

A tensão entre o “último Deus” e o “Deus da metafísica” em Heidegger¹

The tension between the “metaphysics god” and the “last god” in Heidegger

Daniel da Silva Toledo²

RESUMO

Através deste artigo, tentaremos questionar a radicalidade da oposição que o pensador alemão Martin Heidegger busca estabelecer entre o que ele concebe por “último Deus” e o modo como compreende o Deus da tradição judaico-cristã. Em seguida, procuraremos indicar que o último Deus responderia à necessidade de reconfiguração do “Deus da metafísica”, defenderemos o ponto de vista de que esse projeto não deveria necessariamente implicar o abandono do Deus da tradição, mas a possibilidade de que ele se preserve em um jogo entre distância e proximidade acerca do último Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger. Deus da metafísica. Último Deus.

ABSTRACT

Through this essay we will attempt to question the radicalness of the opposition which the German thinker Martin Heidegger attempts to establish between what he considers as “last God” and the way he understands the God from the Jewish-Christian tradition. Thereafter we aim to indicate that the last God would answer to the need of reconfiguration of the “metaphysics’ God”, we will defend the point of view that this project should not necessarily implicate in the abandonment

¹ Recebido em 24/11/2014. Aprovado em 24/04/2015.

² Pós-doutorando em Ciência da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, UFJF. País de origem: Brasil. Email: dasilvatoledo@yahoo.com.br.

of the traditional God, but the possibility that he may be preserved in a game between distance and proximity from the last God.

KEYWORDS: Heidegger. Metaphysics God. Last God.

1. Introdução

Sabemos que, em termos gerais e de maneira preponderante, Heidegger entende por Deus da metafísica, sobretudo, aquela divindade configurada por meio da tradição judaico-cristã a partir de suas raízes platônicas. Este Deus é aquele que, através da história do pensamento filosófico ocidental, sofre a imiscuição onto-teo-lógica, recebendo, dessa maneira, o estatuto de causa primeira e de *ens absolutum*. Como primeira demarcação, temos, então, o fato de que o Deus metafísico não respeitaria um critério fundamental instituído pelo pensamento de Heidegger: a diferença ontológica. Como essa diferença, basicamente, pode ser traduzida como a diferença entre o ente e aquilo que ele não é, poderíamos dizer que o problema repousa não somente no fato de que o Deus da metafísica, enquanto absoluto, absorve o ser, mas também que, como consequência, Ele «exclui de si tudo o que tem caráter de nada» (HEIDEGGER, 2004a, p. 119)³. Tal processo acarreta a substancialização dessa determinante noção de divindade, tornando-a um ente em grau absoluto.

Isso se trata, para Heidegger, de um problema gravíssimo, uma vez que é justamente através de seu estatuto de não-ente que a divindade deve ser resguardada em seu caráter de mistério, sendo assim preservada de determinadas objetivações de sentido. Todavia, restituir, em resposta, uma estreita relação entre Deus e o Nada exigiu, de maneira paradoxal, que a modernidade fosse compreendida como o tempo da *falta* de Deus, da fuga dos deuses. Mas não se trata aqui de fatalismo, pois, uma vez reconhecida sua necessidade como tal, também “essa experiência exigiria, a partir do pensamento do ser, esboçar uma possibilidade para uma eventual *aproximação* de um deus, *rigorosamente desconhecido*” (DUBOIS, 2004, p. 215-216). Frente a isso, porém, o que se nos mostrará como problema adiante

³ „das ‚Absolute‘ alle Nichtigkeit von sich ausschliess“.

repousa na questão da pretensão de uma compreensão totalmente desprendida da tradição que se perfaz em tensão com esta.

Não obstante, devemos reter de maneira formal, neste momento, a título de introdução, que, para Heidegger, a dinâmica do recuo, vista a partir de uma perspectiva hermenêutico-fenomenológica, deve ser compreendida como uma forma de criar espaço para a instituição do campo das condições de possibilidades em aberto. O que permanece como problemático, todavia, é que

o passo atrás, que pensa a essência da metafísica como onto-teologia, é também, desse ponto de vista, um “abandono da filosofia”, o “Deus dos filósofos” não pode oferecer nenhum recurso. Mas é um fato: isso não é a última palavra de Heidegger acerca de Deus e do divino. Muito pelo contrário. [...] Resta portanto colocar uma questão: o pensamento do ser, na medida em que se liberta da onto-teologia, mas também na medida em que se mantém distanciada da fé cristã, pode constituir a fonte de uma outra relação com “Deus”? (DUBOIS, 2004, p. 214).

Se o Deus da tradição não esgota o campo de possibilidades de resignificação do divino, então, o recurso que ele não pode oferecer, talvez, deva ser compreendido a partir de uma impossibilidade de determinação positiva da divindade, isto é, de defini-la como um dado colocado objetivamente acima dos demais. Tal restrição, todavia, não deve nos vedar a possibilidade de alcançar um recurso negativo, muito pelo contrário.

