



A morte da morte de Deus: do diagnóstico onto-teo-lógico de Heidegger à ontologia não dual do *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya

The Death of the *death of God*: from Heidegger's onto-theological diagnosis to the non-dual ontology of Śaṅkarācārya's *Advaita Vedānta*

Isabela Barros Ribeiro¹

Pablo Duílio Martins Barbosa da Silva²

Resumo: Este artigo investiga a *morte de Deus* e a emergência de paradigmas pós-teístas como diagnósticos situados na tradição ocidental. Inicialmente, analisam-se os aforismos selecionados de Nietzsche sobre o colapso do Deus-fundamento, garantia absoluta de verdade e sentido. Em seguida, aprofunda-se esse diagnóstico mediante a leitura de Heidegger sobre a constituição *onto-teo-lógica* da metafísica, na qual o divino é reduzido à figura técnica de *causa sui*. A partir desse horizonte, o texto realiza um movimento crítico-comparativo examinando os limites da universalização do pós-teísmo. Argumenta-se que, ao se considerar o *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya, o Absoluto (*Brahman*) é concebido como um substrato não-dual e esclarecedor (*adhiṣṭhāna*), e não como um ente supremo no topo de uma hierarquia. Diferente do modelo onto-teo-lógico ocidental, a razão no *Vedānta* assume um papel instrumental e negativo voltado à libertação (*mokṣa*). Conclui-se que a crise do teísmo metafísico, embora decisiva para a trajetória intelectual europeia, não constitui um horizonte universal obrigatório para todas as tradições. O pós-teísmo deve ser compreendido, portanto, como um diagnóstico historicamente localizado.

Palavras-chave: Pós-teísmo; Heidegger; Nietzsche; Śaṅkarācārya; Advaita Vedānta.

Abstract: This article investigates the *death of God* and the emergence of post-theistic paradigms as situated diagnostics within the Western tradition. It begins by analyzing selected aphorisms of Friedrich Nietzsche concerning the collapse of God as the ultimate ground of truth and meaning. The discussion is then deepened through Martin Heidegger's interpretation of the onto-theological constitution of metaphysics, in which the divine is reduced to the technical figure of *causa sui*. From this perspective, the paper develops a critical-comparative movement to examine the limits of the universalizing post-theism. Focusing on the *Advaita Vedānta* of Śaṅkarācārya, it argues that the Absolute (*Brahman*) is understood not as a supreme being within a metaphysical hierarchy, but as a non-dual ground of intelligibility (*adhiṣṭhāna*). Unlike the Western onto-theological framework, reason in *Vedānta* plays a primarily instrumental and apophatic role oriented toward liberation (*mokṣa*). The article concludes that the crisis of metaphysical theism, although decisive for the trajectory of modern European thought, cannot be treated as a universally binding horizon for all

¹ Graduação em Filosofia. Mestra em Ciência da Religião. Doutoranda em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: barrosribeiro.isabela@estudante.ufjf.br

² Graduação em Ciências Humanas. Mestre em Ciência da Religião. Doutorando em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: pablo.silva@ufjf.br



traditions. Post-theism should therefore be understood as a historically localized diagnostic rather than a universal condition.

Keywords: Death of God; Onto-theology; Advaita Vedānta; Non-duality; Post-theism.

Introdução

A discussão contemporânea acerca de um paradigma pós-teísta costuma se apresentar como resposta à crise da linguagem do teísmo metafísico, isto é, à perda de plausibilidade de certos modos clássicos de afirmar Deus como fundamento último do Real, do conhecimento e da normatividade. Nesse contexto, a filosofia europeia contemporânea oferece dois marcos decisivos: a proclamação nietzschiana da *morte de Deus*, enquanto diagnóstico cultural e epistêmico do esgotamento de um fundamento transcendente e incognoscível (Nietzsche, 2001, p. 147); e a leitura heideggeriana segundo a qual esse esgotamento se torna inteligível quando se expõe a estrutura própria da metafísica ocidental, caracterizada por sua constituição *onto-teo-lógica*, isto é, pela tendência a pensar simultaneamente o ente em geral e seu fundamento supremo (Heidegger, 2018, p. 392).

A crítica nietzschiana e a virada ontológica proposta por Heidegger dirigem-se, em grande medida, às estruturas fundamentais da metafísica moderna, cuja formulação paradigmática encontra-se na filosofia crítica de Kant. Este exerceu influência decisiva na tradição filosófica ocidental ao delimitar o âmbito e as condições de possibilidade do conhecimento por meio da *razão pura*. Em sua análise transcendental, Kant sustenta que o conhecimento humano é constituído pelas formas *a priori* da sensibilidade e pelas categorias do entendimento, conseqüentemente, o sujeito não tem acesso à coisa em si (*númeno*), mas apenas aos fenômenos, isto é, aos objetos tal como aparecem sob as condições estruturais da experiência.

Desse modo, instaura-se, um dilema para a própria razão, que se autoflagela ao requerer de si mesma a compreensão de um fundamento capaz de conferir unidade e inteligibilidade à totalidade dos fenômenos, embora permaneça limitada ao domínio da experiência possível. Portanto, o fundamento último do Real, tradicionalmente nomeado como Deus pela teologia metafísica, permanece apenas como limite ou horizonte regulativo do pensamento, isto é, como aquilo que orienta a razão em sua busca de totalidade sem jamais se oferecer como objeto plenamente cognoscível.



Transportando esse dilema para o campo da moral, tem-se que a única possibilidade de efetivação do bem supremo encontra-se intrinsecamente vinculada às ideias da razão — Deus, a imortalidade da alma e a liberdade —, as quais, segundo Kant, podem apenas ser postuladas como exigências práticas da razão, a fim de satisfazer sua necessidade de unidade e fundamentação, embora pertençam a uma ordem que permanece incognoscível. O próprio filósofo reconhece em *A religião nos limites da simples razão* (1793) que o princípio do Bem

tem na razão humana a sua realidade objetiva inteiramente bem fundada, embora subjetivamente jamais se pudesse esperar de boa vontade dos homens que eles se decidiram a trabalhar em concórdia em ordem a tal fim (Kant, 2008, p. 101).

