass heute allenthalben viele Menschen die Gotteshäuser aufsuchen und aus einem christlich bestimmten Gottvertrauen die Drangsale bestehen.” HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 213.

E Heidegger acrescenta: *“É preciso ao contrário perguntar se Nietzsche não pronuncia antes a palavra que, tacitamente, é dita desde sempre na história ocidental determinada pela metafísica.”*¹⁰⁹

A sentença “Deus está morto!” se refere ao Deus cristão. No entanto, não no sentido religioso dogmático, mas como realidade supra-sensível. Deus é o nome para a dimensão das idéias e dos ideais. Essa dimensão supra-sensível é considerada desde Platão como a verdadeira realidade, o real propriamente dito. De acordo com a interpretação heideggeriana de Nietzsche, tal dimensão corresponde ao mundo metafísico.

Em decorrência disso, a sentença “Deus está morto!” é interpretada pelo pensamento heideggeriano como a ausência de Deus enquanto princípio atuante e elemento decisivo na história do pensamento ocidental. Portanto, com a “morte de Deus”, também a metafísica, entendida como onto-teo-lógica, findou-se. Por isso, o âmbito para a essência e o acontecimento do niilismo é a metafísica mesma, entendida como estrutura fundamental da totalidade do ente, que se distingue em sensível e supra-sensível, sendo aquele determinado por este. Ela é o âmbito histórico em que se converte em destino o fato de que a realidade transempírica, as idéias, Deus, a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a cultura e a civilização perdem seu sentido e se nadificam. Portanto, o sentido metafísico da sentença de Nietzsche “Deus está morto!” designa o fato de que o fundamento supra-sensível do mundo deixou de ser real, na medida em que é pensado como realidade eficaz de todo o real.

Além disso, consoante a interpretação de Heidegger da sentença nietzschiana, a “morte de Deus” significa, também, a aniquilação pelo homem do mundo supra-sensível enquanto tal, à medida que esse Deus foi enclausurado por este último (o homem) dentro da razão, a tal ponto que Ele se apresenta agora como o correspondente exato da razão desdobrada, ou seja, de acordo com Mac Dowell, na tentativa de apreender através da razão o fundamento absoluto do real, identificado com Deus, a metafísica

¹⁰⁹ “Zu fragen bleibt, ob Nietzsche hier nicht eher das Wort ausspricht, das innerhalb der metaphysisch bestimmten Geschichte des Abendlandes immer schon unausgesprochen gesagt wird.” HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 213.

acabou por colocar a razão acima de Deus, causando, dessa maneira, Sua morte no pensamento por ela plasmado.¹¹⁰

¹¹⁰ Cf. MAC DOWELL, João A. A. A., *As Experiências da Ordem do Sagrado na Perspectiva Heideggeriana*, In: Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse - São Paulo, n. 15-16, 2011, p.17.

3.2 – O Pensamento do Valor como o Último Enredamento na Metafísica Tradicional

Em nosso segundo passo, procuraremos discutir o que Heidegger não aceita de Nietzsche, ou seja, como, na interpretação heideggeriana, o filósofo da vontade de poder interpreta e soluciona a questão do niilismo.

Consoante Heidegger, através do pensamento valorativo proveniente da vontade de poder, a metafísica de Nietzsche pensa o ser como ser do ente, de tal maneira que impede este filósofo de pensar o ser enquanto ser. Portanto, é justamente porque está preso às malhas do niilismo em si mesmo que o pensamento de Nietzsche encontra seu acabamento naquilo que ele é.¹¹¹ Mais ainda, seu pensamento fica preso ao esquema tradicional do pensamento ocidental, porque nessa fundação do ser na vontade de poder, ele permanece dentro da perspectiva adotada pelo questionar metafísico, ou seja, permanece preso ao questionamento do ente enquanto ente. Porém, como vimos no capítulo anterior, tal perspectiva concerne à dualidade estrutural própria da metafísica enquanto onto-teo-logia.

Porém, antes de continuarmos, permanece a dúvida; nós falamos no parágrafo anterior de dois conceitos fundamentais dentro da metafísica de Nietzsche: “pensamento valorativo” e “vontade de poder”. Mas, o que significam tais conceitos? Para Heidegger, o pensamento valorativo é um erro. Conforme análise de Sichère, dizer que o ser se tornou um valor é dizer indiferentemente tanto que ele vale para o querer (para a vontade), quanto que ele não vale nada para esse mesmo querer. De fato, compreender o ser como valor equivale a dizer que ele devém como nós no interior do mundo, no sentido de uma propriedade ôntica atribuída em graus diversos aos entes. Uma vez feita tal identificação entre ser e valor, não há nada mais a dizer a respeito daquele (o ser): ele é completamente abandonado nesse contexto. A novidade dessa intuição de Heidegger consiste, precisamente, em compreender que o grande acontecimento da história ocidental é aquele segundo o qual, na realidade, o ser foi rebaixado ao nível de valor, aquele em que o ser mesmo não é acolhido no e pelo pensamento.¹¹²

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 257.

¹¹² SICHÈRE, Bernard, *Seul Un Dieu Peut Encore Nous Sauver*, Paris: Desclée de Brouwer, 2002, p. 45.

*“Por meio do pensamento valorativo oriundo da vontade de poder, ela (a metafísica) se obriga, é verdade, a reconhecer o ente enquanto tal, mas, por isso mesmo, se amarra com a corda da interpretação do ser como valor à impossibilidade de sequer vislumbrar de maneira questionadora o ser enquanto ser.”*¹¹³

Desta forma, o pensamento valorativo é o “assassinato radical”, o “homicídio” do ser mesmo. E esse “assassinato” é obra dessa história que acontece na metafísica e como metafísica. Isto significa que com o pensamento do valor o esquecimento do ser alcança toda sua radicalidade, à medida que dentro dessa perspectiva seu pensamento é abandonado. Podemos dizer, então, que nesse contexto há uma renúncia à questão do sentido de ser. Ele é deixado de lado, é desprezado “enquanto ser”. Conforme Heidegger, para Nietzsche, a tarefa primordial da filosofia não é mais definir de modo imparcial o ser do ente enquanto tal, a verdade em sua determinação trans ou a-histórica, como pretendia a metafísica anterior. Ele compreende que tal questão já não é sequer formulada pelo pensamento nietzschiano de modo crítico, e que a própria tarefa de determinação da verdade é, em Nietzsche, articulada com uma configuração possível da vontade de poder.¹¹⁴ Portanto, como nota Safranski, no pensamento valorativo, o ser é rebaixado a uma condição determinada pela vontade de poder, anulando, assim, o próprio caminho para uma experiência do ser.¹¹⁵

Já a vontade de poder, segundo Heidegger interpretando Nietzsche, designa uma aspiração à possibilidade do exercício da força, uma aspiração à posse de poder. *“Ela é a ‘essência mais íntima do ser’.”*¹¹⁶ Isto significa que ela é o princípio fundamental do ente enquanto tal e sua essência não pode ser pensada senão metafisicamente. Além disso, a vontade de poder se mostra como o caráter fundamental da vida. Esta última, por sua vez, é compreendida em sua essência como um querer crescer, um desenvolvimento perpétuo. Ela também é compreendida como instituidora de valores. Por isso, à medida que a vida é o que cresce e quer crescer, e é em sua

¹¹³ *“Durch das Wertdenken aus dem Willen zur Macht hält sie sich zwar daran, das Seiende als solches anzuerkennen, aber zugleich fesselt sie sich mit dem Strick der Deutung des Seins als Wert in die Unmöglichkeit, das Sein als das Sein, auch nur in den fragenden Blick zu bekommen.”* HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 340.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, Apresentação p. VII.

