

O Último Deus²

No escrito seminal de 1923, *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*), precedido de um “Quadro da Situação Hermenêutica” (*Anzeige der Hermeneutische Situation*), e que enviado foi por Heidegger a Paul Natorp, de Marburg, como credencial de habilitação à vaga de professor então aberta nessa Universidade, o filósofo anteciparia as linhas mestras da Analítica de *Ser e Tempo*, do ponto de vista de uma hermenêutica da facticidade. “O objeto da pesquisa filosófica é o ser-aí humano, na medida em que é interrogado em seu caráter de ser”.³ Não se trata, acrescenta Heidegger, de uma orientação artificiosa, aditada como que de fora ao que se interroga; a vida fáctica mesma, em sua “mobilidade fundamental” (*Grundbewegtheit des faktischen Leben*), explicita-se nessa interrogação, que define a verdadeira tarefa da Filosofia. Se a interrogação é hermenêutica, de feição interpretativa, a resposta, que a ela se der, deverá cingir-se a uma descrição fenomenológica do que se explicita, e nos limites de uma explicitação da própria vida fáctica. Para a fenomenologia, o sentido, palavra que o texto de Heidegger silencia, mostra-se em si mesmo e por si mesmo na própria situação examinada, sem que se tenha de ir além da instância fenomênica abordada. Ambas, fenomenologia e hermenêutica, confirmam o objeto da Filosofia, o *Dasein* humano, e a sua tarefa de evitar que seja extrapolado o caráter de ser para outras esferas, como a antropológica e a teológica, dentro das quais um sentido exterior lhe seria aditado.

Tal é, a nosso ver, o raciocínio que torna compreensível o entrosamento, nesse trabalho, em passagem de notável força retórica, marcada por

1 Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

2 Conferência proferida no Colóquio Heidegger, PUC-SP, 1995.

3 *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 18.

uma cadeia de frases condicionais, adiante abreviadas, do postulado do ateísmo com o encargo por excelência da Filosofia de concentrar-se na vida fáctica, entendida como o nosso próprio *Dasein* em seu at. Se a Filosofia não é algo supérfluo, se visa a apreender a "vida fáctica" (*faktische Leben*), se toma sem hesitar sobre si a tarefa de elucidá-la, isto é, "se a Filosofia é fundamentalmente ateística e compreende que o é", (*wenn die Philosophie grundsätzlich atheistik ist und das versteht*),⁴ então escolheu para seu objeto a vida fáctica pela vida fáctica mesmo, onde terá que encontrar as "estruturas categoriais fundamentais". Vê-se que a última das três frases — "se a Filosofia é fundamentalmente ateística e compreende que o é" — sintetiza o significado das anteriores, ou melhor, a terceira frase da cadeia progressiva retraduz as que a precedem numa expressão aumentativa, hiperbólica. Porque a Filosofia é essencial, volta-se para vida fáctica, e porque volta-se para esta, é ateística, e é ateística porque já a escolhe a fim de elucidá-la em si mesma e por si mesma. O fazer filosofia, que tem no ateísmo a hipótese de sua diretiva essencial, equivale a já ter desfeito, quando começa, a relação de princípio do sentido da existência humana ontologicamente considerada com a existência de um ser a ela superior ou transcendente.

Dois anos depois, em 1925, nos *Prolegomena à História do Conceito de Tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), ao defender a garantia prestada pela análise descritiva da intencionalidade em seu *a priori* para livrar a Filosofia do profetismo e do didatismo moral, Heidegger recorre ao mesmo pressuposto: "A pesquisa filosófica é e permanece ateística...".⁵ De novo se entrosam ateísmo e Filosofia, mas desta vez aquele não é só a expressão hiperbólica desta, mas se confunde com a ousadia do pensamento, capaz de satisfazer-lhe a necessidade interna e inclinar a sua força própria, "como disse um dos grandes, à *"fröhliche Wissenschaft"*, à Gaia ciência. O misto de arrogante desafio intelectual e de corajoso sentimento liberatório, que bafeja o escrito convalescente de Nietzsche, perpassa na chegada de Heidegger a sua primeira declaração de divórcio da investigação filosófica com a existência de Deus, em nota ao texto enviado a Natorp: "Atéia (é a Filosofia), mas não no sentido de uma teoria qualquer como o materialismo. Toda Filosofia que compreende o que é em si mes-

4 *Idem*, p. 27.