Justamente nesse ponto delineia-se um abismo difícil de habitar, pois o sujeito substancialmente autárquico, privado de fundamento ontológico na totalidade e incapaz de alcançar o incondicionado por meio da razão — seu mais nobre recurso cognitivo —, vê-se diante da dificuldade de produzir princípios universais capazes de orientar sua ação e seu estar-no-mundo.

O mundo torna-se, então, um solo infértil para a realização da felicidade, pois a razão não encontra, na ordem fenomênica, uma conexão plenamente inteligível entre as causalidades que permita assegurar a correspondência necessária entre virtude e felicidade. Ainda que a lei moral torne a humanidade digna de ser feliz, nada na experiência garante que a felicidade decorra efetivamente da virtude. Nesse sentido, o bem supremo aparece, em Kant, como um horizonte no qual virtude e felicidade deveriam convergir, embora tal convergência permaneça continuamente adiada para o ser racional finito.

Esse abismo foi denunciado de modo particularmente agudo por Nietzsche e pela literatura ocidental pós-nietzschiana em geral. Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), o filósofo indaga: “o mundo-verdade... inacessível? Pelo menos não alcançado em caso algum. Logo desconhecido. Por isso nem consola, nem salva, nem obriga a nada; como pode obrigar a algo uma coisa desconhecida?” (Nietzsche, 2006, p. 24).

A interpretação desse diagnóstico recebe um aprofundamento decisivo em Martin Heidegger, para quem a crítica nietzschiana não representa simplesmente a superação da metafísica, mas antes a consumação de seu próprio destino histórico. Segundo Heidegger, a tradição filosófica ocidental estruturou-se como uma metafísica



onto-teo-lógica, isto é, como a sistematização discursiva sobre o fundamento do ente em sua totalidade e um princípio supremo capaz de garantir sua inteligibilidade última. Em suas palavras:

A metafísica é *onto-teo-logia*. Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda impensada da essência da metafísica. Esta essência da metafísica permanece, entretanto, para o pensamento ainda sempre o mais digno de ser pensado, enquanto ele não corta arbitrariamente, e por isso de maneira anti-históricas, o diálogo com sua tradição, que nos é dada como destino (Heidegger, 2018, p. 392).

A crítica heideggeriana dirige-se, assim, menos à ideia de Deus enquanto conteúdo teológico particular do que à própria estrutura metafísica que, ao longo da tradição ocidental, subordinou o ser à lógica do fundamento e da inteligibilidade absoluta. Nesse horizonte, a metafísica culminaria historicamente na filosofia de Hegel, para quem a totalidade do Real torna-se plenamente reconciliável no movimento autorreflexivo do Espírito Absoluto. É precisamente nesse contexto que Heidegger estabelece sua distinção decisiva em relação a Hegel:

Para Hegel o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente. Expresso com mais rigor: para Hegel o objeto do pensamento é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Para nós o objeto do pensamento, designado provisoriamente, é a diferença enquanto diferença (Heidegger, 2018, p. 389).

A partir dessa distinção, Heidegger interpreta a história da metafísica ocidental como o progressivo esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Desde sua origem, a metafísica teria buscado compreender o ser a partir de um ente supremo, de um fundamento absoluto ou de uma presença plenamente inteligível capaz de assegurar unidade à totalidade do Real. Em Hegel, esse movimento alcançaria sua formulação extrema, na medida em que a diferença entre ser e ente tende a ser absorvida na auto-mediação do conceito. “O mesmo, porém, não é o igual. No igual a diversidade desaparece. No mesmo a diversidade se manifesta” (Heidegger, 2018, p. 388). Enquanto



a metafísica procura reduzir a alteridade do ser à identidade do fundamento, Heidegger busca pensar precisamente a diferença que permanece irreduzível à representação conceitual.

A crise moderna do fundamento — manifesta tanto no dualismo kantiano entre fenômeno e *númeno* quanto na denúncia nietzschiana da *morte de Deus* — revelaria, nesse contexto, não um acontecimento exterior à tradição metafísica, mas o esgotamento interno de sua própria lógica constitutiva. O colapso do fundamento transcendente não significaria apenas a perda de determinada imagem teológica de Deus, mas a desintegração da própria estrutura *onto-teo-lógica* que sustentava a articulação entre verdade, fundamento e totalidade. Desse modo, a oscilação moderna entre a postulação de um fundamento último incognoscível e a ameaça permanente do niilismo corresponderia ao derradeiro movimento da metafísica ocidental diante do esvaziamento de seus próprios pressupostos históricos.

Acrescenta-se ainda que evocar o pensamento de Nietzsche é abrir uma janela para repensar o legado metafísico ocidental que, em sua tentativa de domesticar o vir-a-ser, acaba criando uma moral que castra os instintos, os desejos, as paixões e a vontade de potência. Obviamente, Nietzsche não tem uma visão positiva sobre as tradições orientais, talvez pela influência marcante da leitura de Arthur Schopenhauer sobre essas tradições, especialmente sobre o budismo. Ainda assim, a leitura de Nietzsche sobre o budismo é menos negativa do que aquela dirigida ao cristianismo. Em *O Anticristo* (1895), ele afirma que tanto o cristianismo quanto o budismo são religiões niilistas, ou religiões da *décadence*. No entanto, “o budismo não promete, mas cumpre; o cristianismo promete tudo, mas nada cumpre” (Nietzsche, 1997, p. 43).

Esse contraste torna-se particularmente relevante para a presente investigação, na medida em que o diagnóstico nietzschiano acerca do esgotamento da metafísica ocidental abre espaço para reconsiderar outras formas de articulação entre realidade, verdade e experiência religiosa. Nesse sentido, o diálogo com tradições filosófico-religiosas da Índia pode oferecer ferramentas conceituais alternativas para pensar a linguagem religiosa para além dos pressupostos onto-teológicos do teísmo clássico, contribuindo para as discussões contemporâneas sobre linguagens pós-teístas.