Contudo, em virtude justamente da própria sedimentação de sentido instituída pela tradição metafísica, a tarefa de desconstruir essa sobreposição positiva acerca do Deus pode trazer junto a si de imediato a aparente necessidade de que todo o horizonte de sentido da tradição deva ser anulado. Um risco que nos parece dever ser confrontado, dado que frente a essa tarefa perdura uma grande dificuldade que repousa no fato de que

Deus só pode entrar na filosofia filosoficamente – mas se Deus é acessado a partir da exigência do fundamento último, então seu conceito metafísico por excelência, aquele que o incorpora totalmente à própria estrutura da metafísica, segundo sua exigência de fundamento, é o conceito moderno de *causa sui*” (DUBOIS, 2004, p. 94).

Pensado a partir desse nexos causal, que, de uma maneira geral, perfaz a lógica ocidental, Deus, enquanto causa primeira criada a partir de si mesma, é sempre determinado como a entidade maior e fundadora de sentido. Consequentemente, o golpe mais contumaz contra Deus é sua elevação a valor supremo. Condição que reforça a dificuldade já apontada, uma vez que, pelo fato de a metafísica ser “teológica” neste sentido, isto é, no sentido que “deriva o ente de um ente supremo enquanto causa primeira”, ela nunca se permite “sequer *colocar* uma decisão sobre o Deus” (HEIDEGGER, 1999a, p. 92)⁴. Uma decisão que se permita distanciar de uma determinação sedimentada da divindade acerca de seu tradicional encerramento metafísico que encobre a possibilidade de que a divindade seja compreendida para além das linhas de força que balizam esse horizonte no qual ela acaba sendo encerrada pela tradição.

Mas devemos, agora, questionar se o tempo não pode deixar de ser compreendido como o horizonte de sentido para todo e qualquer fenômeno e se a história do pensamento ocidental é radicalmente marcada pela tradição metafísica, como postula categoricamente a filosofia heideggeriana em sua integralidade. É realmente possível conceber uma noção de deidade completamente livre dos pressupostos metafísicos?

Sempre diante deste dilema, o cuidado primário de Heidegger, afirmado por ele de maneira categórica, repousa na reserva de que ele jamais tentaria pensar a essência de Deus por meio de uma relação de identidade com o ser. Não obstante, ele nunca pôde deixar de assumir que também a possibilidade da experiência essencial de Deus e sua manifestação (na medida em que ela vem ao encontro do homem) se dão a partir da abertura do ser⁵, o que não significa jamais que o ser possa valer como predicado possível de Deus. Respeitado este

⁴ „Weil alle Metaphysik ‚theologisch‘ ist, (d. h. das Seiende aus einem obersten Seienden als der ersten Ur-sache herleitet), deshalb [...] vermag die Metaphysik nie eine Entscheidung über den Gott auch nur zu *stellen*...“

⁵ “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.” (NUNES, 1998, p. 31). “Sabe-se, porém, qual o seu lugar de adveniência: o *Da* do *Dasein*, o fático da existência, que é onde o homem se confronta a deus.” (NUNES, 1998, p. 42).

paradoxo, deve estar claro que a tarefa consequente só pode partir da necessidade de repensar a divindade em uma radical relação de diferença acerca do ser.

2. O último Deus

Em uma de suas mais importantes obras, justamente naquela em que apresenta sua configuração da divindade mais própria, isto é, “o último Deus”, Heidegger, de maneira categórica, estabelece quanto a essa divindade a seguinte demarcação introdutória: “o totalmente outro frente aos que foram, sobretudo, frente ao cristão” (HEIDEGGER, 2003, p. 403).⁶

Por ser ao mesmo tempo aquele que desponta após a morte de Deus e aquele que tenta escapar das determinações tradicionalmente metafísicas, o último Deus é concebido por Heidegger após a fuga dos deuses passados. Com isso, todavia, deve-se admitir que o recuo de si é justamente o modo em que os deuses evadidos abrem para a possibilidade da chegada do último Deus. Tal processo é dado de tal forma que se possa compreender que “os deuses passados não apenas se retraem, mas se fazem presentes justamente na retração” (FIGAL, 1994, p. 104). A dinâmica de recuo dos deuses revela-se radicalmente como aquilo que a divindade pode nos apresentar de mais essencial.

Apesar do caráter extremamente categórico da delimitação citada, o próprio Heidegger não pôde deixar de incorrer na admissão de que essa precedência assumida como uma espécie de condição de possibilidade implica uma espécie de “transformação” neste jogo entre o papel do último Deus e o dos deuses passados.⁷ A partir dessa assunção, deve ficar clara a necessidade de preservação de certo aspecto relacional entre as instâncias de sentido aqui colocadas em jogo, pois, do contrário, sequer seria possível estabelecer internamente