¹¹⁵ SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger et Son Temps*, Paris: Bernard Grasset, 1996, p. 321.

¹¹⁶ *“Er ist ‘das innerste Wesen des Seins.’”* HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 264.

constituição mais própria instituição de valores que lhe permite se afirmar como vida, ou seja, como princípio de configuração do mundo ôntico; ela é, então, a mesma coisa que vontade de poder. Portanto, para Heidegger, “vontade de poder, “vida” e “ser do ente”, em sentido amplo, significam, no pensamento de Nietzsche, o mesmo.

Outra característica importante da vontade de poder é que o poder não é uma meta extrínseca a ser atingida pela vontade. Neste sentido, ela não aspira ao poder, mas ao contrário, ela já é e só pode ser na dimensão essencial do poder. Por isso, Heidegger diz: *“Não obstante, a vontade não é simplesmente poder e o poder não é simplesmente vontade. Vale, ao contrário, o seguinte: a essência do poder é vontade de poder e a essência da vontade é vontade de poder.”*¹¹⁷ Isso não quer dizer que vontade e poder sejam idênticos, mas que a junção de palavras na expressão “vontade de poder” indica a união inseparável de uma essência articulada e única: a essência do poder.¹¹⁸ Por sua vez, Heidegger entende o poder em Nietzsche como comando, no sentido de ser senhor de si ao dispor dos recursos, dos meios e modos para exercer um efeito por meio de uma ação.¹¹⁹ O poder como comando é poder, na medida em que permanece sendo elevação de poder, querer crescer, “poder comandar” uma força. Trata-se de querer intensificar o poder da vida. Portanto, a vontade de poder designa aquilo que é o ente enquanto ente, o que ele é em sua essência. Ela é o princípio operativo em todas as configurações possíveis de realidade e, concomitantemente, se imiscui no próprio modo de ser do real.

Assim, uma vez esclarecido como a perquirição heideggeriana compreende esses conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana, podemos retomar nossa discussão acerca do que Heidegger não aceita do pensamento de Nietzsche.

Prosseguindo; no termo niilismo o nada desdobra a sua essência, de tal modo que no fundo nada se dá com o ser, ou seja, o ser é excluído. Com efeito, é preciso compreender o que tal termo significa, para somente a partir daí, poder se pensar uma história na qual foi adotada pela metafísica a perspectiva do questionamento do ente enquanto ente. É dessa maneira que a perquirição heideggeriana pensa o niilismo e,

¹¹⁷ *“Gleichwohl ist der Wille nicht einfach Macht, und die Macht ist nicht einfach Wille. Statt dessen gilt dies: Das Wesen der Macht ist Wille zur Macht, und das Wesen des Willens ist Wille zur Macht.”* HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 265.

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 202.

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 201.

concomitantemente, o nada (*nihil*): em sintonia com o fato de que algo se dá com o ser do ente, isto é, em sintonia com o esquecimento do ser que acontece nessa história. Portanto, se em Nietzsche, o niilismo é compreendido mediatemente como uma história na qual algo acontece com o ente enquanto tal, a saber, a desvalorização dos valores supremos; em Heidegger, o niilismo é compreendido também como uma história na qual algo se dá com o ente enquanto tal, como já o dissemos no item 2.1; porém - aí reside a diferença com a perspectiva nietzschiana - essa história é pensada como esquecimento do ser. Ou seja, para o pensamento heideggeriano, aquilo que se dá com o ente enquanto tal é, precisamente, o fato de o ser permanecer ausente, isto é, o fato de nada se dar com o ente enquanto tal.

Deste modo, conforme dito acima, para a interpretação heideggeriana de Nietzsche, este pensa o ser como valor, declarando-o como condição instaurada pela vontade de poder. Assim, o ser não é reconhecido como ser. Reconhecê-lo significa deixá-lo ganhar força em toda sua questionabilidade desde uma visão de sua proveniência essencial. Porém, no pensamento valorativo o ser fica de fora no que se refere à questionabilidade do “enquanto ser”, de modo que o ser é um nada, nada acontece com o ser enquanto tal.

De fato, no pensamento valorativo, o ser permanece ausente no que se refere à sua questionabilidade. Portanto, o ser é um nada. Porém, com tal afirmação não se atinge ainda a essência do niilismo. Isto porque em Nietzsche, segundo Heidegger, pensar o devir significa pensar o ser do ente no seu todo. Esse pensamento é concretizado em sua metafísica como o ideal da mais elevada potência. E tal ideal, por sua vez, se expressa paradigmaticamente no conceito nietzschiano do “eterno retorno do mesmo”. Esse conceito vem designar o modo como a totalidade do ente se torna presente, isto é, diz respeito à existência do ente em sua totalidade. Igualmente, a expressão refere-se ao modo como aquilo que vem a ser, o inconstante, se torna presente enquanto tal.¹²⁰ Designa a maneira como o ente enquanto vontade de poder se essencializa, ou seja, através do seu *quid* – do ser do ente concebido como vontade de poder -, a *existentia* da totalidade do ente é co-determinada. Portanto, o eterno retorno

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 216.

do mesmo caracteriza o ente no seu todo; ele é um princípio fundamental do ser que se oferece como co-pertinente com a vontade de poder.¹²¹

Neste sentido, de acordo com a interpretação de Heidegger, o mesmo que retorna, isto é, a vontade de poder, tem uma consistência relativa, na medida em que se faz mister que ela produza uma configuração de realidade a partir de um arranjo entre as perspectivas vigentes nessa configuração e que ela retorne simultaneamente ao estado de indeterminação originária que a caracteriza, para que novas configurações sempre possam surgir. Por isso, o seu retorno confere o caráter de permanência, de tal modo que o existente permanece dotado de constância. Portanto, o eterno retorno do mesmo é a presença constante que dá constância à vontade de poder. Na metafísica tradicional, o ser foi sempre compreendido como presença constante, sendo que o termo “constante” designa em sua ambigüidade tanto imutabilidade quanto eternidade. Heidegger, então, vê no conceito nietzschiano do eterno retorno do mesmo uma identificação com a maneira como a metafísica concebeu o ser ao longo de sua história.

Além disso, o eterno retorno é, na perspectiva heideggeriana, uma expressão que tem a função de assinalar o caráter de vontade de poder próprio do ser e de definir a inevitabilidade da existência de tudo o que é como vontade de poder. Deste modo, nada pode escapar ao devir, nada pode existir para além do apoderar-se de si da vontade de poder, mas tudo eternamente retorna para que ela supere uma vez mais o maior de seus obstáculos, a presença eterna do que sempre retorna no instante, atingindo a partir daí a sua máxima potencialização.¹²² Ele esclarece:

“O eterno retorno do mesmo é o modo de o inconstante (aquilo que vem a ser) se tornar presente enquanto tal. Ele é, no entanto, esta presença na forma mais elevada de constância (em movimentos circulares), com a única determinação de assegurar a incessante possibilidade de deter o poder. O retornar, chegar e partir do ente que é determinado como eterno retorno tem sempre o caráter da vontade de poder. Por isso, a mesmidade do mesmo que retorna consiste primeiramente no fato de que em cada ente é sempre a

¹²¹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 218.

¹²² HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, Apresentação p. XII.

*potência do poder que comanda e, em consequência desse comando, condiciona uma mesmidade da constituição do ente”*¹²³

Portanto, o eterno retorno do mesmo é entendido por Heidegger como eterno retorno da vontade de poder, na qual o ser do ente é dotado de estabilidade e constância. Em decorrência disso, o ser foi compreendido em consonância com a metafísica tradicional como presença constante, no sentido daquilo que permanece imutável, enquanto essência ou substância, ao longo do tempo. Por isso, a metafísica de Nietzsche é a figura mais insigne do niilismo; porque pensa a existência como devir e, este último, como eterno retorno do mesmo.