Entretanto, a transição do diagnóstico ocidental para um paradigma pós-teísta supostamente universal exige cuidado metodológico. Não se deve converter uma crise



específica do Ocidente em uma regra válida para todas as tradições religiosas e filosóficas, como se todas as experiências do sagrado estivessem destinadas a ruir sob o mesmo sistema teísta-metafísico. A presente investigação parte do contraste entre, de um lado, o evento interpretativo delineado por Nietzsche e, de outro, o esclarecimento estrutural proposto por Heidegger, para sustentar que a crise do teísmo metafísico é inseparável da história específica da metafísica ocidental. Nesse sentido, o pós-teísmo aparece como nomenclatura para uma transformação localizada e não como uma etapa necessária das religiões e das filosofias.

A fim de testar o alcance desse diagnóstico, direciona-se o problema para o contexto filosófico-religioso indiano, em especial para a tradição do *Advaita Vedānta*³ de Śaṅkarācārya⁴. O objetivo não é negar a existência de formas teístas na Índia, mas examinar se o núcleo crítico mobilizado por Nietzsche e Heidegger, isto é, a dissolução do Deus-metafísico enquanto fundamento do ente é, de fato, transferível como horizonte interpretativo. A hipótese defendida é que tal transferência se mostra limitada: no *Advaita Vedānta*, a realidade última não se deixa reduzir ao esquema do *ente supremo* incognoscível, e isso altera decisivamente o sentido da crise diagnosticada. Desse modo, pretende-se mostrar que o pós-teísmo não é universal, mas sim um diagnóstico que depende do contexto histórico entre linguagem, metafísica e teísmo no Ocidente.

1. A crise do teísmo metafísico e o horizonte pós-teísta: Nietzsche e Heidegger

Nos aforismos 124 e 125 de *A Gaia Ciência*, Friedrich Nietzsche apresenta de forma paradigmática o célebre anúncio da *morte de Deus*, formulado na figura do *louco* que, em plena praça pública, proclama que “Deus está morto” (Nietzsche, 2001, p. 147). Longe de constituir uma simples declaração ateísta ou uma negação da existência de Deus em sentido estritamente teológico, o enunciado deve ser compreendido como um diagnóstico histórico-filosófico acerca da crise das estruturas metafísicas que sustentaram, durante séculos, o horizonte de sentido da cultura ocidental. A morte de Deus indica, nesse contexto, o colapso progressivo da crença em um fundamento absoluto capaz de garantir a verdade, a ordem do mundo e a legitimidade dos valores. O aspecto mais inquietante desse anúncio reside no fato de que aqueles que ouvem o louco

³ A transliteração das palavras em sânscrito citadas neste artigo segue o IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*).

⁴ *Advaita Vedānta* é uma das seis escolas hermenêuticas (*darśanas*) da tradição védica.



ainda não compreendem plenamente a magnitude do acontecimento: embora tenham sido eles próprios os responsáveis por matar Deus, isto é, por corroer as bases da crença metafísica através do desenvolvimento da racionalidade crítica, ainda não se deram conta das consequências desse gesto.

A radicalidade do diagnóstico nietzschiano torna-se ainda mais evidente quando se consideram os aforismos 343 e 344, nos quais o filósofo explora as implicações epistemológicas e culturais da morte de Deus. No aforismo 343, Nietzsche observa que o desaparecimento do horizonte metafísico tradicional inaugura uma situação inédita para o pensamento ocidental: a humanidade encontra-se diante de um *mar aberto*, isto é, diante de um campo de possibilidades ainda não plenamente compreendido (Nietzsche, 2001, p. 147-148). Se, por um lado, a morte de Deus dissolve o fundamento último que sustentava a ordem dos valores e da verdade, por outro, ela abre a possibilidade para novas criações de sentido.

A crise da metafísica pode ser então pensada não apenas como perda ou dissolução de fundamentos, mas também como a abertura de um campo de possibilidades para o surgimento de novas formas de pensamento e de novas configurações de valores. É precisamente nesse horizonte que se inscrevem as chamadas *narrativas pós-teístas*⁵. Em vez de simplesmente negar a tradição teísta ou substituí-la por um ateísmo dogmático, tais perspectivas procuram repensar a relação entre sentido, transcendência e experiência humana para além da estrutura metafísica que, durante séculos, vinculou a ideia de Deus a um fundamento absoluto do ser e da verdade. Nesse sentido, o diagnóstico da *morte de Deus* formulado por Friedrich Nietzsche não apenas descreve o colapso de um determinado horizonte religioso-metafísico, mas também inaugura o espaço no qual novas interpretações e projetos de sentido tornam-se pensáveis.

⁵ Por *narrativas pós-teístas* entendem-se formas de interpretação da realidade, da religião e da existência humana que procuram ultrapassar o paradigma teísta clássico, isto é, a concepção de um Deus pessoal, transcendente e fundamento absoluto do ser e da moral. Em vez de organizarem o sentido último da existência a partir de uma instância divina suprema, essas narrativas tendem a enfatizar a historicidade, a linguagem, a experiência simbólica, a imanência ou a pluralidade de sentidos. Nesse horizonte, autores como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e diversos pensadores contemporâneos interpretam a *morte de Deus* não apenas como negação religiosa, mas como a dissolução do fundamento metafísico absoluto que estruturava a tradição ocidental. O termo *pós-teísta*, contudo, não implica necessariamente ateísmo, podendo também designar tentativas de reformular a espiritualidade e o discurso religioso para além das categorias tradicionais do teísmo metafísico.