⁶ „Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen.“

⁷ “Ele tem o modo de sua essência no aceno, na acometida e ausência da chegada, bem como também da fuga dos deuses passados e da oculta transformação destes.” (HEIDEGGER, 2003, p. 409). „Seine Wesung har er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung.“

a este horizonte fenomênico uma tensão interna essencial – logo, imprescindível – para a possibilidade de confrontação acerca do mesmo. Trata-se de uma impositiva e irrevogável condição circular hermenêutica. Logo, podemos perceber que, por mais que haja uma espécie de iconoclastia como tarefa do último Deus e ainda que Heidegger, ao tratar dessa “*deidade no outro início*”, afirme “não sabermos a história desta deidade”, e que, por isso, só podemos «intuir o Deus da ocultação” (HEIDEGGER, 2005, p. 132)⁸, é preciso reconhecer que, assim como a pergunta pelo sentido do ser, o último Deus, por advir de um abandono consumado historicamente, também será sempre de alguma forma devedor das linhas de força da tradição metafísica. Tanto assim é que, a exemplo dos deuses que lhe precedem, também a chegada do último Deus se dá através de uma recusa de si. Trata-se de uma presença que, como bem nota um dos maiores estudiosos do pensamento heideggeriano, “está aberta através de futuro e passado, aos quais deve a intensidade de sua tensão. Ambas, fuga e chegada, desdobram-se constantemente uma através da outra” (FIGAL, 1994, p. 104). Esse jogo abre justamente para um espaço de crise ao instituir um passado que não pode de todo ser abandonado e um futuro que também não pode ser totalmente consumado. “O que aqui se apreende por si mesmo, na medida em que se retrai a todo plano e cálculo, é a copertença entre presença e ausência, experiência de um caráter de presença que, mesmo assim, é recolhido entre passado e futuro” (FIGAL, 1994, p. 104-105). Disso devemos depreender que as reconstruções de sentido só podem ser possibilitadas numa temporalidade que é sempre já somente historicidade fáctica.

Apenas contemplando este caráter temporal como condição fenomenológica de possibilidade de reapropriação hermenêutica de sentido é que poderemos compreender em que medida, nessa profunda relação de recusa com o que é presente, o último Deus, após a morte de Deus, revela a “mais oculta essência do nada

⁸ „Die Gottschaft im anderen Anfang. [...] Wir ahnen den Gott der Bergung. [...] Wir wissen nicht die Geschichte dieser Gottschaft.“

enquanto ainda-não e não-mais” (HEIDEGGER, 2003, p. 410).⁹ Pensado a partir desta experiência, o último Deus se desdobra como um deus de sacrifício, porque sua carência nunca pode ser suprida senão ao custo de uma nova e, ao mesmo tempo, defasada estagnação metafísica. É através dessa chave de compreensão que se confirma a tese de que a “insistente referência à falta, à ausência de Deus e do divino, que acompanha o traçado espectral da época moderna avançada, contrasta com a recorrência ou com a infiltração, em quase todos os parágrafos dos *Beiträge*, do penoso e desejado advento do *letzte Gott*” (NUNES, 1998, p. 21). Esse contraste se mostra no sentido de oferecer os contornos essenciais em relação aos quais o sentido apreendido deve preservar-se em uma relação essencial de confrontação para receber seu delineamento mais próprio e consistente, posto que referendado a um horizonte prévio enquanto seu lastro temporal e fenomenológico essencial.

3. O Deus da metafísica

Em um apontamento de 1959, a partir da célebre afirmação de Nietzsche acerca da refutação do Deus moral, Heidegger afirma o seguinte: “o Deus pensado enquanto valor, seja ele o mais elevado, não é um Deus. Logo, Deus não está morto, pois sua deidade vive. Ela, inclusive, está mais próxima do pensar do que da fé.” (HEIDEGGER, 2002, p. 154).¹⁰ Dessa importante afirmação, poderíamos inferir que aquele Deus declarado como “morto” por Nietzsche parece não esgotar a essência da divindade, uma vez que não a atende de maneira plena. Consequentemente, poderíamos concluir que a modalidade do divino esgotada, neste caso, é aquela entidade absoluta efetivada através dos aspectos radicalmente metafísicos, como a moral, a *causa sui* e o fundamento último. Em contrapartida, ou seja, resguardado em sua dimensão de distanciamento acerca do próprio ser, o divino se recolheria a uma possibilidade mais ampla, chamada de

⁹ „... das verborgenste Wesen des Nichts, als Noch-nicht und Nicht-mehr.“

¹⁰ „Der Gott als Wert gedacht, und sei er das höchste, ist kein Gott. Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt. Sie ist sogar dem Denken näher als dem Glauben...“

“inesgotável” por Heidegger em “Uma carta a um jovem estudante”, onde afirma justamente que “a falta de Deus e do divino é a ausência. Só que isto não é um nada, mas é antes justamente a presença, a ser apropriada, da plenitude velada do passado e ao que ele se reúne de essencial, do divino na Grecidade, na profecia judaica e na prédica de Jesus” (HEIDEGGER, 2004, p. 177).¹¹ Se observarmos bem através dessa declaração, mesmo antes de apresentar o último Deus como tal, a distinção entre o Deus da metafísica e uma determinada concepção de divindade que entre em confrontação direta com esse Deus de alguma maneira implica sempre claramente uma espécie de reapropriação de sentido desse mesmo Deus. Como, de certa forma, corrobora também a seguinte delimitação: “Conforme isto, o pensamento sem Deus, que deve prescindir do Deus da filosofia, o Deus enquanto *causa sui*, talvez esteja mais próximo do Deus divino. Isto diz somente que ele está mais livre para Ele do que poderia supor a onto-teo-logia” (HEIDEGGER, 1978, p. 40).¹² Dessa forma, a nós parece claro o despontar de uma possibilidade de avistar certa chance de uma determinada restituição de sentido através de uma tarefa que poderia ensejar um certo processo de reconfiguração da tradição metafísica.