Por outro lado, ao pensar uma total transvaloração de todos os valores, a metafísica nietzschiana consome a desvalorização dos valores supremos que ocorreu ao longo da história da metafísica. Por causa desse caráter “destrutivo”, ela pertence à história do niilismo.

Com isso, o niilismo nietzschiano não supera o niilismo e nunca poderá superá-lo:

*“Pois justamente naquilo em que e por meio do que Nietzsche pensa superar o niilismo, com a instauração de novos valores pela vontade de poder, anuncia-se pela primeira vez o niilismo propriamente dito: o fato de nada se dar com o próprio ser, que agora se transformou em valor.”*¹²⁴

Nietzsche, portanto, experimenta a história do niilismo como a história da desvalorização dos valores supremos. Em decorrência disso, a superação do niilismo é representada por ele como transvaloração, de tal modo que ela é realizada não só por uma nova instauração de valores, mas de tal maneira que experimenta a vontade de poder como o princípio dessa nova instauração. Como já o dissemos, na interpretação

¹²³ “Die ewige Wiederkunft des Gleichen ist die Weise des Anwesens des Unbeständigen (des Werdenden) als solchen, dies aber in der höchsten Beständigkeit (im Kreisen), mit der einzigen Bestimmung, die stete Möglichkeit des Machens zu sichern. Das Wiederkehren, Ankommen und Weggehen des Seienden, das als ewige Wiederkunft bestimmt ist, hat überall den Charakter des Willens zur Macht. Deshalb besteht auch die Gleichheit des wiederkehrenden Gleichen zuerst darin, dass in jedem Seienden je das Machten der Macht befiehlt und diesem Befehl zufolge eine Gleichheit der Beschaffenheit des Seienden bedingt.” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 286-287.

¹²⁴ “Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Dass es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist.” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 340.

heideggeriana da filosofia nietzschiana, o pensamento do valor é promovido a princípio e o ser mesmo é abandonado em tal pensamento.

Diante disso, a filosofia de Nietzsche é o derradeiro enredamento no niilismo porque consoma a história na qual o ser mesmo nunca se acha colocado em questão. Tal filosofia corporifica o acabamento da tradição metafísica e o primado do ente sobre o ser nessa mesma tradição. Daí decorre que, segundo Heidegger, a essência do niilismo não pode ser pensada nem experimentada no pensamento nietzschiano. Uma vez que, pelo fato de sua essência consistir na história em que nada se dá com o ser, nada se dá também com o ser mesmo no e para o pensamento. Com isso, o niilismo não se abre à possibilidade de se poder pensar e conhecer sua essência.¹²⁵

Nietzsche pensa o niilismo niilisticamente. Por causa disso, ele não consegue atingir aquilo que a questão sobre a essência do niilismo busca: o fato de o niilismo ser uma história que concerne ao ser mesmo e a maneira como o niilismo é uma história que diz respeito ao ser mesmo.¹²⁶ Ademais, ele pensa niilisticamente porque se trata de um pensamento valorativo, o qual se funda na vontade de poder como princípio de toda instauração de valor. Dito de outro modo, a metafísica da vontade de poder é a consumação do niilismo propriamente dito, mas não do niilismo propriamente dito enquanto tal, pois, mesmo que de modo não consumado, é preciso que esse niilismo já tivesse se manifestado na metafísica precedente. Nessa metafísica, nomeadamente na modernidade, o ser do ente foi experimentado como vontade, porém, não como vontade de poder. Segundo Heidegger, mesmo que continue a ser obscura a essência dessa vontade, ela se manifesta já em Descartes, passando por Leibniz, Kant, Schelling e Hegel. Contudo, nenhuma das duas, nem a metafísica da vontade nem a metafísica da vontade de poder, correspondem ao fundamento do niilismo, mas somente a metafísica enquanto tal.

Assim, no interior do pensamento nietzschiano o esquecimento do ser atinge seu ponto culminante, na medida em que ele já não é mais somente esquecido, mas é radicalmente abandonado. E esse abandono acontece por meio da redução da totalidade do ente à dinâmica constantemente em vir a ser da vontade de poder. De fato, Heidegger

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 260.

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 260.

interpreta que Nietzsche pensa o ente enquanto tal como vontade de poder, de tal modo que o ser concebido como vontade leva a subjetividade ao acabamento. Daí decorre, como nos lembra Marco Antônio Casanova, que em seu pensamento o ser fica de fora de uma maneira tão dramática que ele jaz encoberto pelo pensamento valorativo, a tal ponto que ele não se deixa mais perceber ou vigorar como metafísica;¹²⁷ mas sim, como inversão da metafísica entendida como platonismo. Tal estado de coisas expressa tão somente que, o fato de o pensamento nietzschiano se auto-proclamar inversão da metafísica enquanto platonismo o coloca na mesma distinção metafísica entre sensível e supra-sensível. Por isso, Nietzsche ainda fica preso ao esquema da metafísica tradicional. É por isso, também, que ele tem a necessidade de denunciar o vazio teológico da metafísica - através da história da desvalorização dos valores supremos - o qual culmina na expressão síntese do niilismo: “Deus está morto!”

Deus é entendido como valor supremo. De acordo com Heidegger, essa interpretação de Deus não se baseia no ser mesmo:

*“O último golpe contra Deus e contra o mundo supra-sensível consiste em que Deus, o ente do ente, se rebaixe à condição de valor supremo. Não que Deus seja considerado incognoscível, não que se demonstre que a existência de Deus seja indemonstrável, é o mais duro golpe contra Deus, senão o fato de elevar a valor supremo o Deus tido por real. Com efeito, esse golpe não vem dos profanos que não crêem em Deus, mas dos crentes e seus teólogos que falam do mais ente do que qualquer ente, sem ocorrer-lhes pensar no ser mesmo, para assim cair na conta que esse pensar e esse falar, vistos a partir da fé, são simplesmente sacrilégio, caso se imiscuem na teologia cristã.”*¹²⁸

De fato, que os valores se desvalorizem significa que o Deus da metafísica foi, ao longo da história, concebido como valor supremo e fonte de todo valor, inclusive fonte da vida em si mesma. Em consequência de sua morte o mundo em sua totalidade

¹²⁷ CASANOVA, Marco Antônio, *Nada a Caminho: Impessoalidade, Niilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 64.

¹²⁸ “Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, dass Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten, Wert herabgewürdigt wird. Nicht dass Gott für unerkennbar gehalten, nicht dass Gottes Existenz als unbeweisbar erwiesen wird, ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern dass der für wirklich gehaltene Gott zum obersten Wert erhoben wird. Denn dieser Schlag kommt gerade nicht von den Herumstehern, die nicht an Gott glauben, sondern von Gläubigen und deren Theologen, die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, dass dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen.” HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 259-260.

torna-se desencantado e desprovido de significação. Deste modo, a sentença de Nietzsche nos remete ao cerne de uma experiência no interior da qual toda transcendência se dissolve num movimento contínuo de conformação dos fenômenos, que não possui nenhum sentido para além de si mesmo.