Contudo, essa abertura não ocorre livre de tensões. No aforismo 344, Nietzsche dirige sua crítica à própria confiança moderna na ciência, mostrando que mesmo a pretensão de um conhecimento rigorosamente científico ainda repousa sobre pressupostos herdados da tradição metafísica. Segundo o filósofo, a crença na verdade como valor supremo — pressuposto que sustenta a atividade científica — encontra suas raízes em um antigo ideal moral que remonta, em última instância, à herança platônico-cristã. A vontade de verdade, frequentemente apresentada como expressão de neutralidade racional, revela-se, assim, como um compromisso axiológico (Nietzsche, 2001, p. 235-236).

Desse modo, Nietzsche sugere que a crise inaugurada pela morte de Deus não atinge apenas a teologia ou a metafísica clássica, mas alcança também as próprias formas modernas de racionalidade. A ciência, que muitas vezes é proclamada como a superação da religião, continua, paradoxalmente, a operar dentro de um horizonte axiológico herdado da tradição que pretende superar. O que está em jogo, portanto, não é apenas o desaparecimento de uma crença religiosa, mas a necessidade de interrogar os próprios fundamentos daquilo que a cultura moderna reconhece como verdade. A tarefa filosófica que emerge dessa situação consiste, então, em enfrentar as consequências desse acontecimento e em explorar as possibilidades abertas por esse novo horizonte histórico.

Se a crítica de Friedrich Nietzsche expõe o caráter historicamente condicionado da crença na verdade e no fundamento absoluto, o passo seguinte consistirá em perguntar pelo próprio solo conceitual que tornou possível tal crença ao longo da tradição ocidental. É precisamente nesse ponto que a interpretação filosófica de Martin Heidegger adquire relevância decisiva. À luz do pensamento heideggeriano, o diagnóstico elaborado por Nietzsche sobre a *morte de Deus* não deve ser compreendido apenas como um acontecimento cultural, mas como o sintoma mais visível de um processo muito mais profundo: o esgotamento interno da metafísica ocidental.

O texto *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica* (1957), de Martin Heidegger, desenvolve uma investigação sobre a estrutura fundamental da metafísica ocidental por meio de um diálogo crítico com o pensamento de Hegel. Heidegger enfatiza que, na filosofia hegeliana, o objeto próprio do pensamento filosófico é o próprio pensamento em sua autorrealização plena, culminando na ideia de Espírito



Absoluto, momento em que o pensamento alcança a consciência plena de si mesmo ao longo do desenvolvimento dialético da história da filosofia. Heidegger, entretanto, desloca essa perspectiva ao afirmar que o objeto de seu pensar não é a totalidade autorreflexiva do pensamento, mas a diferença enquanto diferença, isto é, a distinção fundamental entre ser e ente (Heidegger, 2018, p. 389). Ao fazê-lo, ele procura evidenciar aquilo que a tradição metafísica, segundo sua leitura, teria sistematicamente deixado impensado.

Nesse contexto, Heidegger contrapõe ao movimento dialético hegeliano — caracterizado pela *Aufhebung*⁶ — o que denomina “passo de volta” (Heidegger, 2018, p. 389). Esse gesto filosófico não deve ser entendido como um retorno nostálgico aos pré-socráticos, mas como um movimento crítico que visa recuar em relação à própria metafísica para tornar visível sua estrutura constitutiva. Trata-se de uma tentativa de alcançar o âmbito daquilo que Heidegger chama de *Austrag*, frequentemente traduzido como *decisão* ou *desdobramento*, no qual o ser simultaneamente se manifesta e se retrai. O *passo de volta* busca, portanto, abrir um espaço de pensamento no qual se torne possível interrogar a metafísica a partir de seu próprio fundamento não tematizado.

É nesse horizonte que Heidegger formula sua tese de que a metafísica ocidental possui uma constituição *onto-teo-lógica*. Ela é ontológica na medida em que se ocupa do ente enquanto ente, procurando determinar aquilo que é comum a todos os entes. Contudo, ela é igualmente teológica, pois busca compreender o ente em sua totalidade a partir de um fundamento supremo que funcione como princípio unificador de tudo o que existe (Heidegger, 2018, p. 394). Assim, ao procurar o *logos* ou a razão última dos entes, a metafísica acaba por instaurar uma estrutura na qual o fundamento supremo assume inevitavelmente um caráter divino (Heidegger, 2018, p. 395).

Disso emerge a figura de Deus como *causa sui*, conceito central da metafísica moderna. Para Heidegger, esse *Deus da filosofia* não corresponde à experiência religiosa do divino, mas a um princípio técnico-metafísico que funciona como fundamento último no sistema discursivo sobre o Real. Diante desse Deus concebido como causa de si mesmo, afirma Heidegger, não é possível nem rezar nem sacrificar, pois ele se encontra reduzido a um conceito funcional dentro de uma estrutura racional de fundamentação (Heidegger, 2018, p. 394-395). Paradoxalmente, Heidegger sugere

⁶ A categoria hegeliana da *Aufhebung*, ponto terminal do processo triádico e ponto de partida para o movimento em direção de nova síntese, geralmente traduzida por supressão.



que um pensamento capaz de abandonar esse Deus metafísico pode abrir a possibilidade de uma relação mais genuína e espontânea com o divino. Em suas palavras:

A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem cair de joelhos por temor, nem pode, diante desse Deus, tocar música e dançar. Tendo isso em conta, o pensamento ateu que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino (Heidegger, 2018, p. 399).

Por fim, Heidegger sustenta que toda a tradição metafísica se move sob o signo do esquecimento da diferença ontológica. Ao reduzir o ser a um ente supremo ou a uma propriedade geral dos entes, a metafísica obscurece a distinção fundamental entre ser e ente que torna possível qualquer experiência de manifestação do Real. Essa problemática se articula diretamente com a questão da linguagem. “A dificuldade está na linguagem” (Heidegger, 2018, p. 400). Segundo o filósofo, a linguagem filosófica ocidental está profundamente marcada pelas categorias metafísicas de substância, sujeito e fundamento, o que dificulta a tentativa de pensar o ser fora desses esquemas conceituais sedimentados. Desse modo, a crítica heideggeriana à metafísica envolve também uma crítica às formas tradicionais de linguagem filosófica, que tendem a reconduzir o pensamento ao horizonte ontoteológico, mesmo quando se tenta superá-lo. Pensar o ser exigiria, portanto, uma transformação do próprio modo de dizer filosófico, capaz de abrir espaço para aquilo que a linguagem metafísica tradicional permanece incapaz de expressar plenamente.