4. A relação entre o último Deus e o Deus da metafísica

Também quando se prepara para a questão do último Deus, Heidegger volta a se questionar se “o pensamento histórico do ser, a partir de sua necessidade, pode, numa interpretação prévia, ser digno de *questão*” a partir da pergunta sobre a possibilidade de que “algo como o ser possa ser atribuído aos deuses sem destruir toda

¹¹ „Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit. Allein Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu.“

¹² „Demgemäss ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

deidade” (HEIDEGGER, 2003, p. 437).¹³ Como podemos verificar, justamente quando tenta responder à necessidade de se pensar uma concepção da divindade que não se submeta ao processo histórico da identificação absoluta é que o embaraço dessa problemática relação ressurgir de maneira ainda mais contumaz, uma vez que não se pode negar que a pergunta pelo ser provém do mesmo fundamento a partir do qual a essência dos deuses aparece em sua divindade (Cf. HEIDEGGER, 1997, p. 245).

Tendemos a concluir, diante disso, que o último Deus não exige, no fundo, um improvável abandono de toda a história que ele, de certa forma, consoma, mas antes justamente a assunção de uma determinada radicalização do próprio pensamento histórico. Desse modo, devemos admitir que o último Deus condensa uma certa unidade da metafísica, uma unidade fundada a partir da diferença. Do contrário, Heidegger não teria afirmado que este Deus, ainda um Deus, “é aquele que não somente necessita do mais longo percurso, sendo ele este próprio percurso” (HEIDEGGER, 2003, p. 405).¹⁴ Percurso que, conforme já procuramos apontar, não deve apenas ser projetado no futuro, devendo ainda retroagir sobre suas bases históricas. Necessidade de retomada que permitirá a Heidegger falar de uma “mudança velada” („verborgenen Verwandlung“) dos deuses passados (HEIDEGGER, 2003, p. 409), sem com que seu postulado caia em contradição.

Já fizemos referência ao fato de que, ao se colocar em relação com a tradição filosófica essencialmente engajada ao fundamento ôntico, a ontoteologia não pôde apresentar outro Deus que não o *sumum ens*. E será justamente em confrontação com essa tradição de pensamento que o último Deus se mostrará imprescindível para se pensar a superação da metafísica em Heidegger, por ser um elemento no qual a questão do divino recobra sua diferença acerca do ente. Em resposta ao vínculo metafísico entre a busca do ente absoluto

¹³ „Das seynsgechichtlichen Denken kann aus seiner Notwendigkeit in der Vordeutung fragwürdig gemacht werden: [...] die Fragwürdigkeit, ob überhaupt dergleichen wie Sein den Göttern zugesprochen werden darf, ohne alles Gotthafte zu zerstören.“

¹⁴ „Das Letzte ist Jenes, was die längste Vor-läuferschaft nicht nur braucht, sondern selbst *ist*,...“

e a entificação do divino, ser e deidade, de certa forma, se recusam através da figura do último Deus.¹⁵

Todavia, o último Deus só pode advir junto à decisão acerca da deidade em geral, nas palavras de Heidegger, a partir da “singularidade da essência do Deus” („Einzigkeit des Gottwesens“)(HEIDEGGER, 2003, p. 406). Toda essa circularidade exige reconhecer que o fato de o principal problema da metafísica repousar na imiscuição ontoteológica não deve significar que deva ser vedada qualquer possibilidade de relação entre o ser e a divindade, mas, antes, que esta relação deve se dar mediada por um distanciamento essencialmente abissal. Somente assim pode ser compreendida a afirmação de que é no sacrifício que o ser “transdiviniza” („durchgottet“) o pensar (HEIDEGGER, 2003, p. 262). Deus e o ser devem manter uma essencial relação de afastamento acerca do ôntico. A partir dessa possibilidade fundamental aberta pela concepção do último Deus, a diferença ontológica neste momento deve ser transposta para a seguinte relação:

A negação do ser aos “deuses” significa, antes de tudo, somente isto: o ser não está “sobre” os deuses; mas estes também não estão “sobre” o ser. Porém, bem precisam “os deuses” do ser, apelo com o qual a essência “do” ser já é pensada. “Os deuses” não carecem do ser como sua propriedade, na qual eles encontrariam um lugar. “Os deuses” carecem do ser, que não lhes pertence, para através dele pertencerem a si próprios. O ser é aquilo necessitado pelos deuses; ele é a carência deles, e a necessidade do ser designa seu modo essencial de ser, necessitado pelos deuses, mas nunca causável e condicionável. Na medida em que os deuses carecem do ser, eles se voltam para o abismo (a liberdade) e explicitam a renúncia a todo fundar e comprovar. E tão obscuro ainda deve permanecer a necessidade do ser para o pensar para que isto dê o primeiro amparo para se pensar “os deuses” como aqueles que

¹⁵ “A recusa é a nobreza mais elevada da destinação e o traço fundamental do velar-se cuja abertura constitui a essência originária da verdade do ser. Somente assim o ser torna-se o próprio estranhamento, o silêncio da passagem do último Deus.” (HEIDEGGER, 2003, p. 406). „Die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht. So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.“

carecem do ser. Com isto percorremos o primeiro passo da história do ser (HEIDEGGER, 2003, p. 438).¹⁶