Essa morte, anunciada nessa sentença, designa, além disso, que esse mundo não somente se aniquila, mas também se transforma em seu ser; sobretudo o homem, também se transforma nesse processo. Ele se converte naquele que anula o ente no sentido do ente em si. Deste modo, o homem, assumindo-se como subjetividade, faz do ente objeto. Assim, essa anulação do ente em si, que culmina na “morte de Deus”, acontece assegurando a existência do homem, através da qual ele se assegura seu patrimônio material, corpóreo, psíquico e espiritual. Neste sentido, é por causa de sua segurança que ele quer a dominação sobre o ente como o objeto a ser conquistado. Tal *status quo* concerne, na metafísica de Nietzsche, ao ser do ente concebido como vontade de poder.¹²⁹

Em consonância com as análises de Sichère, esse assegurar, enquanto aquisição de segurança, se funda na instauração de valores. Por sua vez, o fato de se instaurar valores deixa todo ente à mercê da objetivação, anulando-o. Esse golpe fatal, que culmina na “morte de Deus”, é realizado pela metafísica que, enquanto metafísica da vontade de poder, pensa o ser mesmo como valor. Contudo, conforme Heidegger, esse golpe fatal, mediante o qual o ser é rebaixado a valor, é desconhecido por Nietzsche como o golpe que concerne ao ser mesmo. Isto ocorre porque ele não concebe sua metafísica como niilismo, mas como superação do mesmo.¹³⁰

Segundo Heidegger, o fato de o niilismo ser o resultado da desvalorização dos valores supremos não significa que é preciso promulgar novos valores ocupando, assim, o lugar deixado vazio por Deus, mas, ao contrário, significa que o valor é em si mesmo um erro a propósito do ser e, concomitantemente, uma maneira errônea de se pronunciar o seu nome. Portanto, a “morte de Deus”, da qual se trata em Nietzsche, é a morte do “Deus valor”, do Deus reduzido a valor supremo e princípio de valorização. Tal modo de pensar a essência de Deus é, na perspectiva heideggeriana, bem pouco divino.

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin, *Sendas Perdidas*, trad. Jose Kovira Armengal, 2ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada S.A, 1960, p. 216.

¹³⁰ SICHÈRE, Bernard, *Seul Un Dieu Peut Encore Nous Sauver*, Paris: Desclée de Brouwer, 2002, p. 49-50.

3.3 – O Niilismo como Conseqüência do Esquecimento do Ser

Em verdade, Heidegger pretende solucionar a questão do niilismo esclarecendo dois problemas fundamentais: Qual é a relação entre ser e ente? E, em decorrência dessa pergunta, como o niilismo é conseqüência do esquecimento do ser? A primeira questão, nós a respondemos no capítulo anterior. Porém, faz-se mister retomá-la para que possamos encaminhar da maneira mais clara possível a resposta da segunda.

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que a questão da relação entre ser e ente está profundamente imbricada com a crítica que Heidegger faz à metafísica tradicional, acusando-a de onto-teo-lógica. De fato, consoante a perquirição heideggeriana, a metafísica esqueceu-se de pensar a diferença ontológica, ou seja, ela não compreendeu adequadamente a distinção entre ente e ser, acabando por confundi-los. Isto significa que o ser foi entendido como presença constante, por isso houve a sua entificação; ele foi explicitado através de determinações ônticas. Deste modo, a metafísica tradicional é ontologia, na medida em que consiste na definição dos critérios universais que determinam a essência do ente; e ela é teologia, na medida em que busca um ente supremo, supra-sensível, ou seja, aquele ente que, por sua perfeição, é o fundamento de todos os outros entes. Com isso, ela deixa de ser compreensão ou pensar do ente enquanto ente, para ser, em última análise, fundamentação do ser no ente supremo, no “*theion*”. Assim sendo, segundo Ernildo Stein, a metafísica, para a filosofia heideggeriana, conduz à morte de Deus porque o entende como ente, de modo que Ele (o Deus) se torna uma representação e é passível de objetivação nas provas lógicas de sua existência. Deus se torna *causa sui*, exigido para a explicitação da distinção entre ser e ente e exigido, finalmente, para fundamentar o ente enquanto tal. Portanto, para Heidegger, quando a metafísica da representação procura determinar o Deus, ela faz com que Ele (o Deus) perca sua transcendência e, por conseguinte, sua divindade.¹³¹

Neste contexto, segundo o pensamento heideggeriano, o niilismo só irromperá lá onde o nada se refere ao ser. “*A essência do niilismo é a história, na qual nada se dá com o ser mesmo.*”¹³² Portanto, a metafísica é niilismo porque nela o ser mesmo torna-

¹³¹ STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Heidegger*, Porto Alegre, Ética Impressora Ltda, 1966, p. 44.

¹³² “*Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist.*” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 338.

se nada no e para o pensamento e o ente alcança um domínio absoluto, ou seja, ele se torna a medida exclusiva para o ser. “*A metafísica é enquanto metafísica o niilismo propriamente dito.*”¹³³ Em outras palavras: “*A essência do niilismo é historicamente enquanto metafísica, (...)*”¹³⁴ Para Heidegger, tanto a metafísica platônica quanto a nietzschiana são niilistas. Porém, em Platão, a essência do niilismo permanece velada, enquanto que em Nietzsche, ela se manifesta em todo seu vigor. Tal fato impossibilita à metafísica o conhecimento da essência do niilismo a partir de si mesma e no seu interior. Por isso, nela o ser pensado a partir da diferença ontológica permanece impensado de maneira insigne e única. Ou seja, a unidade de sua essência permanece impensada. Daí decorre, como vimos, que ela concebe o ser como fundado pelo ente, de tal modo que esse ente é concebido como o ente máximo (*theion*). Portanto, a metafísica não pode pensar o niilismo porque concebe Deus como fundamento do ser. Mais ainda, esse Deus surge em seu âmbito sob a aparência de um ente que é representado pelo pensamento lógico-formal. Logo, o ser é entificado e, conseqüentemente, esquecido.

Por conseguinte, o fato de o ser mesmo permanecer impensado na tradição metafísica significa que ao pensá-lo, pensou-o na direção ou com vistas ao ente enquanto tal. Isto significa que o ente encontra-se no desvelamento do ser, que constitui a essência da verdade. Contudo, essa essência que inicialmente irrompe, logo em seguida já se retrai novamente. Portanto, a metafísica enquanto verdade do ente enquanto ente nunca disse algo relativo à essência da verdade, na qual e a partir da qual ela mesma pensa o ente, uma verdade segundo a qual ela até mesmo se essencializa.¹³⁵ E isso ocorre porque a metafísica esqueceu o ser em favor do ente. Nas palavras de Heidegger:

“Na medida em que pensa o ente enquanto tal, ela toca tangencialmente de maneira pensante o ser, para logo preteri-lo uma vez mais em favor do ente, ao qual ela retorna e junto do qual ela se

¹³³ “*Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus.*” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 343.

¹³⁴ “*Das Wesen des Nihilismus ist geschichtlich als die Metaphysik, (...)*” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 343.

¹³⁵ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 268.

instala. Por isso, a metafísica pensa, na verdade, o ente enquanto tal, mas não leva em consideração o próprio ‘enquanto tal’.”¹³⁶

Assim, se o ser permanece impensado, o seu desvelamento também permanecerá. E tal permanecer impensado é a história na qual nada se dá com o ser. Neste sentido, considerando a essência desse “impensado”, nos aproximamos da essência do niilismo. Com efeito, a essência desse “impensado” é, justamente, a diferença ontológica. Situar a metafísica no esquecimento dessa diferença, por sua vez, nos permite pensar sua essência. Ora, de acordo com Heidegger, a metafísica é o niilismo propriamente dito. Então, podemos dizer que encontraremos a essência do niilismo lá onde ela se refere à essência da metafísica.