Assim, a tensão constitutiva da razão moderna torna-se particularmente visível: embora reconheça os limites de seu conhecimento objetivo, ela não abdica da busca por uma totalidade última de sentido, produzindo um movimento reflexivo no qual se vê constantemente reconduzida ao confronto com os limites de sua própria pretensão fundacional — cenário a partir do qual emergem, no debate contemporâneo, as tentativas de reformular a linguagem em chave pós-teísta.

É nesse quadro hermenêutico que a reflexão de Heidegger pode ser colocada em diálogo com Nietzsche. Para Heidegger, o Deus cuja morte é anunciada corresponde, sobretudo, ao Deus da metafísica ocidental, isto é, ao princípio supremo concebido como fundamento do ente. Tal estrutura, que Heidegger descreve como *onto-teo-lógica*, caracteriza a metafísica por buscar simultaneamente determinar o ente



enquanto ente e fundamentar a totalidade do Real em um princípio último. Nesse contexto, Deus surge na tradição filosófica como *causa sui* (Heidegger, 2018, p. 399), isto é, como fundamento absoluto capaz de explicar a si mesmo e a tudo o que existe. A morte desse Deus indicaria, portanto, o esgotamento histórico do modelo metafísico de fundamentação e linguagem que orientou o pensamento ocidental.

Assim, o anúncio da morte de Deus pode ser interpretado como o momento extremo de um processo no qual a própria metafísica chega ao seu limite histórico, abrindo a questão acerca da possibilidade de um pensamento que já não se organize a partir da exigência de um fundamento último. Nesse enquadramento, a dificuldade se estende também à linguagem filosófica, profundamente moldada pelas categorias metafísicas tradicionais. Pensar após a morte de Deus exigiria, portanto, não apenas uma crítica dos fundamentos da metafísica, mas também uma transformação do próprio modo de dizer filosófico, capaz de enfrentar a experiência de um mundo no qual o fundamento absoluto já não pode ser simplesmente pressuposto.

2. Religião e filosofia na Índia e a ontologia não-dual no *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya

A análise desenvolvida até aqui mostrou que o diagnóstico da crise do teísmo metafísico, formulado por Friedrich Nietzsche e posteriormente reinterpretado por Martin Heidegger, encontra-se profundamente vinculado à história conceitual da metafísica ocidental. Em Nietzsche, a célebre afirmação da *morte de Deus* indica o colapso do horizonte cultural no qual Deus funcionava como garantia última da verdade, da moral e do sentido do mundo. Heidegger, por sua vez, interpreta esse acontecimento como expressão do esgotamento de uma estrutura mais profunda do pensamento ocidental, caracterizada pela constituição *onto-teo-lógica* da metafísica.

Se tal diagnóstico emerge do interior dessa trajetória filosófica específica, torna-se então necessário perguntar em que medida ele pode ser generalizado como descrição da experiência religiosa em sentido amplo. Com esse objetivo, a presente seção desloca o foco da análise para o contexto filosófico-religioso indiano, examinando até que ponto categorias como *teísmo*, *crise do teísmo* ou *pós-teísmo* mantêm sua pertinência quando confrontadas com tradições nas quais o absoluto é concebido segundo horizontes conceituais distintos.



A consideração do contexto filosófico-religioso indiano exige, antes de tudo, reconhecer a especificidade histórica e conceitual que caracteriza esse horizonte. Diferentemente do desenvolvimento relativamente mais homogêneo do teísmo na tradição ocidental — em especial das vertentes do Cristianismo —, a religiosidade indiana constitui-se como um campo plural de iconografias, práticas, textualidades e hermenêuticas que dificilmente pode ser reduzido a uma única formulação teológica ou a um sistema dogmático centralizado. Como afirma Flood:

[...] o hinduísmo não possui um fundador histórico, como é o caso de muitas outras religiões mundiais; não possui um sistema unificado de crenças, codificado num credo ou declaração de fé; não possui um único sistema soteriológico; e, por fim, não possui uma autoridade ou estrutura burocrática centralizadora (Flood, 2014, p. 26-27).

Outro ponto a ser observado é a compreensão da relação entre religião e filosofia na Índia que requer uma ruptura com os modelos de análise herdados da tradição ocidental. Diferentemente do contexto moderno europeu, em que religião e filosofia se tornaram campos autônomos e, por vezes, antagônicos, o universo indiano se caracteriza por uma profunda integração entre ambos. Como observa Loundo (2022, p. 15), no contexto indiano, religião e filosofia são conceitos que, na prática, se entrelaçam de forma orgânica dentro de um mesmo empreendimento soteriológico. Isso significa que, para o pensamento indiano, não se trata de tomar a religião por objeto da filosofia, ou a filosofia por crítica da religião, mas de perceber que ambas se constituem como dimensões de uma única busca pelo conhecimento da verdade.

Nesse sentido, a filosofia não emerge como uma especulação abstrata desvinculada da vida, mas como elaboração conceitual e hermenêutica dessas práticas e narrativas. Trata-se, em última análise, de um exercício de reflexão que não perde de vista seu objetivo prático: a libertação do sofrimento existencial (*duḥkha*). Loundo explicita esse ponto em uma formulação precisa:

É nesse contexto que se situa, portanto, a filosofia indiana dos Upaniṣads: ao invés de uma ‘filosofia da religião’ trata-se, acima de tudo, de uma filosofia na religião, i.e., um empreendimento racional que constitui, de fato e de direito, a etapa derradeira desta última (Loundo, 2025, p. 38).