5 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 8, p. 109

ma deve necessariamente, enquanto modalidade facticial de explicitação, saber, e isso quando ela tem ainda algum pressentimento de Deus, que o desligamento pelo qual reconduz a vida a si própria, é, em termos religiosos, uma maneira de manifestar-se contra Deus. Mas é somente nisso que ela permanece leal perante Deus, quer dizer à altura da única possibilidade que lhe é oferecida; atéia significará então: livre de toda preocupação e da tentação de simplesmente falar de religiosidade. Não é absurdo puro a idéia mesma de Filosofia da religião, se ela põe de lado a facticidade do homem?⁶

A despeito da sutileza, a nota deixa claro que o inerente ateísmo da Filosofia não deriva da simples negação da existência de Deus, levada a cabo por uma implicação lógica da impossibilidade de certificar-se ou de comprovar essa existência. Dupla atitude identifica esse ateísmo: por um lado, em vez de negá-la, reconhece a possibilidade de que Deus exista, pois que o mantém como "pressentimento", com o que se afasta do agnosticismo, e, por outro lado, dele prescinde em proveito da explicitação da vida fáctica. A negação de Deus é postergada na forma de um descomprometimento que o retira de campo —aos olhos da religião um ato reativo, contra Deus—, um anti-teísmo —assumido pela Filosofia em sua capacidade de livre desempenho no trabalho de explicitação. Ora, como essa capacidade da Filosofia mobiliza o *Dasein* humano a mostrar-se em seu ser, e assim confere com a sua conduta mais autêntica, semelhante ato reativo será sempre uma resposta genuína ao "pressentimento". Manter o "pressentimento" e prescindir daquilo para o qual acena, é a marca do ateísmo leal, à altura do que recusa.

Prescindir é não fazer uso, não necessitar do que se julgava antes indispensável. Assim, um sistema de explicação do universo pode dispensar a existência de Deus, considerando-a em nome da economia do pensamento uma causa desentrosada da sucessão dos fenômenos naturais, sem aplicação para os fins da razão teórica. No presente caso, porém, o prescindir da existência de Deus significa apartá-la da cadeia do discurso filosófico, e, apartando-a, neutralizá-la, isto é, torná-la inefetiva para a investigação do ser humano enquanto *Dasein* —que já é, a essa altura, uma investigação da questão do sentido do ser em geral— desautorizando, nessa esfera, a ingerência da religiosidade. "Atéia significa então aqui: li-

6 *Intérpretations phénoménologiques d'Aristote*, p. 53.

berada de toda preocupação e da tentação de simplesmente falar de religiosidade”.

Na conferência de 1924, “O Conceito de Tempo”, também um esboço do tratado de 1927, Heidegger dirá que o filósofo não crê, e que é como incrêdo que ele pode, ao contrário do teólogo, antepor o sentido do tempo à eternidade, e tentar compreender o tempo através do tempo. Conforme a nota de *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, antes referida, a religiosidade, de que se libera, é a da fé cristã, vedada ao filósofo. A vedação de Deus equivale a pô-lo num parêntese fenomenológico. Mas essa suspensão parentética problematiza o “pressentimento” respectivo. Leal, o ateísmo heideggeriano é problemático —a *epoche* dentro da qual se colocou o *noema* dessa *noesis* pode durar indefinidamente. O “pressentimento” não é fé e a fé é incapaz de comprovar a existência a que adere. Problematizando a fé, o ateísmo de Heidegger libera no pensamento a ousadia filosófica para identificar a penetração radical da idéia do Deus hebraico-cristão na concepção do homem, até onde o discurso religioso a transportou, e a coragem moral para erradicar essa derivação antropológica do princípio teológico não aclarado. A atitude atêstica é o prólogo da “destruição” (*Destruktion, Aufbau*) da história da ontologia que, na primeira fase, a temporalidade, culminância da Analítica de *Ser e Tempo*, permitiria iniciar.

