

O “último Deus” em Martin Heidegger¹

The “last Got” in Martin Heidegger

Paulo Afonso de Araújo²

RESUMO

Este artigo pretende identificar e discutir a figura do “último Deus”, presente na obra *Contribuições para a filosofia* (do acontecimento apropriativo), de Martin Heidegger, onde a pergunta “como Deus entra na filosofia?” se transforma na questão da referência recíproca que recolhe em uma pertença comum o ser, Deus e os homens; referência que prepara tanto para um novo início do pensamento quanto para a passagem do último Deus. Último Deus que não é o senhor do ser ou do acontecimento apropriativo (*Ereignis*), mas, ao contrário, a eles pertence da mesma maneira que o *Dasein*.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger. Ontologia. Último Deus.

ABSTRACT

This article aims to identify and discuss the figure of the “last God”, present in the work Martin Heidegger’s *Contributions to Philosophy* (of the event), where the question “how God enters in philosophy?” becomes the subject of mutual reference gathering in a common membership being, God and man; reference preparing for a new start of the thinking and for the passage of the last God which is not the master of the being or the event (*Ereignis*), but, on the contrary, belongs to them in the same way that the *Dasein*.

KEYWORDS: Heidegger. Ontology. Last God.

¹ Recebido em 24/11/2014. Aprovado em 20/03/2015.

² Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. País de origem: Brasil. Email: p.afonso.araujo@gmail.com.

I

O tema central da obra *Contribuições para a filosofia (do acontecimento apropriativo)*, escrita entre 1936 e 1938 e publicada apenas em 1989, é o *Ereignis*, o “acontecimento apropriativo” pelo qual ser e homem (como *Da-sein*) alcançam sua essência mais própria, segundo uma dinâmica que, precisamente neste texto, é delineada pela primeira vez em modo explícito. Trata-se do tema fundamental do pensamento heideggeriano na viravolta (*Kehre*) em que este se coloca a partir do início dos anos 1930. Com efeito, na margem de sua cópia de trabalho da *Carta sobre o humanismo* (1946), Heidegger anotou: “desde 1936 *Ereignis* é a palavra-chave (*Leitwort*) de meu pensamento” (HEIDEGGER, 1996, p. 316). Ora, se desde 1936 *Ereignis* representa o coração e o ponto de referência da reflexão heideggeriana, as *Contribuições* são a primeira obra concebida expressamente em torno desta noção, por isso, é com razão considerada sua segunda obra capital (VON HERRMANN, 1994).

Na verdade, a *Kehre* tem lugar no *Ereignis* e o *Ereignis*, por sua vez, indica aquilo a partir do qual e em torno do qual se recolhem as *Contribuições* que Heidegger pretende oferecer à filosofia. O próprio movimento da *Kehre* se revela como retomada de uma mediação essencial (o *Dasein*) e o estabelecimento de uma nova e aprofundada referência entre ser e homem. Em uma passagem das preleções do semestre de inverno de 1937-1938 – ou seja, na mesma época da elaboração das *Contribuições* – este resultado é explicitado:

O homem não é aqui o objeto de uma antropologia qualquer; o homem encontra-se aqui em questão na mais profunda e ampla perspectiva, naquela propriamente fundamental; o homem na sua referência ao ser, ou seja, cumprindo a viravolta (*Kehre*): o ser (*Seyn*) e a sua verdade na referência ao homem (HEIDEGGER, 1992, p. 214).

A *Kehre* nomeia ao mesmo tempo a diferença e a referência essencial entre o ser e o *Dasein*; uma relação que permite, de um lado, o ocorrer essencial (*Wesung*) do ser, porque o ser não ocorre sem o

Dasein, e, de outro, a fundação do *Dasein*, porque o homem se torna *Dasein* apenas no dar-se do ser. Assim, mais que uma simples virada, ela é o nome mesmo da reciprocidade de fundação – paradoxal para o pensamento tradicional – que tem lugar no *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003, p. 261). Trata-se do ingresso (*Einkehr*) no campo de oscilação do *Ereignis*, definido pela tensão entre o chamado apropriativo e a pertença, entre aquilo a que se pertence e aquilo a que se é chamado (HEIDEGGER, 2003, p. 407). Neste sentido, ela não é um fato do pensamento, mas o modo mesmo do ocorrer do *Ereignis*. A *Kehre* pensada no *Ereignis* diz respeito à própria referência *Dasein*-ser, e, assim, marca uma distância da tradição ontológica e antropológica: nem o ser nem o homem podem ser fundados independentemente um do outro. Homem e ser são apropriados reciprocamente pelo e no *Ereignis*. Em outros termos, a *Kehre* é *Kehreim Ereignis*, é a dissolução da rigidez da diferença ontológica na oscilação do comum pertencer entre *Dasein* e ser.