Essa filosofia intrínseca à religião não busca apenas conhecer conceitualmente a realidade, mas transformar existencialmente a condição humana. Ainda segundo



Loundo, “trata-se, a um só tempo, de um projeto cognitivo e soteriológico, que conduz diretamente à realização do *summum bonum* da existência” (Loundo, 2025, p. 39). Isso significa que a filosofia indiana não é definida unicamente em termos metafísicos, mas sobretudo como um caminho sistemático e teleológico rumo à realização plena da existência (*mokṣa*). Nesse sentido, diferentemente do desenvolvimento relativamente unificado do teísmo na tradição ocidental, o horizonte religioso indiano caracteriza-se por uma pluralidade estrutural de concepções ontológicas sobre o Real.

Nesse amplo horizonte filosófico-religioso, duas matrizes textuais exercem papel particularmente decisivo na configuração histórica das tradições indianas: de um lado, a tradição védica, ancorada nos *Vedas* e em seu desenvolvimento hermenêutico dos *Upaniṣads*; de outro, o vasto universo das tradições tântricas, que se ancoram na interpretação das textualidades dos *Purāṇas* e no cânon dos *Tantras*.

Longe de constituírem sistemas mutuamente excludentes, essas matrizes frequentemente se entrelaçam ao longo da história do pensamento indiano, dando origem a diferentes correntes devocionais e filosóficas. Nesse contexto, a experiência do divino assume múltiplas expressões teológicas, como se observa nas tradições do *Vaiṣṇavismo*, centradas na devoção a *Viṣṇu* e suas manifestações plenas (*avatāras*); do *Śaivismo*, que toma *Śiva* como realidade suprema; do *Śaktismo*, no qual a realidade última é compreendida como a Deusa (*Śakti*); e do *Smārtismo*, cuja orientação filosófica, especialmente em sua vertente *advaita*, compreende o fundamento último da realidade como o *Brahman* impessoal.

A coexistência dessas diferentes teologias dentro de um mesmo universo religioso indica que a experiência do sagrado não se organiza necessariamente em torno de uma única formulação metafísica do divino. Em vez disso, o horizonte indiano caracteriza-se pela possibilidade de múltiplas interpretações do Absoluto, nas quais diferentes figuras divinas podem funcionar como mediações simbólicas e devocionais de uma realidade última cuja natureza permanece aberta a diversas elaborações filosóficas e teológicas. Trata-se de um contexto onde a pluralidade de linguagens co-existe e funciona como aberturas diferentes de horizontes de acesso à compreensão da realidade.

No seio dessa pluralidade religioso-filosófica, a tradição *Vedānta* (lit. parte derradeira dos *Vedas*) ocupa posição central como um dos principais esforços de



reflexão filosófica sobre o Absoluto. Fundamentada sobretudo na textualidade dos *Upaniṣads*, essa tradição iniciática procura, por meio de um aprofundamento filosófico sobre pedagogias aplicadas em um primeiro nível propedêutico, elaborar a natureza última da realidade. Importa notar, contudo, que o próprio *Vedānta* não constitui um sistema filosófico homogêneo. Ao longo da história da filosofia indiana desenvolveram-se diferentes interpretações dos *Upaniṣads*, entre as quais se destacam as escolas *Dvaita*, *Viśiṣṭādvaita* e *Advaita*, cada uma propondo uma compreensão distinta da relação entre o Absoluto e os entes. Essa diversidade interna evidencia novamente que mesmo no âmbito da reflexão filosófica não se encontra uma única concepção da totalidade. De acordo com Loundo (2022), as escolas soteriológicas do *Vedānta* são seis, a saber:

- (i) não dualidade radical (*kevalādvaita*) de Śaṅkarācārya (sec. VIII);
- (ii) não dualidade qualificada (*viśiṣṭādvaita*) de Rāmānujācārya (sec. XI);
- (iii) dualidade [em dependência absoluta] (*dvaita*) de Mādhvācārya (sec. XII);
- (iv) dualidade e não-dualidade [simultâneas] (*dvaitādvaita*) de Nimbārkaācārya (sec. XII);
- (v) não-dualidade pura (*suddhādvaita*) de Vallabhācārya (sec. XV);
- (vi) inconcebível dualidade e não-dualidade [simultâneas] (*acintyabhedābheda*) de Caitanya Mahāprabhu (1486 1534) (Loundo, 2022, p. 125).

Dentre essas escolas védicas, a formulação de uma ontologia radicalmente não-dual defendida por Śaṅkarācārya — principal representante da escola filosófica *Advaita Vedānta* — ocupa lugar singular na história da filosofia indiana. Fundado na hermenêutica dos *Upaniṣads*, do *Brahmasūtra* e do *Bhagavad Gītā*, o *Advaita Vedānta* propõe uma compreensão do Absoluto que não se organiza segundo a lógica da dualidade entre criador e criação, nem segundo a estrutura de um Deus concebido como ente supremo e *causa sui*. A reflexão de Śaṅkarācārya dirige-se antes à elucidação da Realidade Última (*Brahman*) compreendida como esclarecimento ontológico da não-dualidade (*advaita*), cuja natureza não pode ser esgotada por categorias ordinárias. Nesse horizonte, a questão central não é a afirmação de um Deus metafísico como ente supremo e *causa sui*, mas o reconhecimento da não-diferença entre o substrato não-dual do “eu” (*ātman* ou Si-mesmo) e o substrato não-dual da Totalidade (*Brahman* ou Absoluto)⁷.