Entretanto, conforme o que dissemos até aqui, parece que o fato de o ser mesmo permanecer impensado corresponde a um problema que se localiza no pensamento, ou seja, parece que nada no primeiro (o ser mesmo) importa ao segundo (o pensamento). De acordo com Heidegger, parece que o pensamento deixa o ser de lado. Não obstante, como vimos no capítulo anterior, a metafísica pensa o ser do ente a partir de seus conceitos fundamentais: *essentia* (ontologia) e *existentia* (teologia). Por isso, ela não deixa de reconhecer o ser, para, a partir dele, conhecer o ente enquanto ente. Todavia, esse reconhecimento do ser ou essa visualização do ser não permite que ele se mostre como algo pensado em sua radicalidade e verdade. Portanto, a metafísica não admite o ser como aquilo que deve ser expressamente pensado. Nela, o ser mesmo permanece de fora, sendo visualizado por ela apenas como o ser do ente. Em verdade, essa metafísica é teologia, pois tão logo concebe a essência do ente, ela já a transpõe - de modo consciente ou não - com vistas à existência para o interior do ente primeiro. Este, por sua vez, é entendido como o maximamente existente, como Deus; exigido pela razão metafísica como Aquele que sustenta os entes em sua existência.

Desta maneira, o ser mesmo vige (*west*) como desvelamento, em cujo âmbito, igualmente, o ente é. Entretanto, o próprio desvelamento do ser, seu mostrar-se, permanece velado enquanto desvelamento. Isto significa que o ser se retrai, se retira em seu próprio mostrar-se, ou seja, na metafísica, na expressão “no desvelamento do ser”, o

¹³⁶ “*Indem sie das Seiende als solches denkt, streift sie denkenderweise das Sein, um es auch schon zugunsten des Seienden zu übergehen, zu dem sie zurück – und bei dem sie einkehrt. Darum denkt die Metaphysik zwar das Seiende als solches, aber das “als solches” selbst bedenkt sie nicht.*” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 351.

“desvelamento” fica de fora. De fato, conforme chama atenção Alain Boutot, o esquecimento do ser procede essencialmente dele mesmo, do movimento de dissimulação e auto-dissimulação que lhe concerne.¹³⁷ “Fica-se apenas no velamento da essência do desvelamento (Clareira...). Fica-se no velamento do ser enquanto tal. O ser mesmo fica fora.”¹³⁸

Esse ficar fora do ser mesmo significa que é próprio de sua essência se retrain, ausentar-se. Enquanto destino, o ser mesmo se dá e se retira ao mesmo tempo. Ele é a sua própria ausência. A iniciativa de seu velamento e desvelamento depende da sua abertura, não do ente (aí-ser). Nessa ausência, ele se envolve e se encobre consigo mesmo. Com isso, ela (a ausência) é semelhante a um véu que oculta e, ao mesmo tempo, se retira em direção ao que constitui sua dimensão mais essencial. Esse véu com o qual o ser mesmo vige (*west*) em seu ausentar-se é o nada enquanto o próprio ser.¹³⁹ Por sua vez, esse nada enquanto o próprio ser é o ser experimentado a partir do ente, como não-ente.

A esta altura, Heidegger conjectura que talvez a essência do niilismo resida no fato de não se ter levado a sério a questão do nada ao longo da história do pensamento ocidental. Se for assim; então, experimentado e concebido de modo mais originário e essencial, o niilismo seria aquela história da metafísica na qual o nada não pode ser nem compreendido e nem concebido em sua essência. Aqui, nosso filósofo define o niilismo como o “essencial não-pensar na essência do nada”. Isto significa, uma vez mais, que nada se dá com o ser mesmo. Logo, ele fica de fora no e para o pensamento. Como essa ausência ele vige (*west*).

Destarte, à medida que no desvelamento do ser o seu próprio desvelamento permanece ausente no que diz respeito a ele mesmo, ou seja, na medida em que ele se recusa em seu mostrar-se; a sua ausência expõe o seu caráter de encobrimento. Esse encobrimento, por sua vez, pode ou não ser um abrigar-se retirando-se, uma guarda (*Wahrung*) do ser. Nele existe algo como um retirar-se do próprio ser, de tal modo,

¹³⁷ BOUTOT, Alain, *Heidegger et Platon: Le Problème du Nihilisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 285.

¹³⁸ “*Es bleibt bei der Verborgenheit des Wesens der Unverborgenheit. Es bleibt bei der Verborgenheit des Seins als solchen. Das Sein selbst bleibt aus.*” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 353.

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 270.

porém, que ele permanece ao mesmo tempo sendo visualizado como o ser do ente. Conforme Heidegger:

“A retirada, enquanto modo como o próprio ser se essencializa, não rouba o ser ao ente. Não obstante, o ente se encontra, justamente quando é tal ente e é apenas isso, na privação do ser mesmo. Nós dizemos: o ente é abandonado pelo próprio ser. O abandono do ser concerne ao ente na totalidade, não apenas ao ente do tipo do homem, que representa o ente enquanto tal e em cuja representação se lhe subtrai o ser mesmo em sua verdade.”¹⁴⁰

Esse abandono do ser do ente enquanto tal acontece, conforme vimos na citação acima, porque, no final das contas, quem aparece no desvelamento do ser é o ente e não o ser mesmo. E tal ente é representado no pensamento ocidental como o ente supremo, o maximamente ôntico do ente, Deus. Portanto, nesse movimento, a metafísica se dá, pois ela é essa história, ou seja, ela é a história do desvelamento do ente enquanto ente, na qual o ser é apenas tocado tangencialmente pelo pensamento para logo em seguida cair no mais completo esquecimento.

Portanto, tendo como ponto de partida essa história do abandono do ser mesmo essencializa-se ao mesmo tempo e veladamente, conforme sua essência, o niilismo. Isto significa: niilismo é o resultado de uma figura de pensamento que abre as portas para o primado absoluto do ente sobre o ser. Ou seja, para a fundamentação do ser no Deus *causa-sui*, refêem da razão humana.

Por outro lado, neste contexto, deve-se pensar o nada em sua relação com o ser mesmo, como já o dissemos no item anterior deste capítulo, de tal maneira que se deve pensar essa relação como história. E essa história, por sua vez, como a história do próprio ser. *“A história do ser começa necessariamente pelo esquecimento do ser.”¹⁴¹*

Entendido dessa forma, como história do ser, o fenômeno do niilismo irrompe como metafísica em sua consumação enquanto abandono do ser. Assim, o que é próprio

¹⁴⁰ “Der Entzug, als welcher das Seins selbst west, raubt dem Seienden nicht das Sein. Gleichwohl steht das Seiende, gerade wenn es als ein solches ist und nur so ist, im Entzug des Seins selbst. Wir sagen: Das Seiende ist vom Sein selbst verlassen. Die Seinsverlassenheit geht das Seiende im Ganzen an, nicht nur das Seiende von der Art des Menschen, der das Seiende als solches vorstellt, in welchem Vorstellen sich ihm das Sein selbst in seiner Wahrheit entzieht” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 355.

¹⁴¹ “Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig mit der Vergessenheit des Seins.” HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 243.

ao niilismo se mostra historicamente sob a forma da consumação da metafísica enquanto abandono do ser, o qual encontra abrigo na filosofia de Nietzsche. Com isso, essa consumação leva a termo uma omissão da ausência do ser, isto é, deixa de manifestar esse ausentar-se no curso do pensamento ocidental. Pior ainda, essa consumação da metafísica omite, ademais, a omissão dessa ausência do ser, à medida que não a introduz nela. Bem entendido, aqui o ente não toma parte e nem pode tomar parte em nada que pudesse ter relação com o ser.