Desta forma, o verdadeiro âmbito das *Contribuições* que Heidegger pretende oferecer à filosofia é aquele indicado pelo subtítulo da obra: *Vom Ereignis*. Esta locução não alude a um movimento intencional em direção a um possível campo objetual, mas diz respeito a uma proveniência essencial: mais do que pensar o *Ereignis*, trata-se de tentar começar a pensar a partir do *Ereignis*. O *Ereignis* não é um dado, um fundamento que pode ser compreendido ou objetivado, mas indica o modo e, ao mesmo tempo, o âmbito do dar-se do ser, o puro acontecimento que deixa vir os entes à presença, subtraindo-se, contudo, a esta. Pensar a partir do *Ereignis* significa renunciar à possibilidade de ancorar-se em uma *arché*, em um princípio que permita interpretar a realidade em seu conjunto e estabelecer normas e valores absolutos. Para tanto, é preciso abandonar a tradição habituada a considerar o ser como presença constante, para concentrar a atenção na mobilidade do vir à presença. Segundo Heidegger, é preciso outro início do pensamento, outro respeito ao primeiro início constituído pela inteira história da metafísica ocidental. Preparar o outro início é a tarefa fundamental das *Contribuições*.

Sendo assim, as *Contribuições* não se apresentam de acordo com o estilo tradicional do pensamento filosófico, como, por exemplo, ainda ocorre em *Ser e tempo* (1927), mas em um estilo aforístico, denso, difícil, repetitivo... No conjunto, a obra sugere a ideia de um caminho de pensamento (*Gedanken-gang*) (HEIDEGGER, 2003, p. 3), de um percurso de exploração que corresponde plenamente à epígrafe escolhida por Heidegger para a edição completa de suas obras: “*Wege, nicht Werke*” (“Caminhos, não obras”). Ela se apresenta, explicitamente, apenas como uma “tentativa” (*Versuch*), não ainda capaz de experimentar plenamente o modo do dar-se da verdade do ser (HEIDEGGER, 2003, p. 4); trata-se de uma simples indicação (*Weisung*) de uma passagem (*Übergang*), que, partindo da metafísica, da história do primeiro início, e, através desta, deve levar ao outro início do pensamento do ser (HEIDEGGER, 2003, p. 7).

Contudo, não obstante a aparência pouco homogênea, as *Contribuições* se organizam em uma articulação (*Fuge*) bem precisa, desdobrada em *Fügungen*, disposições que retomam, de maneira diversa, um mesmo tema e uma mesma ordem, sobrepondo-se uma à outra, cuja unidade e correta sucessão é sublinhada pelo próprio Heidegger (HEIDEGGER, 2003, p. 80-82). Assim, o material das *Contribuições* encontra-se rigorosamente ordenado em seis *Fügungen*, a saber: *Der Anklang* (o eco, a ressonância); *Das Zuspiel* (o jogo de passagem); *Der Sprung* (o salto); *Die Gründung* (a fundação); *Die Zukünftigen* (os vindouros); *Der letzte Gott* (o último Deus). Estas seis *Fügungen* são precedidas por uma visão prévia (*Vorblick*), que serve de prefácio, e seguidas por uma conclusão, originariamente não pensada como tal, mas inserida pelo organizador da obra, que tem como título *Das Seyn* (o ser) e que para Heidegger representava uma tentativa de recapitulação geral.