O último Deus consuma a carência histórica do divino, justamente, através de sua modalidade mais essencial: a recusa. Essa modalidade de relação é justamente o elo que preserva a ligação do último Deus com a história do ser. Na medida em que o divino não se deixa confundir com o ser, ele abre para a abertura do ser, ou seja, para o abismo que os preserva em uma relação de tensão. Essa conjugação pode ser melhor desdobrada através da orientação que nos é dada apresentada nos seguintes termos:

Não é tão importante determinar quem é Deus, mas a partir do que Deus pode ser Deus, isto é, a sua deidade. A existência de Deus se torna aqui um fato secundário, na medida em que a existência é um acréscimo à pura essência divina. Portanto, [...] o ser não é necessariamente um predicado divino. Mais precisamente, Deus não é o ser. E a deidade é a pura possibilidade que, diferindo de todo ente existente, faz de Deus de qualquer modo um nada; segundo uma dinâmica análoga àquela pela qual, segundo Heidegger, o ser é o não-ente (nada) do ente. Sendo assim, Deus é por si mesmo o seu não [...], *a mais pura possibilidade ainda indeterminada de todo possível*, o puro nada. Ele é nada respeito ao conceito de todas as criaturas, respeito a cada determinação possível ou atualizada. A *Gottheit* não é desta maneira senão o âmbito em que algo como Deus pode resultar possível: é sempre e apenas o aberto em que algo pode chegar à presença ou à manifestatividade. Esta condição não diz ainda nada da existência, pois se assim fosse, Deus não seria em nada diferente dos outros entes, mas mesmo assim representa o essencial do ser-Deus, isto é, a extrema relutância a toda forma de presentificação e entificação. Uma vez que é precisamente isso que diferencia (no sentido dinâmico do termo) o ser do ente, é neste

¹⁶ „Der Absbruch des Seins an die Götter bedeutet zunächst nur: das Sein steht nicht über den Göttern; aber diese auch nicht über dem Sein. Wohl aber bedürfen die Götter des Seyns, mit welchem Spruch schon das Wesen des Seyns gedacht wird. Die Götter bedürfen des Seyns nicht als ihres Eigentums, darin sie selbst einen Stand finden. Die Götter brauchen das Seyn, um durch dieses, das ihnen nicht gehört, doch sich selbst zu gehören. Das Seyn ist das von den Göttern Gebrauchte; es ist ihre Not, und die Notschaft des Seyns nennt seine Wesung, das von den Göttern Ernötigte, aber nie Verursachbare und Bedingbare. Dass die Götter das Seyns brauchen, rückt sie selbst in den Abgrund (die Freiheit) und spricht die Versagung jeglichen Begründens und Beweseins aus. Und so dunkel noch die Notschaft des Seyns für das Denken bleiben muss, sie gibt doch den ersten Anhalt, um die Götter zu denken als Jene, die das seyn brauchen. Wir vollziehen damit die ersten Schritte in die Geschichte des Seyns...“

nível que deverá ser colocada a questão da relação entre ser e Deus (ARAÚJO, 2008, texto-aula 12, p. 16).

O ponto fundamental aqui repousa no fato de que a questão não deve mais girar em torno simplesmente da existência de Deus, mas de sua mais radical modalidade relacional acerca do próprio ser. Seguindo as próprias linhas mestras de orientação da fenomenologia de Heidegger, a dinâmica, enquanto essência, deve ser anteposta à existência enquanto predicado real. E essa dinâmica, ontológica por excelência, repousa, sobretudo, na diferença:

Assim, o que Heidegger nega é a identidade entre Deus e ser “como essência e fundamento de Deus” ou “como predicado possível de Deus”. Em compensação, para ele, “a experiência de Deus e de sua manifestação se produz na dimensão do ser”. Há uma “experiência” (*Erfahrung*) de Deus como há uma “experiência” do pensar. E há uma “manifestação” (*Offenbarkeit*) de Deus. A “questão de Deus” não é a de seu ser, mas a de sua manifestação. [...] É por isso que o que está em questão não é a «existência de Deus», mas sua presença ou sua ausência (ANDIA, 1982, p. 93).

Compreendida em seu caráter fenomenológico, a divindade não pode ser esgotada em determinadas configurações objetivas, devendo, antes, ter sua dinâmica de fundo reportada a uma dimensão abissal que se preserva como condição de possibilidade para a manifestação de sentido do divino. Do contrário, isto é, uma vez não respeitada esta interdição apontada, “um Deus de que se deixa primeiro demonstrar a existência é no fundo um Deus muito pouco divino” (HEIDEGGER, 1998, p. 327).¹⁷ Isso porque a noção de divino aqui, na qual se recolhem as divindades, depende essencialmente de certa recusa apropriativa. Desse tipo de relação, poder-se-á, então, inferir que “também o discurso sobre deus deve estar essencialmente situado no contexto da ‘divindade’, ou seja, ‘da possibilidade do deus (que é possibilidade de seu não-ser)’” (BRITO, 1999, p. 312).