Se as coisas se passam desse modo, então o niilismo só pode ser experimentado e compreendido no interior da metafísica por meio de sua consumação enquanto abandono do ser, de maneira que esse abandono não é experimentado em sua essência, porém só pode ser explicitado pelo procedimento metafísico.¹⁴² *“A omissão da ausência do ser enquanto tal aparece sob a forma da explicação do ser como valor. Enquanto condição para o ente enquanto tal, o ser que é deixado de fora e transformado em valor é derivado desse ente.”*¹⁴³

Desta forma, o fato de nada se dar com o ser significa para a metafísica tradicional o mesmo que: nada se dá com o ente enquanto tal. Em decorrência disso, ela (a metafísica) interdita a si mesma o caminho que leva à experiência da essência do niilismo. Quando pergunta pelo ente primeiro, entendido como o Deus *causa sui*, a metafísica se equivoca, pois ao perguntar em direção ao ente enquanto tal visa o ser mesmo, porém dele se desviando e, por conseguinte, deixando-o de fora. Neste sentido, a ausência do ser mesmo concede à metafísica o seu modo de ser, isto é, a omissão dessa ausência e, conseqüentemente, a não admissão de tal omissão nela. Portanto, se a metafísica em sua essência pertence ao próprio ser, então a sua consumação enquanto abandono do ser, também pertence ao próprio ser. Assim, pensar a essência do niilismo é pensar o ser mesmo a partir de sua história.

Com efeito, essa essência não pode ser pensada em termos negativos como elemento desconstrutivo, o qual se origina de uma postura humana e se desenvolve pela ação humana. Ela não diz respeito ao homem, não é coisa dele, mas antes, é coisa do

¹⁴² HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 276.

¹⁴³ *“Das Auslassen des Ausbleibens des Seins als solchen erscheint in der Gestalt der Erklärung des Seins als Wert. Das zum Wert ausgelassene Sein ist als eine Bedingung für das Seiende als solches aus diesem abgeleitet.”* HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 361.

próprio ser, diz respeito a ele. Por outro lado, segundo Heidegger, diz respeito à essência do homem, é coisa que também concerne à sua essência.

É como história dessa omissão da ausência do próprio ser, que a metafísica mantém encoberta a verdade do ser no desvelamento do ente enquanto tal. No momento em que a metafísica se lança no abismo do esquecimento do ser, esse esquecimento enquanto tal é instituído como a verdade do ente sob a forma da presença constante, consumando, dessa maneira, o fechamento total da verdade do ente enquanto tal contra a verdade do ser.¹⁴⁴

Conforme Heidegger, tal fato tem uma consequência nefasta para a história do pensamento ocidental como verificaremos em suas palavras:

“A ausência do desvelamento do ser enquanto tal desencadeia o desaparecimento de tudo aquilo que há de salutar no ente. Esse desaparecimento do que é salutar extirpa e cerra a abertura do sagrado. A cerração do sagrado obscurece qualquer brilho do divino. Essas trevas solidificam e encobrem a falta de Deus.”¹⁴⁵

Entretanto nós perguntamos: o que significa para Heidegger essa “solidificação e esse encobrimento da falta de Deus”? Como entender a relação entre a ausência do ser e a falta de Deus no trecho acima?

A interpretação heideggeriana da sentença de Nietzsche “Deus está morto!” servirá de base para que nós possamos discutir as perguntas colocadas acima. Em verdade, essa sentença representa não só a radicalização, na história da metafísica ocidental, do esquecimento do ser, mas também, a denúncia de sua essencial constituição onto-teo-lógica. Nesse pensamento, desde seu início, o ente é pensado a respeito do seu ser, todavia permanece impensado em sua verdade. Com efeito, a metafísica não somente deixa de pensá-lo como experiência possível, senão que encobre essa omissão, mesmo que de forma inconsciente. Portanto, a história da metafísica é a

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 294.

¹⁴⁵ “*Das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins als solchen entlässt das Entschwinden alles Heilsamen im Seienden. Dieses Entschwinden des Heilsamen nimmt mit sich und verschliesst das Offene des Heiligen. Die Verslossenheit des Heiligen verfinstert jedes Leuchten des Gottheitlichen. Dieses Verfinstern verfestigt und verbirgt den Fehl Gottes.*” HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, p. 394.

história do ser como intensificação progressiva de seu esquecimento. Vista a partir da história do ser, a metafísica é a história na qual o ser mesmo não é questão.

Para Heidegger, o fato de a ausência do ser implicar no desaparecimento do que há de mais salutar no ente e, com isso, fechar o caminho para o sagrado/divino de tal modo que se solidifica e se encobre a falta de Deus, revela que vivemos um “tempo de indigência”, de niilismo, no qual se anuncia o ocaso dos deuses. Essa falta de Deus se prenuncia nas raízes do destino histórico da metafísica enquanto história do esquecimento do ser. Portanto, o vazio do ser significa o vazio de Deus.

Assim, a sentença “Deus está morto!” alude ao destino histórico da metafísica tradicional enquanto onto-teo-lógica. De fato, conforme aponta Sichére, a metafísica leva à “morte de Deus”, porque é desde o princípio o entrelaçamento declarado da questão do ser e da questão de Deus, de tal modo que conduz à colocação de Deus como forma suprema do ser, o ente supremo.¹⁴⁶

Para Heidegger, então, a sentença “Deus está morto!” representa a síntese do niilismo, do qual Nietzsche experimentou alguns de seus traços, porém niilisticamente, ou seja, ele não conheceu a essência do niilismo assim como nenhuma metafísica precedente conheceu. E isso ocorreu porque, do ponto de vista da interpretação heideggeriana, a filosofia nietzschiana é o derradeiro enredamento no niilismo, pois leva a termo o acabamento de uma história na qual “nada se dá com o ser”. Como inversão do platonismo, sua filosofia se compreende como superação do niilismo. De fato, à medida que ela entende o niilismo como desvalorização dos valores supremos e a vontade de poder como sendo o princípio da transvalorização de todos os valores baseada numa nova instauração de valores, a metafísica de Nietzsche é uma superação do niilismo. Todavia, essa superação eleva a princípio o pensamento valorativo. Portanto, se o pensamento valorativo não deixa que o ser seja o que é enquanto ser mesmo, conforme já o dissemos, então, essa suposta superação não é mais do que consumação do niilismo.

“Se, porém, o valor não deixa o ser ser o que ele é enquanto ser, como tal, então a pretensa superação do niilismo não é senão a consumação do niilismo. Pois agora a metafísica, não só não pensa o ser mesmo, senão que esse não pensar o ser se encobre na aparência de que o havia pensado ao

¹⁴⁶ SICHÈRE, Bernard, *Seul Un Dieu Peut Encore Nous Sauver*, Paris: Desclée de Brouwer, 2002, p. 29.

*estimá-lo como valor, o ser do modo mais soberano, de sorte que todo perguntar pelo ser resulta e permanece supérfluo. Se, porém, aplicado ao ser mesmo, o pensar que tudo pensa em valores é niilismo, então, a própria experiência do niilismo de Nietzsche já é niilista, já que ele [o niilismo] é a desvalorização dos valores supremos.”*¹⁴⁷

Enfim, niilismo, à luz da sentença de Nietzsche “Deus está morto!”, é, conforme a interpretação heideggeriana, a verdade impensada deste momento da história que nós vivemos e que designa a expressão nietzschiana. O niilismo leva a sério o nada, se revela capaz de confrontá-lo enquanto aniquilamento histórico da crença no supra-sensível.