II

Dessa forma, chegamos ao espinhoso tema aqui proposto. O “último Deus” constitui-se na última das seis *Fügungen* que estruturam as *Contribuições*. Trata-se do Deus que se manifesta a

partir da verdade do ser, não dispõe do ser ou do *Ereignis*, mas, ao contrário, a estes pertence da mesma maneira que o *Dasein*. O *Ereignis* aparece assim, no final, como aquilo que permite ao Deus ou aos deuses ter acesso aos homens e ao homem ser apropriado pelo Deus (HEIDEGGER, 2003, p. 26). Ainda mais do que nos escritos publicados, Heidegger mostra-se aqui atento a tomar distância do Deus da tradição metafísico-cristã e, sobretudo, em negar qualquer assimilação entre o ser e Deus: o último Deus não é o ser ou o *Ereignis*, mas precisa do ser (HEIDEGGER, 2003, p. 408-409). A sequência das *Fügungen* das *Contribuições* se cumpre, desta forma, na passagem, ou melhor, na composição da “diferença ontológica”, entre ser e ente, com a “diferença teológica”, entre ser e Deus. A questão do último Deus se anuncia assim como o horizonte último de todo movimento preparatório do pensamento (histórico) do outro início.

Contudo, a fórmula “*Der letzte Gott*”, curiosamente, até onde sabemos, aparece apenas aqui e *en passant* em outra obra deste mesmo âmbito temático: *Über den Anfang*, escrita em 1941 e publicada apenas em 2005. Esta peculiaridade poderia naturalmente ser interpretada em dois sentidos diversos: atestaria a pouca relevância do tema no conjunto do percurso heideggeriano; ou, ao contrário, seria sinal da importância decisiva que Heidegger atribuía à questão, ao ponto de reservá-la unicamente (ou prevalentemente) à obra que deveria aparecer postumamente. Tendemos para a segunda hipótese interpretativa, pois a figura aqui em questão é fundamental para as *Contribuições*; e as muitas referências aos deuses ou ao Deus se encontram não apenas na seção expressamente dedicada ao “último Deus”, mas perpassam toda obra. Isso coloca uma ulterior questão interpretativa: quando Heidegger usa os termos *der Gott*, *die Götter* e *Der letzte Gott*, e suas formas derivadas (*das Göttern*, *die Götterung*, *die Götterung* e *Das Gotthafte*), entende a mesma coisa? Encontrar certa coerência aqui parece muito difícil; assim como, de outro lado, não é sempre fácil, no conjunto da produção heideggeriana, distinguir, pelo menos no nível terminológico, o Deus da metafísica do Deus do outro início. “Faltam nomes sagrados”, observa Hölderlin.

III

Uma possibilidade de interpretação poderia ser aquela de dar atenção à s indicações da *Carta sobre o humanismo* (1946):

É nesta proximidade [do ser] que se realiza – caso isto aconteça – a decisão se e como o Deus e os deuses se recusam e a noite permanece, se e como amanhece o dia do sagrado, se e como, no surgimento do sagrado, pode recomeçar uma manifestação do Deus e dos deuses. O sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade – o qual, por sua vez, novamente apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus –, manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando, antes e após longa preparação, o próprio ser iluminou e foi experimentado em sua verdade (HEIDEGGER, 1996, p. 338-339).

Para se chegar a Deus, é preciso atravessar uma série de espaços de qualquer forma preliminares: a verdade do ser, o sagrado, a deidade. Apenas na esfera da deidade pode-se colocar a questão da unicidade de Deus ou pluralidade de deuses. Ou seja, é necessário, antes, abrir o âmbito dos deuses – a partir de sua deidade – para, depois, simplesmente colocar o problema de Deus. Na verdade, sendo a distinção um-muitos uma determinação ôntica, ela incide muito pouco na questão do último Deus. Neste nível, com efeito, observa Heidegger, não tem muito sentido se perguntar sobre a unicidade de Deus ou sobre a pluralidade dos deuses, sobre monoteísmo ou politeísmo. A questão é, em si, insolúvel:

Falar de “deuses” não significa aqui uma afirmação decidida da simples presença à mão (*Vorhandenseins*) de uma pluralidade em relação àquilo que é único, mas alude a uma impossibilidade de decisão (*Unentschiedenheit*) do ser dos deuses, se um ou muitos. Esta impossibilidade de decisão traz em si a necessidade de uma interrogação: se, em geral, pode-se atribuir aos deuses algo como ser sem destruir tudo aquilo que é divino (*alles Gotthafte*). A impossibilidade de decisão sobre qual Deus, e se um Deus se tornará ainda uma extrema necessidade do homem, e para qual essência de homem, e em que modo, é aqui denominada com o nome “os deuses” (HEIDEGGER, 2003, p. 437).