Devemos reconhecer, já neste momento, que essa linha de entendimento instituída por Heidegger sanciona uma radical

¹⁷ „... weil ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muss, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist...“

inversão quanto às tradicionais formas de compreensão do fenômeno divino, que sempre, de alguma maneira, precisou ser objetivado. Além disso, ela nos parece extremamente significativa por preservar uma possibilidade de relação com o divino que se insere no horizonte de questionamento do niilismo para muito além de qualquer orientação ateuista, muito pelo contrário, uma vez que ela abre para a possibilidade de reconhecimento do seguinte: “que os deuses escapem, não significa que também a deidade desapareceu do ser-aí do homem, mas significa aqui que justamente ela ainda rege, mas não mais como realizada, mas como crepuscular e obscura, porém, poderosa” (HEIDEGGER, 1999, p. 95).¹⁸ Há de se respeitar uma distância essencial que é muito mais instituidora de sentido do que fomentadora de qualquer pretensão de anular o campo de experiência religiosa. Consequentemente, a recomendação possível, livre de qualquer ranço iconoclasta, consistiria muito antes no seguinte: “levar verdadeiramente a sério os deuses fugidios enquanto fugidios é em si justamente um perseverar junto aos deuses, a saber, junto à sua divindade enquanto não mais de todo realizada” (HEIDEGGER, 1999, p. 97).¹⁹ Nossa própria precariedade constitutiva, assentada em nossa condição essencial e intransponível de finitude, veda-nos a pretensão de uma apropriação absoluta do horizonte de sentido que nos excede. Respeitar esse limite é a única forma entendida por nós de assumir a possibilidade admitida e legada por Heidegger quanto a “ingressar e se manter no espaço possível de um novo encontro com os deuses” (HEIDEGGER, 1999, p. 97).²⁰

Buscamos atingir o ponto que torna possível reconhecer junto com Heidegger que é na “essência fundamental do ser” que se dá a “luta dos deuses”. Assumidamente, “esta luta se coloca em jogo em torno da chegada e fuga dos deuses, luta somente na qual os deuses são e põem em decisão seu Deus. O ser é a comoção destes

¹⁸ „Dass die Götter entflohen, heisst nicht, dass auch die Göttlichkeit aus dem Dasein des Menschen geschwunden ist, sondern heisst hier, dass sie gerade waltet, aber als eine nicht mehr erfüllte, als eine verdämmernde und dunkle, aber doch mächtige.“

¹⁹ „... das wahrhafte Ernstmachen mit den entflohenen Göttern als Entflohenen in sich gerade ein Ausharren bei den Göttern, nämlich ihrer Göttlichkeit als einer nicht mehr erfüllten, ist.“

²⁰ „Einrücken und rein Sichhalten im Raum möglicher Neubegegnung der Götter.“

deuses, comoção como ampliação do espaço-de-jogo-no-tempo no qual ele próprio se propicia como rejeição” (HEIDEGGER, 2003, p. 244).²¹ A partir disso, tentamos demonstrar que a assim chamada fuga dos deuses, configurada metafisicamente na consumação do niilismo através da morte de Deus, tem seu fundamento originário na própria retração da divindade radicalizada na figura do último Deus. Logo, querer pensar a ausência dos deuses numa relação possível de superação com a metafísica exige, a nosso ver, pensar uma divindade que não se apoia no ente e, conseqüentemente, coloca-se em tensão com o próprio ser. Nesse sentido, talvez seja melhor dizer que a história da metafísica não dá cabo da deidade, mas a leva a uma radicalidade última.

Pensada a partir da diferença ontológica, a essência da deidade, em sua dimensão de recusa, abre para que as divindades históricas se coloquem em jogo. Sob essa perspectiva, a tensão entre o Deus da metafísica e o último Deus deve ser recolhida em uma mesma dinamicidade de fundo.

Uma vez realizada tal tarefa, devemos, para finalizar, lançar uma derradeira e importante questão: ao último Deus, comprometido com a história do ser, seria justo pensá-lo a partir do Deus da metafísica sem, de alguma forma, poder também repensar este último em razão daquele?

5. Conclusão

Emilio Brito, apoiando-se em Bernhard Welte (Cf. WELTE, 1997), pensador religioso muito influente sobre Heidegger desde sua origem em Meßkirch, responde à questão proposta acima com a seguinte colocação: “O velamento constitui nesse momento um modo de se manifestar. Isto igualmente poderia se aplicar àquilo que a religião chama ‘Deus’. A via fenomenológica não tem por meta dar um nome qualquer ao fenômeno, nem tampouco religá-