Assim, como entrelaçamento declarado da questão do ser e da questão de Deus, a metafísica é niilismo porque é onto-teo-lógica; e a sentença “Deus está morto!” é uma figura histórica dessa onto-teo-logia. Isso ocorre porque Nietzsche ainda quer pensar o absoluto do ente: ele pensa a essência (ontologia) como vontade de poder. E essa ontologia pensa teologicamente o existente enquanto tal como eterno retorno do mesmo. Por isso, nela se proclama a “morte de Deus” e se denuncia o vazio teológico de toda conceptualidade, de tal modo que ele possa exercer sua reflexão. Como já foi dito, essa reflexão consiste na sua suposta superação do niilismo a partir da transvaloração de todos os valores. Portanto, como o derradeiro enredamento na metafísica, a filosofia nietzschiana é uma figura histórica da onto-teo-logia, a qual se configura como uma teologia negativa. E sua negatividade se revela na sentença “Deus está morto!”; ela é a consumação do niilismo propriamente dito.

Logo, diante de tudo que foi discutido até aqui, podemos concluir que o esquecimento do ser - o qual irrompe por primeira vez nas pesquisas de Platão e Aristóteles e atinge seu ápice enquanto abandono do ser com Nietzsche – leva ao niilismo, pois a metafísica vive na distinção entre ser e ente, porém não a concebe enquanto tal. Ao perguntar pelo ser do ente, ela responde com um ente, o qual é forma

¹⁴⁷ “Wenn jedoch der Wert das Sein nicht das Sein sein lässt, was es als das Sein selbst ist, dann ist die vermeintliche Überwindung allererst die Vollendung des Nihilismus. Denn jetzt denkt die Metaphysik nicht nur nicht das Sein selbst, sondern dieses Nicht-denken des Seins hüllt sich in den Anschein, es denke doch, indem es das Sein als Wert schätze, das Sein in der würdigsten Weise, so dass alles Fragen nach dem Sein überflüssig werde und bleibe. Ist jedoch, auf das Sein selbst gedacht, das Denken, das alles nach Werten denkt, Nihilismus, dann ist sogar schon Nietzsches Erfahrung von Nihilismus, dass er die Entwertung der obersten Werte sei, eine nihilistische.” HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 259.

suprema do ser e é identificado com o Deus *causa-sui*, razão suficiente do mundo e de Si, fundamento inconcusso do real. Com isso, o ser enquanto ser fica de fora e a metafísica é onto-teo-logia.

Ao longo dessa história se sucederam figuras históricas dessa onto-teo-logia – *fruitio Dei* agostiniana, escolástica medieval, *ego cogito* cartesiano, etc... – que culminaram na teologia negativa de Nietzsche, a qual consome toda a tradição precedente, à medida que se compreende como inversão do platonismo. Desta forma, o esquecimento do ser atinge seu auge, culminando no abandono absoluto da questão sobre seu sentido, pois ele é concebido como valor nesse contexto. Tal estado de coisas é sintetizado na sentença “Deus está morto!”, a qual se refere ao Deus cristão entendido como valor supremo e princípio de valoração. Enquanto princípio atuante, Ele deixou de ter sentido para o modo de pensar do homem moderno. Por isso, “Deus morreu” no pensamento metafísico ocidental e Nietzsche pode denunciar essa morte experimentando alguns traços do niilismo, porém sem superá-lo.

CONCLUSÃO

Ao final de nosso itinerário investigativo, após termos percorrido o vasto caminho da questão da crítica de Heidegger à noção de Deus própria da metafísica tradicional; estamos, enfim, em condições favoráveis para tirarmos algumas conclusões do que foi discutido até aqui.

Em primeiro lugar é preciso reter que a proveniência teológica à qual Heidegger se referia como sendo o “caminho do pensamento”, já se manifestava em sua infância através de sua origem católica: seja pela influência de sua família, seja pelo catolicismo que se ligava intimamente ao cotidiano de sua cidade natal. Tal fato, inclusive, foi um dos motivos que contribuíram para que o jovem Martin fosse destinado desde cedo ao sacerdócio. Em sua juventude essa proveniência também se fez presente de maneira profunda: no contato com os jesuítas, no seu vigoroso enraizamento na espiritualidade e na teologia cristã, em Constanza e no seminário em Freiburg.

Mesmo seu rompimento com o catolicismo não representou uma ruptura com essa proveniência teológica à qual Heidegger se refere. Em verdade, a experiência cristã ainda lhe interessava sobremaneira. Foi nessa época, inclusive, que ele fez a descoberta da perspectiva da existência (*Existenz*). De fato, isso só foi possível por causa de sua análise do fenômeno religioso. Essa análise se baseou, principalmente, nas obras dos místicos medievais, no livro X das *Confissões* de Agostinho e nas cartas de Paulo. Esses dez anos de evolução do pensamento heideggeriano foram tão fecundos para o filósofo, que lhe possibilitaram chegar às principais teses de *Sein und Zeit*. Não obstante essa obra representar a radicalização de seu ateísmo filosófico, a questão de Deus não se ausentou do seu pensamento. Como já o dissemos, é, justamente, sob a forma da ausência de Deus que ela se lhe tornou essencial.

Portanto, a partir das discussões do primeiro capítulo, fica claro que o filosofar de Heidegger sempre se ocupou com o problema de Deus. Sua obra sempre foi marcada, ora implícita, ora explicitamente, e de maneira profunda por essa proveniência teológica: seja na sua defesa do cristianismo diante da filosofia moderna; seja na radicalização de seu ateísmo filosófico; ou, seja no momento em que evocará a figura do último Deus.

Em segundo lugar, é preciso concluir, em sintonia com as análises realizadas por nós no segundo capítulo, que para Heidegger a metafísica tradicional não pensou a unidade de sua essência, isto é, não pensou a diferença ontológica entre ser e ente. Isto significa que a filosofia ocidental, desde seu início com Platão e Aristóteles, esqueceu o ser em favor do ente. Por esse motivo, situando a metafísica no esquecimento dessa diferença, chegamos à conclusão de que sua essência é sua constituição onto-teo-lógica.

De fato, desde seu início, a metafísica se manifesta em sua dualidade estrutural: ela é ontologia, pois trata do ser em geral e suas propriedades; mas, igualmente, ela é teologia, pois trata da realidade que transcende a nossa experiência sensível. Por isso, toda a metafísica concebe, necessariamente, o ser dos entes, desde o seu fundamento, como fundado pelo ente (primeiro). Porém, tal fato não significa que ela não compreenda que o ser não é um ente. Todavia, nem bem se dá tal distinção, ela já transporta o ser para o âmbito do ente, ou seja, do ente primeiro, como princípio e fundamento do todo, quer ele seja concebido como ente supremo e divino (*theion*), quer como sujeito, enquanto condição de possibilidade de toda objetividade, quer como o absoluto, no sentido de Hegel, como subjetividade incondicionada.¹⁴⁸

Em decorrência disso, a metafísica só pode pensar esse fundamento do ser em sua radicalidade se ele se identifica com Deus; mais ainda, esse Deus tem que ser causa de Si mesmo (*causa-sui*). Portanto, a noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica é entendida como razão última e suficiente da existência do ente e, por isso mesmo, não pode ser explicada por outro ente. Com isso, Deus entra na filosofia como uma exigência lógica do pensamento.

Assim, conforme a discussão apresentada no segundo capítulo de nosso trabalho, fica resolvida a questão de *jure*. Ao criticar a idéia onto-teo-lógica de Deus, Heidegger se arroga o direito de rejeitar a metafísica enquanto tal, inclusive e principalmente, a noção de Deus que lhe é própria.