Precisamente porque o último Deus não é já dado, não se encontra já presente, não sabemos de modo algum se é um ou uma pluralidade. Acontece que esta indeterminabilidade não é provisória: ela pertence estruturalmente ao dar-se de Deus. Isso não significa que o evento da vinda de Deus possa ocorrer mais vezes, ao ponto de se tornar corriqueiro ou pelo menos repetível. A unicidade de Deus (ou dos deuses) não é uma questão numérica ou de quantidade, mas se situa no caráter excepcional do evento, em seu caráter último, extremo:

O último Deus possui uma unicidade absolutamente própria e encontra-se fora daquela determinação calculada que é indicada com as denominações "mono-teísmo", "pan-teísmo" e "a-teísmo". O "mono-teísmo" e todos os tipos de "teísmos" se dão apenas a partir da "apologética" judaico-cristã, que pressupõe a "metafísica" como horizonte de pensamento. Com a morte deste Deus, caem todos os teísmos (HEIDEGGER, 2003, p. 411).

Assim, o último Deus é tal porque se encontra fora da metafísica: o Deus extremo vem (se vem) depois da morte do Deus da metafísica. No entanto Ele (o uso do pronome pessoal é aqui ambíguo) não é último, porque sucede uma série de divindades que se tornaram caducas, e nem mesmo porque, no momento mesmo em que sanciona o fim de todos os teísmos, encerra definitivamente a questão do divino. O caráter último designa aqui outra coisa, totalmente diversa: este Deus, subtraindo-se a toda forma de presentificação ou de identificação ôntica típica da tradição metafísica, não pode se dar senão como pura, absoluta, extrema possibilidade. Trata-se, com efeito, "do Deus extremo, *der äußerste Gott*" (HEIDEGGER, 2003, p. 408). Nesta natureza liminar, encontra-se toda a dimensão do Deus (ou dos deuses): o último Deus é tremor, palpitação, hesitação, não presença estável e absoluta. Aqui, confluem as contribuições de Hölderlin, para o qual Deus mesmo não é senão tempo e aquelas de Schelling, para quem Deus não é dado uma vez para sempre, mas acontece a partir do instante decisivo em que funda a temporalidade originária.

Aquilo que caracteriza o último Deus é a passagem (*Vorbeigang*): uma passagem não triunfal, mas silenciosa, e, por isso mesmo, extremamente inquietante (HEIDEGGER, 2003, p. 406-407; 263); trata-se do traço de algo que já não é mais e ainda não é, ao mesmo tempo, e cuja natureza se exaure totalmente no espaço desta dupla negação. Na passagem, persistem sugestões bíblicas, mas Heidegger entende a palpitação de Deus como a palpitação do ser; trata-se do mesmo evento historial – não representável como tal – que deve ser preservado em seu caráter tênue, em seu caráter excepcional.

IV

Assim somos remetidos à questão da relação deste Deus pós-metafísico com o ser, entendido também este não mais metafisicamente. Como Heidegger recorda no *Seminário de Zurich* (1951), a pergunta sobre esta relação lhe fora muitas vezes dirigida e sua melhor resposta talvez seja deste mesmo seminário:

Deus e ser não são idênticos [...]. Ser e Deus não são idênticos, e eu nunca tentaria pensar a essência de Deus mediante o ser. Alguns talvez saibam que eu provenho da teologia, que conservei para com ela um antigo amor e que dela entendo um pouco. Se tivesse que escrever uma teologia, coisa que às vezes sou tentado a fazer, a palavra “ser” não deveria de maneira nenhuma aparecer. A fé não tem necessidade de pensar o ser. Se tivesse necessidade de fazê-lo, já não seria mais fé. Lutero compreendeu isso. Mas até na sua Igreja isso parece esquecido. Tenho muitas reservas em considerar que o ser seja apto para se pensar teologicamente a essência de Deus. Com o ser, neste caso, não se pode obter nada. Eu creio que o ser não pode nunca ser pensado como fundamento e essência de Deus, mas que, no entanto, a experiência de Deus e de sua revelação (enquanto esta encontra o homem) se dá no âmbito do ser, o que não significa de maneira alguma que o ser pode valer como predicado possível de Deus. Aqui seriam necessárias distinções e delimitações totalmente novas (HEIDEGGER, 2005b, p. 436-437).