Outro esboço de *Ser e Tempo*, datando de 1923, —*Ontologia (Hermeneutica da Facticidade); Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*—, pratica a erradicação que naquele se apresenta concluída, a partir do conceito moderno do homem como pessoa. Este remonta à determinação teológica, cristã, da idéia do homem, cujo fio condutor é a revelação das Escrituras: o ser humano do *Gênesis*, criado à imagem e semelhança de Deus, e que na antropologia filosófica incorpora o latino e tardio “*animal rationale*”, já um sedimento do preliminar significado grego, “animal dotado de *logos*” (*zoon logon echon*).⁷ A antropologia tradicional resulta de uma teologização do homem, que impede o acesso à compreensão fáctica de seu ser; do mesmo modo e por motivo inverso, o impedimento continua na “desteologização” da concepção cristã efetuada pela antropologia moderna, interiorizando a pessoa. A transcendência que ambas lhe concedem tem, dirá

⁷ *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, 5, “*Der theologische Begriff und der Begriff animal rationale*”, p. 26.

Ser e Tempo (10), “raízes na dogmática cristã da qual não se pode dizer que alguma vez questionou o ser do homem como problema ontológico”.⁸ A erradicação suspende a efetividade das pressuposições teológicas, aplainando o caminho da Analítica. Neutralizada a vigência da revelação (*Offenbarung*) pelo ateísmo leal e problemático, o metafórico *lumen naturale* dos Escolásticos, que não se delimita pelo oposto e superior *lumen supernaturale*, reverte à compreensão do *Dasein* em si mesmo e por si mesmo, que fenomenologicamente se concretiza. O *Dasein* é iluminado “em si mesmo enquanto ser no mundo, não por obra de outro ente, mas de tal modo que ele próprio é a iluminação”.⁹ Daí poder-se escrever que o *Dasein* é a sua revelação ou abertura (*Erschlossenheit*).

Mas Heidegger reconhecera na fé cristã um modo eminente de abertura em correspondência com o saber teológico, existencialmente fundado, conforme demonstra sua densa preleção de 1927, *Fenomenologia e Teologia*.

A conceituação da Teologia e suas relações com a Filosofia são os temas centrais da conferência. Heidegger afasta-se da acepção tradicional, etimológica; em vez de ciência de Deus, que implica na precedência da fonte revelada, as Escrituras, de que provém todo conhecimento, a Teologia é aí definida como a ciência da fé, e a fé definida como o elemento fundador, constitutivo, do cristianismo. Não é, portanto, a Revelação que diretamente origina o cristianismo. Mas o que é a fé para poder fundá-lo?

A dificuldade para conceituá-la está em que não podemos enquadrá-la na especificação do sentimento geral de crença. Ela já nasce cristã. “*Christliche nennen wir den Glauben*”¹⁰ (“A fé chamamos de cristã”). E porque é nativamente cristã, erige o cristianismo, que consiste num modo de existência exteriorizado pelo testemunho que presta da Revelação da qual procede, e que é aquilo em que se crê, o objeto da fé. Desse objeto, o Cristo crucificado, embora fato histórico registrado nas Escrituras, só se sabe quando nele se crê. E a crença é compartilhada; estende-se a uma comunidade, que dela participando relaciona-se com o Crucificado através de uma nova existência por ele provida. “O sentido próprio existencial da fé é portanto: crença igual a renascer (*Wiedergeburt*)”.¹¹ Um renascer equivalente ao começo de uma outra vida histórica trazida pela revelação

8 *Sein und Zeit*, 10, p. 49.

9 *Idem*, 28, p. 135.

10 *Phänomenologie und Theologie*, p. 18.

11 *Idem*, p. 19.

da morte e da ressurreição do Crucificado, cuja ocorrência só pela fé acontece (*geschieht*) e só pela fé se desvela (*enthüllt sich nur dem Glauben*), permitindo, portanto, como disse Lutero, que fiquemos presos às coisas que não vemos. A trilha fideísta desse raciocínio, que levaria à eficácia da Revelação, à autoridade sobrenatural das Escrituras, é, porém, deslocada numa direção existencial.