²¹ „Dieser Kampf spielt um ihre Ankunft und Flucht, in welchem Kampf die Götter erst göttern und ihren Gott zur Entscheidung stellen. Das Seyn ist die Erzitterung dieses Götterns, die Erzitterung als die Erbreitung des Zeit-Spiel-Raumes, in dem sie selbst als die Verweigerung [...] sich ereignet.“

lo a um nome tradicional" (BRITO, 1999, p. 241). Assim, se o que a fenomenologia tem a oferecer é justamente a recusa de que o Deus seja fixado e se ela se mostra como sustentadora do aparato de desconstrução exercitado por Heidegger, ela, por conseguinte, deve nos permitir também uma reconfiguração do Deus da tradição na mesma medida em que exige uma reconfiguração da própria metafísica. É exatamente esse o desdobramento da referida exigência: "Este resultado permite a Heidegger dar uma nova interpretação da história do Ocidente. Ela é decisiva, segundo Welte, para compreender a maneira pela qual a questão de Deus pode ser colocada a partir desta abordagem" (BRITO, 1999, p. 242). A questão de Deus é recolocada por Heidegger a partir, agora, de uma relação de expropriação acerca de qualquer determinação objetiva. Todavia, como se trata também de uma reapropriação, o mesmo comentador, desta feita, valendo-se das ideias de Jean-Luc Marion (Cf. MARION, 2002), aponta que "o colocar-se à distância, que conjuga a retração apropriada com a distância, se articula menos como uma superação do que como uma retomada em profundidade" (BRITO, 1999, p. 260). A questão, então, seria em que medida, nesta retomada, não perduraria de alguma forma traços subsistentes, ainda que residuais de uma concepção historicamente determinante.

Já Carlos Morujão, indo mais além, não hesita em lançar a desconfiança de que o último Deus, esta espécie de "deus futuro", e "o pressentimento de que aquilo que através dele se pretende designar", corresponderiam, de fato, a "um Deus muito antigo, que já encontraríamos na experiência bíblica, judaica e cristã, da divindade de Deus" (MORUJÃO, 2000, p. 170). A partir dessa perspectiva, conforme se procura justificar, o último Deus possibilitaria uma visada mais depurada do Deus encoberto pelo aparato metafísico. A tese seria então a de que "a libertação do pensamento em relação ao seu destino metafísico permite a Heidegger encarar a possibilidade de acesso a uma nova ideia do divino, mais de acordo com a experiência bíblica da divindade de Deus" (MORUJÃO, 2000, p. 175).

De fato, parece-nos possível localizar no Deus bíblico, por exemplo, elementos a permitir certa proximidade acerca do modo

como Heidegger concebe sua ideia do divino, seja esta não só através do último Deus, como também por meio da „Geviert“. É por isso que não nos parece forçoso reconhecer que “há na história dos deuses passados o traço do último deus” (BRITO, 1999a, p. 79). Caso possamos, por exemplo, aproximar também o último Deus daquele Deus que Heidegger invoca na célebre entrevista à revista *Der Spiegel*, então, por mais que este Deus seja indefinido, desconhecido, ele também é esperado como aquele que salva. É claro que o sentido de “salvação” aqui deve ser preservado ao máximo de uma prescrição soteriológica, mas o que está em questão é justamente a possibilidade de que o sentido religioso redimensionado pela interpretação heideggeriana possa ser reaplicado à própria tradição com a qual se coloca em confrontação. Até mesmo porque, independente da concepção do divino, isto é, do modo de ser da divindade, de fato, como bem lembra Brito, “para Heidegger, com efeito, o deus não pode ser pensado como aquilo que é sem tempo nem história” (BRITO, 1999a, p. 80). Seja qual for o fenômeno, quanto mais radical ele procura se mostrar, ele, concomitantemente, revela-se ainda mais devedor de um determinado horizonte de sentido histórico do qual não pode se desprender por completo, justamente, por apenas poder se dar inserido numa temporalidade que é sempre já somente tempo de mundo configurado. Diante disso, também a nós parece que realmente as questões mais cruciais seriam se “a profusão do divino pode ser ‘resumida’ na noção do ‘último deus?’” (BRITO, 1999a, p. 80). E se “este condensamento seria incompatível com o acento heideggeriano sobre a experiência historial do divino?” (BRITO, 1999, p. 150).

Devemos perceber que, no fundo desse importante conjunto de questionamentos, pode ser encontrada uma possibilidade de leitura que nos permita desconfiar se o próprio pensamento de Heidegger também não seria passível de se deixar encobrir pelo velamento da divindade justamente no momento em que ele se debruça sobre o Deus da metafísica. O seguinte questionamento é significativo nesse sentido: “Deus é ainda para Heidegger este *Absconditus* que, na profunda reserva do ser, é oferecido ao pensamento que por ele

procura?" (BRITO, 1999, p. 267). Em que medida o caráter de abertura da divindade, confrontado com o abismo do ser pensado a partir do jogo entre velamento e revelamento, teria permitido a Heidegger pensar o Deus apropriado pela tradição metafísica em uma possibilidade que não se restrinja à famigerada imiscuição onto-teo-lógica?

É a morte do Deus da metafísica que abre para uma concepção do divino mais autêntica, isto é, para uma divindade mais de acordo com o jogo da verdade do ser que se dá entre velamento e revelamento. Por isso é que "o homem aprende a conhecer melhor que este deus é o 'último' quando ele próprio suporta o termo extremo e último da morte" (BRITO, 1999, p. 148). Neste sentido, poderíamos dizer, em última instância, que também o último Deus, de certo modo, diz respeito ao niilismo, uma vez que revela a impotência do pensar diante da necessidade de determinação acerca de um possível ser de Deus. Daí, inclusive, o último Deus ser também considerado por Heidegger como o Deus do declínio. (Cf. HEIDEGGER, 1997, p. 253). Logo, a conclusão que nos parece impositiva é a seguinte: "Assim, para Heidegger, a subtração do divino em nossa época, a distância de Deus no presente, não é o resultado de um processo simples. Ela representa o resultado de dois desenvolvimentos que se sobrepõem e se compenetraram" (ARAÚJO, 2009, p. 10).