Aqui são ditas muitas coisas ao mesmo tempo, como bem observa J. L. Marion (2002, p. 92-93). Em primeiro lugar, como

é evidente, afirma-se que o ser não é Deus e que Deus não é o ser. Em seguida, precisa-se ulteriormente que o conceito mesmo de ser não tem (ou não deveria ter) nenhuma pertinência ou utilidade em âmbito teológico, coisa que soa um pouco paradoxal, considerando-se que Heidegger reconhece na teologia sua procedência e, talvez, até mesmo seu porvir (HEIDEGGER, 1985, p. 91) e não obstante dedicou toda sua vida à questão do ser. Em terceiro e último lugar, diz-se que, embora o ser não seja um predicado possível de Deus, ele permanece o horizonte dentro do qual algo como Deus pode ser e se manifestar. é o que Heidegger afirma também na conferência *Die Kehre* (1949):

Se Deus vive ou permanece morto não decidem nem a religiosidade do homem, nem, muito menos, as aspirações teológicas da filosofia ou das ciências da natureza. Se Deus é, acontece-apropria (*ereignet*) a partir da constelação do ser e no interior desta [*aus der Konstellation des Seyns und innerhalb ihrer*] (HEIDEGGER, 2005a, p. 77).

O ser não é essencial para a teologia, mas é essencial para o dar-se de Deus. Esta tese tanto pode ser interpretada em um sentido forte como em um sentido fraco. No primeiro caso, dever-se-ia dizer que Deus difere onticamente de todos os outros entes e, no entanto, permanece do lado dos entes no interior da diferença ontológica. Para existir, também Deus deve passar através do ser, da mesma forma que todos os entes: “mesmo o Deus, se é, é um ente, encontra-se como ente no ser (*Seyn*) e é na sua essência que se dá (*ereignet*)” (HEIDEGGER, 2005a, p. 76). Parece que nos encontramos, desta maneira, em uma espécie de argumento ontológico invertido: não em razão do fato que Deus é o mais ente dos entes o ser lhe pertence essencialmente, mas, ao contrário, enquanto Deus é o mais ente dos entes, não é o ser, e dele depende. Mas, uma vez que o próprio Heidegger alerta contra toda fácil inversão mimética da metafísica, precisamos manter uma atitude de suspeita e verificar se, em todas estas ocasiões, ele não está considerando precisamente o Deus da onto-teologia.

Segundo uma interpretação fraca, ao contrário, seria possível pensar que se o ser define não um “super-ente” externo à totalidade

dos entes, mas a própria possibilidade de manifestação (em si escondida) da totalidade dos entes, Deus deve, de qualquer forma, encontrar-se em referência ao ser para que sua divindade possa se manifestar. Com isso, aparentemente, apenas adiamos o problema: também neste caso, não acabamos admitindo que Deus tenha necessidade do ser?

Com efeito, é isso que as *Contribuições* afirmam de modo inequívoco: O Deus extremo precisa do ser (*Der äußerste Gott bedarf des Seyns*) (HEIDEGGER, 2003, p. 408); ou seja, “o ser não é uma determinação de Deus mesmo, mas é aquilo de que a divinização de Deus tem necessidade, para permanecer, contudo, dele completamente distinta” (HEIDEGGER, 2003, p. 240). Ou ainda:

Os deuses precisam do ser (*Seyn*) para que, através dele, que, no entanto, não pertence a eles, possam pertencer a si mesmos. O ser é aquilo de que os deuses carecem; é a sua carência, e esta carência do ser nomeia o seu ocorrer essencial (*Wesung*), aquilo que é dos deuses requerido, sem nunca, porém, ser causável ou condicionável (HEIDEGGER, 2003, p. 438).