Todavia a Fé não é meramente alguma coisa que testemunhe que a ocorrência da Revelação acontece, tal como um tipo de conhecimento modificado; mas a fé é uma apropriação da Revelação, que constitui, juntamente com esta, a ocorrência cristã, isto é, o modo de existência que determina, em sua cristianidade, o *Dasein* fático como um específico destinamento histórico (*Geschichlichkeit*)¹²

Dessa forma, a crença no Crucificado se faz histórica, abrindo a compreensão do revelado; o revelado, sob tal luz, o ser cristão ou do cristianismo, é o prévio domínio do ente descoberto que possibilita uma ciência da fé, a Teologia.

Nesse sentido, a palavra “ciência” está sendo empregada no contexto ontológico da Analítica; conota um sistema proposicional verdadeiro, correspondente a um domínio entitativo já descoberto pela antecipada compreensão do ser que se articula no discurso interpretativo atemático, que nos dá a ver tal e qual coisa como “isso” ou “aquilo”, segundo a preocupação da vida cotidiana. A proposição tematiza: ela faz ver o ente na forma da predicação, do “como” apofântico de uma propriedade ou atributo, e que é verdadeira na medida em que o mostra, e por isso suscetível de um processo de verificação. “Ser uma proposição verdadeira significa que ela descobre o ente em si mesmo. Ela mostra, faz ver o ente em seu estado de descoberto”.¹³ Mas a proposição deriva do compreender e de sua abertura, sem a qual não haveria estado de descoberto por via da atitude teórica, mudança da conduta de envolvimento do *Dasein* quando este se detém ou põe-se diante das coisas, abstraídas do mundo circundante. A proposição teórica é verdadeira, mas não originária; quer dizer que ela tem origem extra-teórica. A ciência, concreção do conhecimento teórico, origina-se da

12 *Idem*, pp. 19-20.

13 *Sein und Zeit*, p. 218.

“forma de ser” de quem a faz, que é onde ela se funda. Ao começar o seu trabalho, a fundação do ser já ocorreu; por isso, a Teologia, como ciência, pode organizar as suas proposições em torno do que lhe foi dado, o ente descoberto, proposto, plantado —*positus* em latim. A Teologia é ciência da fé, mas foi a fé que plantando o cristianismo criou o *positum*, o dado com o qual trabalha e do qual recebe a qualificação de positiva. Logo, a fé, geradora do cristianismo como apropriação da Revelação num modo de existência histórica, também gera a Teologia, que é concomitante ao cristianismo do qual participa, garantindo-lhe a subsistência pelo conhecimento sistemático e pela prática homilética que repete o seu advento na alma dos crentes. A positividade torna a Teologia suficiente como ciência, a partir porém de um fundamento não científico. É sob essa angulação do conceito de Teologia que Heidegger aborda, ainda no contexto da Analítica, o segundo tema da conferência —as relações com a Filosofia.

Admitir a positividade da ciência teológica (*die Positivität der Theologie*) significa vinculá-la ao plano ôntico, fundando, portanto, o seu objeto no ente previamente descoberto e compreendido na fé, o qual, por sua vez, traz na sua retaguarda o plano ontológico de fundo da conduta do *Dasein*, como ser-no mundo, temporal e histórico, que a possibilita. Conseqüentemente, as relações entre Teologia e Filosofia dependem da diferença, já estabelecida pela Analítica entre o conhecimento das ciências, tematizando domínios entitativos já descobertos, e o compreensivo, hermenêutico, do *Dasein*, elaborado pela Ontologia, no qual o descobrimento tem as suas condições de possibilidade. “Todos os conceitos teológicos contêm necessariamente a compreensão do ser (*Seinsverständnis*) que constitui o *Dasein* humano na medida em que existe”.¹⁴ Essa compreensão, escala da verdade originária, que possibilitou a decisão da fé, e que subjaz à novação histórica do cristianismo, é pré-cristã, recaindo sob a competência ontológica da Filosofia. Assim, conceitos teológicos, atinentes à fé, podem ser esclarecidos à luz de componentes da estrutura fáctico-existencial do *Dasein*: o pecado, por exemplo, apela para a culpa, conceito não batizado da Ontologia, em que se funda. Dá-se, portanto, uma interferência da Filosofia na Teologia, que Heidegger chama de corretiva, e que a própria Teologia, em sua natureza ôntica de ciência requer, embora sendo independente da primeira. Pois não se formou ela tão só pelo vigor histórico, inaugural, da fé?