⁷ O termo sânscrito para substrato é *adhiṣṭhāna*. O vocábulo compõe-se do prefixo *adhi-* (sobre) e do substantivo *sthāna* (lugar, estância), derivado da raiz *√sthā* [*tiṣṭhati*] (permanecer, estar firme, assentar-se). Assim, *adhiṣṭhāna* nomeia aquilo sobre o qual algo se coloca e se sustenta: a base imutável sobre a



Nessa perspectiva, o Absoluto (*Brahman*), além de não ser personificado, também não é apresentado como um ente supremo e *causa sui* dotado de atributos ontológicos positivos que o colocariam no ápice de uma hierarquia de entes. Ao contrário, a tradição *Advaita Vedānta* caracteriza o conceito de *Brahman* como realidade absoluta que não pode ser esgotada por determinações conceituais, sendo frequentemente descrito por meio de fórmulas apofáticas ou indicativas. A designação de *Brahman*, tal qual aparece no *Taittirīa Upaniṣad*⁸, por exemplo, como sendo de natureza Existência-Consciência-Infinitude (*sat-cit-ananta*) não pretende definir uma substância metafísica nos parâmetros da ontologia clássica, mas apontar para uma realidade que não se esgota nas distinções ordinárias entre sujeito e objeto, causa e efeito, transcendência e imanência. Śaṅkarācārya, ao comentar essa passagem, observa que se tratam de atributos indicativos (*lakṣya*) e não denotativos (*vācya*) (Śaṅkarācārya, 1983, 2.2.1., p. 670-1). Dessa maneira, *Brahman* não é entendido como um ente supremo e *causa sui*, mas como o esclarecimento ontológico do Real e de suas formas de manifestação.

No *Brahmasūtrabhāṣya*, obra considerada como principal comentário filosófico de Śaṅkarācārya, o filósofo formula o diagnóstico existencial de que toda experiência na condição humana que resulta em sofrimento está marcada por uma ignorância (*avidyā*) inata que se manifesta como sobreposição entre *eu* e *não-eu*, isto é, pela superimposição de atributos que conduz ao erro cognitivo fundamental denominado *adhyāsa*. O ponto fulcral da soteriologia apresentada por Śaṅkarācārya é a libertação definitiva desse sofrimento, que é causado unicamente pelo erro cognitivo responsável por levar o sujeito a ignorar sua verdadeira natureza. Dessa maneira, se o sofrimento é causado por uma ignorância que se manifesta em um erro de percepção da realidade, então a proposta soteriológica do *Vedānta* é a aplicação de um método racional — método dos *Upaniṣads* — capaz de corrigir esse erro. Nesse sentido, a razão torna-se fundamentalmente soteriológica; ela assume um papel instrumental

qual ocorre a superimposição (*adhyāsa*) de atributos erroneamente percebidos. Diferente do conceito de fundamento da metafísica ocidental, que Heidegger identifica como *causa sui* que explica a totalidade dos entes, o *adhiṣṭhāna* no *Advaita Vedānta* não é uma causa eficiente que produz um efeito, mas a própria condição de possibilidade que esclarece e sustenta a experiência de tudo o que se manifesta, sem ser esgotado por ela. Assim, *Brahman* como substrato não atua como um *ente supremo* no ápice de uma hierarquia, mas como a realidade não-dual que torna possível o próprio aparecer do real.

⁸ *satyam jñānam ānantam brahma* (Taittirīya Upaniṣad, 1983, 2.2.1., p. 662).



esclarecedor da concepção errônea que se tem sobre *Brahman*, sem precisar instaurar nada de novo como criação ou recriação discursiva do Real.

Essa natureza estritamente instrumental e negativa da razão no *Advaita Vedānta* é aprofundada por Loundo (2022), que identifica no projeto *upaniśádico* uma disciplina que recusa a estruturação de uma metafísica positiva em favor de uma eficácia soteriológica:

Ao elaborar, em minúcia, a postulação de Śāṅkarācārya segunda a qual os Upaniṣads constituem um “conhecimento/ensinamento secreto” (*rahasya-upadeśa*), Saraswati desenvolve uma espécie de mistagogia apofática que consagra o projeto upaniśádico como uma disciplina racional rigorosa entendida como (i) um “estratagema da imaginação” (*kalpitopāya*), aceitável apenas em função de seus resultados, a saber; (ii) a realização existencial (*anubhava*), i.e., a Libertação (*mokṣa*) definitiva do sofrimento (Loundo, 2011, p. 94). Desse modo, Saraswati sustenta que as palavras de Śāṅkarācārya, refletindo fielmente os princípios *upaniśádicos*, são essencialmente palavras de instrução, sem implicações epistemológicas positivas *per se*. Qualquer tentativa de extrair deles uma metafísica, uma cosmologia, uma psicologia ou qualquer outra forma de filosofia especulativa (*svamati*) está condenada a constituir um perigoso mal-entendido. O que, então, emerge como quintessência do projeto *upaniśádico* de reflexão racional sistemática é seu estrito caráter negativo, sintetizado na seguinte máxima de Śāṅkarācārya: 'Os sábios, conhecedores dos textos sagrados, afirmam que a validade (dos textos) deriva, exclusivamente, da eliminação [dos erros sobre *ātman*/Brahman]' (Śāṅkarācārya, 1983f, 2.32, p. 446). Em outras palavras, os Upaniṣads são chamados de *pramāṇa* (“meio de conhecimento”) não por revelarem objetiva e positivamente a verdade do Si-Mesmo (*ātman*), mas por removerem os erros conatos sobre sua natureza (Loundo, 2022, p. 61-62).

Dessa forma, se a validade dos textos e da própria razão reside exclusivamente na eliminação das superimposições errôneas, a filosofia de Śāṅkarācārya deixa de ser uma teoria sobre o real para se tornar uma estratégia de desidentificação. Essa virada metodológica é o que impede, em última instância, que *Brahman* seja capturado como um conceito funcional ou uma *causa sui*: o ensinamento não visa fundamentar o Absoluto, mas desobstruir a visão do sujeito ignorante. Desse modo, a arquitetura desse projeto cognitivo-soteriológico encontra sua tradução prática em uma gramática específica de negação.

O fundamento operacional do método dos *Upaniṣads* é designado pela linguagem. A fórmula semântica conhecida como *neti neti* (não é isso, não é aquilo) e



mais especificamente por *adhyaropa-apavāda* (superimposição[pedagógica]-retração). Nesse quadro, dois eixos se destacam como nervura de operacionalidade: i) um movimento em que se admite, por necessidade pedagógica, certas formulações orientadoras — como se fossem descrições suficientes para, em seguida, retraí-las quando já cumpriram sua função, impedindo que o sujeito ignorante transforme o provisório em dogma e apenas substitua uma fixação por outra; ii) uma fórmula de desidentificação progressiva que visa, ao invés de um esvaziamento da experiência, impedir que qualquer conteúdo (corpo, funções vitais, mente, intelecto, papéis, memórias, razão) se imponha como definição última do Absoluto.