Assim, o ser não pertence aos deuses, mas lhes é indispensável para que eles pertençam a si mesmos. Mas este movimento de levar ao próprio não é o *Ereignung* do *Ereignis*? É, então, unicamente à luz do *Ereignis* que pode ser lida e interpretada a “carência” dos deuses, embora “o último Deus não é o *Ereignis* do qual precisa” (HEIDEGGER, 2003, p. 409):

A negação do ser aos deuses significa, antes de tudo, apenas que o ser não está acima (*über*) dos deuses e que nem mesmo estes estão acima (*über*) do ser. Os deuses, contudo, precisam do ser e, com tal expressão, já é pensada a essência do ser. Os deuses precisam do ser não como sua propriedade, mas onde possam encontrar uma consistência (HEIDEGGER, 2003, p. 438).

No *Ereignis*, doação e retração se pertencem reciprocamente. É retraindo-se que o ser concede aos entes vir à presença. Os entes não precisam do ser; paradoxalmente, precisam de sua retração.

Todavia, para os deuses, assim como para o *Dasein*, as coisas não são exatamente assim: homens e deuses precisam do ser para serem levados àquilo que lhes é próprio e este "próprio" se exaure todo neste puro carecer, uma vez que o ser como tal não pode nunca verdadeiramente vir à presença. Por isso, se os deuses precisam do ser, o ser (*das Gebrauchte*), por sua vez, está todo neste seu constituir um precisar, neste seu ser precisado: "o ser vem à sua grandeza apenas quando é reconhecido como aquilo que o Deus, os deuses e toda divindade precisam" (HEIDEGGER, 2003, p. 243). Aqui se encontra em jogo toda a semântica do *brauchen* que Heidegger utiliza nas *Contribuições* (mas também, por exemplo, no *Der Spruch des Anaximander*, de 1946) para descrever a referência ser-*Dasein*. Os entes são enquanto abandonados pelo ser; os deuses não são – ao modo dos entes –, mas se dão apenas enquanto precisam do ser:

O ser não é, e não será nunca mais ente que o ente, mas nem mesmo menos ente que os deuses, porque estes últimos, em geral, não são. O ser é o entre [*das Zwischen*] o ente e os deuses, absolutamente incomparável sob todos os aspectos, requerido por estes e subtraído ao primeiro (HEIDEGGER, 2003, p. 244).

Esta última passagem contrasta com aquela da *Die Kehre* à qual nos referimos precedentemente (mesmo Deus, se é, é um ente): o único modo de encontrar certa coerência aqui é atribuir uma determinação (não ser ente) ao último Deus, e outra ao Deus da onto-teologia (o *summum ens* que permanece um ente). Mas isso não quer dizer que Deus seja uma entidade terceira entre o ser e os entes, pelo simples fato que também o ser não é uma entidade: o ser é apenas o entre (*Zwischen*) entes e deuses (HEIDEGGER, 2003, p. 476). E não apenas: o ser é também o âmbito, a mediação (isto é, o espaço da pura possibilidade) da referência entre os deuses e os homens: "O *Ereignis* transfere (*übereignet*) o Deus ao homem, no momento em que apropria (*zueignet*) este último ao Deus" (HEIDEGGER, 2003, p. 280).

V

A este ponto, as coisas se complicam ainda mais, pois, se Deus precisa do ser, o ser, por sua vez, precisa do homem como espaço-tempo de sua abertura. Isso significa também que, por precisarem do ser, também os deuses devem precisar dos homens, como afirma Heidegger no comentário a *Wiewennam Feiertage* e no *Seminário sobre Heráclito*, com E. Fink. Os deuses não são capazes de oferecer a abertura ao ser: por isso, a sua carência do ser passa essencialmente pela experiência de fundação (em duplo sentido: ativo e passivo) do *Dasein* (HEIDEGGER, 2003, p. 263).