14 *Phänomenologie und Theologie*, p. 29.

No que toca à parceira filosófica, o corretivo de que é capaz não define um compromisso essencial seu com a ciência da fé: a interferência sobre a outra lhe presta serviço dentro do atendimento geral à fundamentação das Ciências que a Filosofia cumpre por dever de ofício. Ela também não pode ignorar que a fé repudia o pensamento voltado para o fático da existência e que é, por isso, sua inimiga mortal (*Todfeind*). O relacionamento entre ambas mantém-se dentro do regime de oposição que as separa, cada qual, Teologia e Filosofia, auto-suficientes e historicamente impermeáveis. A função corretiva desta sobre aquela não significa traspasse, mediação mútua; seria o mesmo que admitir que a primeira se desbatizasse e a segunda se fizesse cristã. “De acordo com isso não há algo como uma filosofia cristã; tal seria um puro “ferro de madeira” (*ein “hölzernes Eisen”*)”,¹⁵ expressão que Heidegger repetiria em *Introdução à Metafísica* (1935). (“Uma “filosofia cristã” é um ferro de madeira e uma incompreensão”).

Conforme vimos, a Filosofia atém-se à camada ontológica da fé, e assim aos elementos estruturais da conduta do *Dasein* que a possibilitam. Do que resulta que a hermenêutica fenomenológica vai ao fundo da Teologia. E não estaria também acima, a cavaleiro dela, porque apta a conceituá-la como ciência da fé? Ao mesmo tempo, o filósofo, que não pode ser um crente, que não deve praticar o salto da fé, coloca-se ao nível dela ao efetuar a sua gênese como uma apropriação da Revelação através da forma da existência humana que responde por essa apropriação, e de onde vem a força de transfiguração histórica numa vida cristã. É ainda o filósofo que legitima o teólogo, justificando a fé. E justificando-a, terá reconhecido as Escrituras, pelo menos uma parte delas, os Evangelhos, posto que é neotestamentária a Teologia justificada; e reconhecendo-as, terá identificado nelas a experiência da vida cristã ou o cristianismo que a precedeu. Experiência religiosa ou existencial?

A interrogação procede, visto que o universal “religião” está fora da anterior análise heideggeriana, que toma distância, desde aí, dos fatores culturais e da História da Religião. É existencial pelos motivos já expostos, mas poderia ser religiosa, tanto incorporou o filósofo o *Stimmung* do cristianismo, ao recompor, em sua fenomenologia da fé cristã, a disposição afetiva que aproxima o crente de seu Deus. E, no entanto, essa aproximação é o contraste de fundo, o *repoussoir* do ateísmo leal e problemático de

15 *idem*, p. 32.

Heidegger. Por certo que na fé aparece ou se manifesta, no sentido fenomenológico da palavra, o *adhaerere Deo* que a constitui. Mas essa relação com Deus, intencionalmente confirmada, atesta, do ponto de vista da Ontologia fundamental, que desce ao estrato pré-cristão, fáctico, da compreensão da fé de que se abriu o *positum* da Teologia, a transcendência do *Dasein* como ser-no-mundo, e não a existência de um ente infinito que o transcende. Em cada um dos pontos extremos da mesma transcendência —morte, consciência moral e tempo— manifesta-se a finitude do ser humano, que adere a si mesmo e ao mundo, sem passagem para o infinito.