E, finalmente, é preciso concluir, em sintonia com as análises realizadas por nós no terceiro capítulo, que para Heidegger o fato de a metafísica ter esquecido o ser leva necessariamente ao niilismo. Dito de outro modo, ao situar a metafísica no esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente e, por isso, compreender sua

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 265.

essência a partir de sua constituição onto-teo-lógica; a perquirição heideggeriana atinge um acontecimento realmente inevitável ocorrido nas entranhas da história do pensamento ocidental. Tal acontecimento, que provocou, como destino inexorável dessa história, o advento do niilismo, foi, como já dissemos acima, o esquecimento do ser. Aqui, fica claro, portanto, que tratamos da questão de *facto*.

Além disso, é preciso reiterar que o companheiro de Heidegger nesse empreendimento foi, até certo ponto de sua caminhada, Nietzsche. De fato, a perquirição heideggeriana aceita a idéia nietzschiana, segundo a qual o niilismo vige como destino histórico da metafísica ocidental. Essa constatação se exprime paradigmaticamente na sentença nietzschiana “Deus está morto!”, a qual se refere à interpretação metafísica do Deus cristão entendido como valor supremo e princípio de valoração. Enquanto princípio atuante, Ele deixou de ter sentido para o modo de pensar do homem moderno. Trata-se de um fato, um movimento historial, e não de mera opinião ou posição teórica desta ou daquela pessoa. Contudo, segundo Heidegger, Nietzsche se mantém no âmbito da metafísica – porque concebe a vontade de poder (um ente) como fundamento do ser do ente – sem o perceber, ou seja, pensando que havia eliminado a dualidade metafísica entre fundamento e fundado.

Outra tese importante que Heidegger aceita de Nietzsche se refere à identificação do niilismo moderno, isto é, em afirmar que o mundo supra-sensível, dos ideais, valores (verdade, justiça, bem/mal), perdeu qualquer força e influência no mundo moderno.

Entretanto, segundo Heidegger, Nietzsche não supera o niilismo, porque ainda permanece enredado nas teias do pensamento metafísico. Com efeito, ao propor a inversão de todos os valores, ou seja, ao promover a vida, o sensível, como valor supremo, e ao proclamar a impotência e insignificância dos ideais abstratos, tanto teóricos (científicos) como práticos (éticos), Nietzsche afirma implicitamente a distinção metafísica fundamental. Para o filosofar heideggeriano, o pensamento do valor ao qual Nietzsche fica preso, as distinções, nele implícitas, entre ser e dever-ser, real e ideal, existência concreta e essência universal, são expressões típicas da interpretação metafísica da realidade.

Neste sentido, o que é rejeitado pelo filósofo de Messkirch em última instância é a solução de Nietzsche para o problema do niilismo. Este não atinou para o

esquecimento do ser, como verdadeira causa do niilismo moderno, permanecendo atado à compreensão metafísica do ser. De fato, a metafísica nietzschiana concebe o ser ou essência do ente no seu todo como vontade de poder, interpretando teologicamente a existência com a figura do eterno retorno do mesmo. Assim, o esquecimento do ser atinge seu ápice, culminando no abandono absoluto da questão sobre seu sentido, pois ele é concebido como valor na metafísica nietzschiana.

Com isso, esperamos ter atingido nossos objetivos e, por conseguinte, esclarecido a forma como Heidegger critica e concebe a maneira como Deus foi concebido ao longo de toda a história da metafísica tradicional. Trata-se de um tema muito complexo que exige não só o conhecimento da filosofia heideggeriana, mas, também, da metafísica tradicional. Porém, mesmo diante de tais dificuldades, parece que conseguimos cumprir nossa meta: que foi de explicar o vínculo existente entre o que a perquirição heideggeriana entende ser a noção tradicional de Deus e a constituição onto-teo-lógica da metafísica; além de esclarecermos a correlação existente entre o Deus, o niilismo e a “morte de Deus”. Portanto, a partir da análise da crítica de Heidegger à noção de Deus própria da metafísica tradicional, este estudo procurou destacar a relevância e a atualidade de sua contribuição para o debate filosófico contemporâneo sobre o problema de Deus.

Como afirmamos na Introdução, a dissertação tratou apenas do aspecto negativo da abordagem heideggeriana da questão de Deus. Suas conclusões provocam indagações fundamentais. Se o Deus da tradição metafísica está morto, haverá por ventura outra via de acesso a uma realidade divina? É possível, ainda, um pensamento que pensa Deus na civilização contemporânea, caracterizada pelo niilismo e pelo império da técnica? Será que um pensamento que pensa a diferença ontológica pode levar a uma experiência pensante do mistério que envolve a existência humana? É certo que Heidegger na segunda fase de seu pensar refere-se com frequência ao sagrado, aos deuses e ao Deus. Que significam verdadeiramente esses termos na sua linguagem? Será que sua reflexão sobre a verdade do ser abre um espaço novo e mais autêntico para se pensar a manifestação do divino na existência histórica do ser humano? Ou, ao contrário, veta qualquer pretensão nesse sentido? Tais indagações, que permanecem para nós fundamentais, poderão ser tema de uma futura investigação.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro Ltda, 1967.

HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *Sendas Perdidas*, trad. Jose Kovira Armengal, 2ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada S.A, 1960.

_____, Martin, *O Princípio do Fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget.

HEIDEGGER, Martin, “*A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zu Sprache*, Pfullingen: Neske, 1960.

_____, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961.

HEIDEGGER, Martin, *Phénoménologie et Théologie*, trad. Père M. Régnier S.J., Paris: Archives de Philosophie, 1966.

HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1995, (Gesamtausgabe).

HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA v. 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2ª ed., 1994.

Bibliografia Secundária

AGOSTINHO, *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J., São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, livro III 6.

AQUINO, Tomás, *Suma Contra os Gentios*, trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers, Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.

BOUTOT, Alain, *Heidegger et Platon: Le Problème du Nihilisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

CAPELLE, Phillipe, *Philosophie et Theologie dans la Pensée de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

CASANOVA, Marco Antônio, *Nada a Caminho: Impessoalidade, Nihilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DESCARTES, René, *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, trad. Fausto Castilho, Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DRAWIN, Carlos Roberto. “Heidegger e a Crítica da Razão: Primeira Parte: Prolegômenos à Crítica Teo-Lógica da Razão”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2011.

DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

ESPÓSITO, Costantino, “Heidegger: de Agostinho a Aristóteles” in: *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, 2010.

MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970.

MAC DOWELL, João A. A. A., *As Experiências da Ordem do Sagrado na Perspectiva Heideggeriana*, In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse - São Paulo*, n. 15-16, 2011.

MAC DOWELL, João A. A. A., *Introdução a “Ser e Tempo”*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada.

MAC DOWELL, João A. A. A., *Sentido e Repercussões da Hermenêutica Heideggeriana*, comunicação proferida no IV Simpósio Filosófico-Teológico: “A Virada Hermenêutica na Filosofia e na Teologia”, 2008.

MACHADO, Jorge Antônio Torres, *Os Indícios de Deus no Homem: Uma Abordagem a Partir do Método Fenomenológico de Martin Heidegger*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

MÜLLER, Max. *Crise de la Métaphysique. Situation de la Philosophie au XXe siècle*. Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger et Son Temps*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris: Bernard Grasset, 1994.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, trad. Lya Luft, 2ª ed., São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SCRIBANO, Emanuela, *Guia para Leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*, trad. Silvana Cobucci Leite, São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SICHÈRE, Bernard, *Seul Un Dieu Peut Encore Nous Sauver*, Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Martin Heidegger*, Porto Alegre: Ética Imprensa Ltda., 1966.