Uma vez que a fundação do aí (*da*) do *Dasein* é a tarefa do pensamento do outro início, daí deriva, enfim, que os deuses precisam de tal pensamento:

Mas se o ser é a carência de Deus e encontra, por sua vez, sua verdade apenas no pensar (*Er-denken*) e se este pensar é a filosofia (no outro início), então, os deuses precisam do pensamento da história do ser, ou seja, da filosofia. Os deuses precisam da filosofia não no sentido que eles mesmos devem fazer filosofia para querer a própria divinização, mas que deve existir filosofia se os deuses devem chegar uma vez mais à decisão e se a história deve alcançar o seu fundamento essencial (HEIDEGGER, 2003, p. 438-439).

Aqui, através de uma radicalização da herança schellingiana, desaparece definitivamente toda pretensão de coerência fundacional: o fundamento é sempre de qualquer modo fundado no e pelo fundado. Isso significa que não existem mais polos fixos, pontos de referência metafísicos, coordenadas ontológicas precisas: tudo se tem reciprocamente, tudo se remete reciprocamente, nada é razão de si mesmo (*causa sui*) ou de outro (princípio de razão). O pensamento não pode se dar ao luxo de se concentrar sobre uma determinação singular (ser, Deus, ente, homem), porque, no mesmo instante, aquela determinação seria falseada, alterada. O pensamento do outro início é, ao invés, obrigado a saltar – e saltar continuamente – para seguir a oscilação, o tremor, a torção (*Kehre*) da origem; deve se perder nesta estrutura de mútuas referências que não é em si infinita (ao contrário,

é radical e constitutivamente finita), mas que representa uma tarefa quase infinita, porque nada se estabiliza, nada se solidifica. Por esse motivo, a carência do ser do último Deus não poderá nunca ser suprida, senão ao preço de uma nova cristalização tanto de Deus quanto do ser. No fim das contas, o Deus extremo diz não a mesma coisa, mas a mesma estrutura (ou melhor, o mesmo movimento) do ser como *Kehre* e como *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003, p. 262): a pura possibilidade que não se opõe à necessidade, mas, sobretudo, à *actualitas*. Por isso, os deuses encontram-se suspensos entre a fuga e o advento, entre o “não mais” e o “não ainda”, entre a proximidade e a distância. A decisão que eles requerem não diz respeito a uma das possibilidades (advento/fuga), mas à própria impossibilidade de decisão, ou seja, à mútua comum-pertença – na passagem – das duas dimensões: “Não se trata nem de uma fuga nem de um advento, e nem mesmo de uma fuga que seja ao mesmo tempo advento, mas de algo mais originário, a plenitude da salvaguarda do ser (*die Fülle der Gewährung des Seyns*) na negação” (HEIDEGGER, 2003, p. 405). A falta de Deus não é, de forma alguma, um problema em si, assim como o advento de novos deuses não resolveria nada; ao contrário, é a ausência contemporânea da fuga e do advento – ou seja, o fato que a comum-pertença não seja experienciada como problema – que constitui o limite histórico da metafísica e do niilismo da situação presente.

O último Deus, o Deus que falta, mas que é precisamente nesta falta, é, desta forma, nas *Contribuições* o terceiro fundamental ponto de vista – além do ser e do *Dasein*, e nunca independente destes – que permite colher a dinâmica do *Ereignis* como doação/retração e como comum-pertença de ser e *Dasein*. Mas, exatamente por isso, na espera do último Deus não há espaço nem para uma escatologia, nem para uma soteriologia: não há salvação nem redenção, mas apenas indicação de uma tarefa – aquela da fundação do aí (*da*) do *Dasien* como clareira para a abertura da verdade do ser (HEIDEGGER, 2003, p. 413). A teologia filosófica heideggeriana (se assim se pode definir) não nasce de uma exigência dos homens, mas de uma exigência do próprio Deus, à qual apenas os homens

podem, de qualquer modo, responder. Mas os acenos do último Deus não são para todos; a tarefa que eles indicam diz respeito apenas àqueles que podem, verdadeiramente, assumir a abertura do ser, ou seja, os poetas e ainda mais os pensadores. Até que ponto a filosofia pode efetivamente assumir o peso da espera de Deus e salvaguardar o ser? O fardo não é por demais pesado?

Referências

HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Wegmarken*. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. *Bremer und Freiburger Vorträge*. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005a.

_____. *Seminare*. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005b.

MARION, J. L. *Dieu sans l'être*. 2. Paris: PUF, 2002.

VON HERRMANN, F.-W. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.