Não é apenas o desvinculamento com qualquer preocupação de uma outra vida e, portanto, com a aspiração da imortalidade, o que avulta na concepção da morte firmada em *Sein und Zeit*. A morte, que totaliza o *Dasein* como a possibilidade que ele é desde o “momento em que existe”, e que sempre lhe falta para completar-se, revela o não ser dominante originariamente em seu próprio ser. Dizendo isso de outro modo: ele existe finitamente, e porque assim existe, premido pela possibilidade de não-ser que o espreita na morte, pode apropriar-se de si mesmo e transcender-se para o mundo. Se a voz da consciência (*Ruf des Gewissen*), chamamento para essa apropriação, parece-nos a voz de uma potência estranha, a põe-nos sempre em débito numa acusação de culpa, é porque o *Dasein*, enquanto finito, concretizando certas possibilidades e furtando-se a outras, está sempre em déficit consigo mesmo e com os outros. A culpa, *a priori* de erros e omissões, integra a condição de um ser que carrega o não-ser, pelo qual responde. Pelas duas situações extremas, a morte, bloqueada ao anseio de imortalidade, pois levando-nos a um fim que já somos, e a consciência moral, bloqueada ao anseio de um definitivo e supremo Bem, pois nos levando a cada momento ao que não podemos ser, nosso *Dasein* se subtrai ao infinito. A temporalidade, única saída dele, advindo a si para retornar a si em meio a coisas que se presentificam, antepõe-se à eternidade, descendente inautêntica e encobridora desse tempo finito, fincado no fáctico existir. O cuidado, que o identifica, e por meio do qual o *Dasein* existe para além de si enquanto aí, no mundo, assegura a sua transcendência vertiginosa ou liberdade. Nele não encontra lugar o “pressentimento” de Deus; como única possibilidade dada ao filósofo, e de que ele não pode fazer uso, esse pressentimento paira, sem lugar definido, na estrutura do *Dasein*, no entanto informada e conformada à questão do ser.

Só depois de desenvolvida essa questão, com a latitude que tomou como questão do sentido do ser, sob a cautela liberatória do ateísmo, in-

dependentemente, portanto, da intromissão do pressuposto teológico e de seus derivados, é que poderá pôr-se a questão da existência de Deus. "Interpretando ontologicamente o *Dasein* como *se-no-mundo*", diz Heidegger em nota ao texto de *Vom Wesen Des Grundes*, "não se decide ainda nada, nem num sentido positivo nem num sentido negativo, sobre a possibilidade de uma relação com Deus. Ou antes, pelo esclarecimento da transcendência atinge-se, antes de tudo, uma noção suficiente do *Dasein*, considerada a qual se pode colocar a questão de saber como fica a relação do *Dasein* com Deus" (*Gottesverhältnis*).¹⁶

Repare-se que a questão a propor não é, como na formulação tradicional, a existência de Deus, mas a relação do *Dasein* com Deus. Trata-se de saber o que, depois do esclarecimento ontológico, significa algo como Deus, que existe na vida do homem, seja polarizando a religião, objeto de fé e culto, seja simples idéia, pressentimento ou alvo de negação. De qualquer forma, a expressão utilizada —relação do *Dasein* com Deus— sugere que a questão aí implicada só pode resolver-se, partindo da transcendência daquele por um movimento compreensivo do *Dasein* em seu próprio ser. No entanto, mesmo assim, o fato de que ela seja posterior à do ser, e que só em função desta possa propor-se, transfere-a um plano secundário juntamente com a Teologia, e reafirma a prioridade da outra, que consagra a superioridade da Filosofia. Esta é uma "possibilidade decisiva" do *Dasein* humano, mobilizada pelo ser e não por Deus.

A questão de Deus é, pois, diferente da relativa ao ser, embora se tornem, no decorrer da prática meditante que caracteriza a *reviravolta* (*Kehre*), tão próximas, como próximas se tornam, sem confundir-se, nessa mesma tentativa de contornar a dominância histórica do ente, Poesia e Filosofia. *Ser* é um termo ateológico, esclareceria Heidegger em conversa com Landgrebe e outros (dezembro, 1953),¹⁷ e não uma reflexa transferência da divindade, o que faria do filósofo um teólogo disfarçado. Mas na segunda fase, em que o pensamento do ser alteia-se em solitária confiança, à contra-corrente da História do ser como História da Metafísica, a concepção da auto-suficiência e da impermeabilidade histórica da Teologia neotestamentária e da Filosofia, independentes uma da outra, não é mais sustentável. Independentemente da fé,

16 "Vom Wesen des Grundes", em *Wegmarken*, p. 55, n. 56.