O que particularmente temos a lamentar é que também a concepção heideggeriana acerca do Deus da tradição parece se ocupar somente com o seu caráter objetivo, restringindo sua dimensão de velamento a um aspecto de encobrimento responsável pelo processo metafísico do esquecimento do ser. Martin Buber, por exemplo, dentre outros críticos, reage a isso reivindicando, em seu *Eclipse de Deus*, que seja reconhecido o fato de que o Deus da Bíblia hebraica "não é apenas um Deus que se revela, mas também um Deus 'que se esconde'" (BUBER, 2007, p. 63). Por detrás de um Deus encoberto, desvelado como tal, deve poder haver uma divindade que se revela como passível de ocultação. Porém, para quem dessa dinâmica fenomenológica, o que parece justificar em certa medida a posição de Heidegger repousa na constituição do fato de que "a mais íntima inessência do cristianismo (enquanto metafísica e a título de cultura)

consiste no fato de que ele não pode admitir uma rejeição de Deus por parte do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 132).²²

A projeção da divindade como substância primeira e última da realidade acarretou um processo de entificação que, segundo a queixa de Heidegger, depõe em medida significativa contra a dinâmica de fundo essencial do divino. Mas, talvez, esta restrição possa ser situada a partir da própria questão da destinação do ser, que, também segundo entendemos, pode ser resumida através do seguinte: “nesta manifestação do mistério, que é ao mesmo tempo concessão e recusa, se abre a historicidade do encobrimento de Deus” (BRITO, 1999, p. 139). Todavia, essa é uma possibilidade de entendimento que deve ser mantida em aberto. Talvez, o único fato que, ao fim desse nosso ensaio, possamos apresentar como conclusivo de maneira minimamente segura repouse, agora, na desconfiança necessária diante do postulado de que o desligamento do pensamento heideggeriano em face de todas as representações tradicionais do Deus é extraordinariamente radical. Até mesmo porque Heidegger foi bem categórico quanto a isso ao afirmar que “*fora do ser* não há mais possibilidade alguma para os deuses”, mas apenas “desdivinização” („Entgötterung“) (HEIDEGGER, 1997, p. 244). A questão que parece sempre permanente é como estabelecer uma autêntica relação entre ser e Deus diante do fato de que aquilo que o ser propicia, na verdade, é justamente tornar inviável o esclarecimento dos deuses a partir dos entes.

Referências

ANDIA, Ysabel. “Heidegger et la question de Dieu.” *Revue Thomiste*. Revue Doctrinale de Théologie et de Philosophie. XC^a année. T. CXXXII. n. 1. janvier-mars. Paris: 1982, p. 90-99.

ARAÚJO, Paulo A. “Hermenêutica da ausência: a questão de Deus em Heidegger.” Texto apresentado no III Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião. Brasília: UNB, 2009.

²² „Die innerste Unwesenheit des Christentums (als Metaphysik und Kulturanspruch) liegt darin, dass es eine Verwerfung des Gotes durch das Sein nicht zulassen kann, ...“

_____. *Metafísica e religião*. "Arte, Linguagem e Sagrado em Heidegger." Fotocópias de textos-aulas apresentados em seminário ministrado durante o 1º semestre de 2008 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora.

BRITO, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Louvain: Presses Universitaires, 1999.

_____. Les dieux et le divin d'après Heidegger. *Ephemerides Theologicae Louvanienses*. Université Catholique de Louvain: Louvain, Abril, 1999a, p. 53-91.

BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*. Considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Com resposta de C. G. Jung. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FIGAL, Günter. "Philosophie als hermeneutische Theologie." In: GANDER, Hans-Helmuth (Hrsg.). *Verwechselt mich vor Allem nicht!*. Heidegger und Nietzsche. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (Schriftenreihe Martin Heidegger Gesellschaft: Bd. 3).

HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002 [1983] (Gesamtausgabe: Bd. 13).

_____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003 [1989] (Gesamtausgabe: Bd. 65).

_____. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (Gesamtausgabe: Bd. 66).

_____. *Hölderlins Hymnen*. "Germanien" und "Der Rhein". 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 [1980] (Gesamtausgabe: Bd. 39).

_____. *Identität und Differenz*. 6. Aufl. Pfullingen: Günther Neske, 1978.

_____. *Metaphysik und Nihilismus*. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999a (Gesamtausgabe: Bd. 67).

_____. *Nietzsche I*. Pfullingen: Günther Neske, 1998.

_____. *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005 (Gesamtausgabe: Bd. 70).

_____. *Vorträge und Aufsätze*. 10. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004 [1954].

_____. *Wegmarken*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004a [1976] (Gesamtausgabe: Bd. 9).

MARION, Jean-Luc. 2. ed. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2002 [1991].

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000 (Col. Pensamento e Filosofia: v. 44).

NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998.

WELTE, Bernhard. *Religions philosophie*. 5. Aufl. Frankfurt Am Main: Josef Knecht, 1997.