17 Conversation with Martin Heidegger recorded by Hermann Noack (Appendix), em *The Piety of Thinking*, p. 64.

Deus já está dentro da Filosofia, e mesmo os filósofos que adotaram o ateísmo formal doutrinário, lidam com a presença subreptícia dele onde quer que pulse o coração das ontologias tradicionais, na matéria ou no espírito. Então ser conotaria o teológico, e Deus conotaria o ser em sua *arche* ou princípio, mas como ente supremo, *to timiotaton on*. A Filosofia, disse-nos a conferência de 1927 anteriormente abordada, não precisa da Teologia, e esta, pela própria fé que a sustenta, repele a Filosofia. Agora, porém, estão ambas coligadas pelo mesmo pensamento do ente, permeáveis ambas à História do ser que as engloba.

No conhecido escrito de 1936, *Überwindung der Metaphysik* (*Superação da Metafísica*), do momento agudo da *Kehre*, do mesmo ano de Hölderlin *und das Wesen der Dichtung* (*Hölderlin e a essência da Poesia*), *Die Ursprung der Kunstwerk* (*A Origem da Obra de Arte*) e *Schellings Abhandlung* (*O Tratado de Schelling*), lê-se que a metafísica, “sob todas as suas formas e em todas as etapas de sua história, é uma única fatalidade (*Verhängnis*), mas talvez, também, a fatalidade necessária do Ocidente e a condição de sua dominação extensiva sobre a terra inteira”.¹⁸ Do decisivo instante em que o primeiro filósofo grego perguntou-se o que é o ente, premido pelo *thau-mazein* que o identificou como filósofo, instala-se a fatalidade, perdurável força do começo (*Marcht der Anfang*), entre breves lampejos, tal a *physis* pré-socrática, do discernimento da diferença, não pensada metafisicamente, que separa o ser do ente, na abertura daquele, sem a qual não se poderia ao menos dizer que “isto é aquilo”. A Metafísica omite, esquece a diferença quando fala constantemente de um e de outro. “Ela visa o ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e visa o ente enquanto ente”. Paradoxo da própria História do ser: se a Metafísica esquece, é porque o ser se retrai, porque se encobre ao desencobrir-se, sendo, de cada vez, sob nomes historicamente diversos, o mesmo e o diferente.

Interpretado seja de que maneira for, como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como substância, como vontade, como sujeito, como *energeia*, como Eterno Retorno do mesmo, sempre o ente enquanto ente aparece à luz do ser.¹⁹

18 “*Überwindung der Metaphysik*”, em *Vatrage und Aufsätze*, VIII, p. 69.

19 “*Einleitung zu ‘Was ist Metaphysik?’*”, em *Wegmarhen*, p. 195.

Outro aspecto inerente à História do ser, que substitui a preliminar questão do sentido, em *Sein und Zeit*, pela da verdade da essência ou da essência da verdade, é a estrutura entitativa pela qual o pensamento metafísico exerce a sua fatal dominância. O ente enquanto tal ou é a espraiada generalidade do que existe ou o que existe de mais alto. Não se concebe um sem o outro. O mais alto, porém, *timiotatos on*, é a causa do mais baixo, e como tal o *Theos*, objeto superior do estudo da ciência das primeiras causas, que Aristóteles designou expressamente como Teologia. O que depois se chamou de Metafísica une os dois níveis do ente numa só estrutura entitativa de pensamento, ontoteológica. Por isso a Metafísica é uma e outra, teológica e ontológica; mas se respeitarmos, com Aristóteles, a hierarquia das causas, o objeto mais alto lhe determina a identidade, como também a identidade de toda Filosofia. Heidegger poderia escrever em seu *Schelling*:

Toda Filosofia é Teologia no sentido originário e essencial de que a apreensão conceitual (*logos*) do ente em sua totalidade põe a questão do fundamento do ser, fundamento que tem por nome *Theos* —Deus. Mesmo a filosofia de Nietzsche, por exemplo, em que se enuncia esta tese essencial: Deus morreu, é, precisamente, e em virtude dessa tese, teológica.²⁰

Na tradição escolástica, a Filosofia chamou-se de Teologia natural, subsidiária às verdades da genuína Teologia da Revelação, que vimos antes simplesmente como Teologia grega tardia, com antecedentes que remontam a Xenófanes, já deixando para trás a primeira Teologia, a “das narrativas míticas ou poéticas sobre os deuses, sem referência a artigos de fé ou a doutrinas de uma Igreja”.²¹ Teríamos, então, três Teologias: a não-testamentária do Deus encarnado, a natural do *Theos*, ente supremo representado como causa, e a dos deuses, de subsistência narrativa mítica ou poética.

Tal como na primeira fase, a questão do ser entra em confronto com o teológico nessas três dimensões apontadas. Não se trata de dirimir um conflito de competência entre elas do ponto de vista do divino (*theon* e não *Theos*) — termo no qual os gregos juntaram os atributos do que é superior, imaterial, imortal, eterno— de que são depositárias a natural, filo-

²⁰ Schelling, pp. 94-95

²¹ *Identität und Differenz*, p. 44.

sófica, de "sentido tardio como a do pensamento representativo sobre Deus",²² a cristã, definida pela fé numa relação com o Cristo, *soteros* e *kyros*, Salvador e Senhor, as duas monoteístas, em oposição ao politeísmo pagão da terceira. Vai-se da primeira à segunda indo de *Dios a Dios*, para lembrarmos a expressão de Unamuno, do deus abstrato dos filósofos ao deus vivo, padecente, cuja promessa de imortalidade consola os homens. E o "último estaria mais próximo dos deuses do que do deus filosófico. Pois não é diante deles que o "homem pode dançar e cantar"? "Não se pode", diz Heidegger, "diante da *Causa sui* —o nome que convém dar a Deus na Filosofia— nem cair de joelhos cheio de temor, nem tocar instrumentos, cantar e dançar".²³ Certamente que a cristã e a mitológica são mais humanas. Tudo está, porém, em saber se nelas o deus move o pensamento numa direção favorável ou desfavorável ao desvelamento do ser.

Por tudo quanto até agora vimos, já se pode afirmar que a Teologia natural, na acepção lata que estamos utilizando, prende o pensamento ao ente supremo, ao que é mais ente do que todos os entes. E que foi aí que se consertou a conjunção metafísica do teológico ao ontológico. Em princípio, a Ciência da Fé seria avessa ao segundo, que, como Filosofia, Deus, de acordo com São Paulo (I Cor., I, 20), inquinou de loucura. Por outro lado, o pensamento voltado para o ser não pode reconhecer-se no Deus da "revelação".

"O pensar nada conhece de um "Deus revelado" e não pode reconhecer na proclamação cristã qualquer "destinamento histórico do ser", consiste em afirmativas sobre um ente (Deus como criador e senhor do mundo). Deste modo, a loucura de que fala São Paulo pode considerar-se recíproca para a fé e para o pensamento".²⁴

Estamos longe da "positividade" da Ciência da fé. O seu *positum* é arrebatado pela remota injunção do ente e de suas metamorfoses na Filosofia grega, de Platão a Aristóteles, isto é, pela metafísica grega, que era teológica, e que configurou a História do ser e sua fatalidade. Considerando-se esse processo, que não nos cabe examinar, é legítimo dizer-se, como o faz

22 *Idem*, p. 44.

23 *Idem*, p. 64.

24 "Conversations with Martin Heidegger", *op. cit.*, p. 68.

Heidegger, que “a Teologia cristã se apodera da Filosofia grega” e põe-na a seu serviço, ou, em resumidas contas, que ela é “a cristianização de uma teologia extra-cristã”,²⁵ em que o Deus, pai, criador e senhor dos homens, torna-se *Summum Ens*, Ato puro, fonte do Bem e do verdadeiro e da soberana justiça. Depois de ter morrido na cruz em segunda pessoa, ele é o Deus que morreu assassinado pelos homens, na proclamação de Zaratus-tra para o nosso tempo.

Referências Bibliográficas

- Heidegger, Martin. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Trans-Europ Repress, Mauvezin, 1992.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
- *Sein und Zeit*, Acht unveränderte Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 1957.
- *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970.
- *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.
- *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, Neske, 1967.
- *Schelling, Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Gallimard, 1977.
- *Holzweg*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972.
- *Identität und Differenz*, Neske, 1976.
- James G. Hart and John Maraldo. *The Piety of Thinking*, Indiana Press, Bloomington and London, 1976.

²⁵ Schelling, p. 95.