Do ponto de vista operacional, esse percurso se explicita em dois movimentos dialéticos. Num primeiro momento, o mestre introduz uma caracterização provisória (*adhyaropa*) do si-mesmo (*ātman*) com a finalidade de negar identificações circunstanciais e equivocadas do buscador (Negação A). Em seguida, o próprio enquadramento pedagógico é retirado (*apavāda*), para que o ensinamento não se consolide como verdade conceitual final (Negação B). Essa dinâmica de negação sistemática assegura que o Absoluto não seja capturado por fixações dogmáticas e conduz o pensamento discursivo até seu limite interno — limite que, no vocabulário da tradição, se reconhece como silêncio (*mauna*).

Tecnicamente, esse processo se constitui como uma análise das denominadas grandes sentenças dos *Upaniṣads*, tais como *tat tvam asi* (Tu [*ātman*] és Isso [*Brahman*]). Isso envolve, num primeiro momento, a purificação dos significados (*padārtha śodhana*) dos termos *tat* (Isso) e *tvam* (Tu), separadamente, visando à eliminação das identificações e das limitações projetadas. Posteriormente, os termos já depurados são postos em aposição sintática (*samānādhikaraṇa*) no interior desse enunciado. Contudo, em vez de se produzir uma síntese de dois polos, o que ocorre é uma exclusão mútua de atributos. O caráter remoto do Absoluto (*Brahman*), de um lado, e o caráter limitador/sofredor do indivíduo, do outro, anulam-se simultaneamente, conduzindo ao reconhecimento da não-diferença ontológica (*abheda*) pela via da negação da negação que dissolve, no próprio ato, os instrumentos conceituais do ensino.

A aplicação desse método racional em um contexto pedagógico tradicional — restrito a discípulos iniciados e conduzido por mestres que já percorreram o caminho soteriológico — permite a eliminação imediata do erro perceptivo que gera o



sofrimento. Nesse cenário, a razão opera de forma autônoma, sem fundamentação divina; ela conduz o sujeito ao reconhecimento da não-diferença absoluta entre o substrato do *eu* (*ātman*) e o substrato da Totalidade (*Brahman*).

Essa análise possui consequências importantes para o debate em torno da chamada crise do teísmo. Se, como argumenta Martin Heidegger, a metafísica ocidental caracteriza-se por sua constituição *onto-teo-lógica*, isto é, pela tendência a pensar o fundamento do ente como um ente supremo e *causa sui*, então a crítica dirigida a esse modelo não atinge necessariamente tradições nas quais o Absoluto não é concebido nesses termos.

No caso do *Advaita Vedānta*, a realidade última não se configura como Deus no sentido de um fundamento ontológico, em termos autárquicos e substantivos, situado no ápice da ordem dos entes, mas como um princípio não-dual que constitui o substrato possibilitador e o esclarecimento ontológico da própria estrutura do aparecer.

Nesse contexto, quando o diagnóstico de Nietzsche, segundo o qual Deus está morto, é compreendido como o colapso histórico do Deus-metafísico, torna-se possível reconhecer que tal crise descreve sobretudo uma transformação interna à trajetória da metafísica ocidental. A leitura de Heidegger contribui para esclarecer esse ponto ao mostrar que o Deus cuja morte se anuncia corresponde, em grande medida, ao Deus da estrutura *onto-teo-lógica* da metafísica, isto é, ao princípio supremo concebido como fundamento do ente enquanto ente. Assim, a crise diagnosticada por Nietzsche e reinterpretada por Heidegger não se aplica automaticamente a tradições filosófico-religiosas cujo modo de conceber o Absoluto não se organiza segundo o esquema do ente supremo ou da causa última.

Ao mesmo tempo, essa crítica ao Deus da metafísica não se limita a um gesto puramente negativo. Ao expor os limites históricos da linguagem ontoteológica que estruturou o pensamento ocidental, tanto Nietzsche quanto Heidegger acabam abrindo, ainda que indiretamente, um espaço hermenêutico no qual outras formas de pensar a relação entre realidade, verdade, linguagem e experiência religiosa podem se tornar filosoficamente visíveis. Nesse sentido, o deslocamento contemporâneo em direção a linguagens pós-teístas pode também favorecer um diálogo mais amplo com tradições filosófico-religiosas, como aquelas desenvolvidas no contexto indiano, nas quais a



realidade última é pensada para além da figura de um ente supremo ou *causa sui* e para além dos pressupostos modernos dos ocidentais.

Outro elemento crucial para compreender a dinamicidade da tradição religioso-filosófica no contexto indiano é a rigorosidade do método de transmissão do conhecimento por meio da relação entre mestre e discípulo. Diferentemente dos modelos religiosos mais centrados na fixação doutrinária, essa estrutura pedagógica enfatiza a dimensão interpretativa, dialógica e experiencial dos ensinamentos filosóficos. O conhecimento doutrinário é sempre transmitido no interior de uma linhagem viva de ensino, na qual o processo de compreensão envolve a aplicação de um método consagrado pela sua eficácia soteriológica no aqui e agora. Tal método envolve não apenas estudos exegéticos, mas também orientações sistemáticas de práticas de aprofundamento e aplicação hermenêutica.

Essa forma de transmissão possui implicações importantes para a estabilidade histórica da tradição. Uma vez que o conhecimento religioso e filosófico é preservado por meio de linhagens hermenêuticas vivas, sua continuidade não depende exclusivamente da manutenção de um sistema metafísico único ou de uma coerência doutrinária fixa. Ao contrário, a tradição se sustenta por meio de um processo contínuo de ensino, interpretação e ações morais e rituais, no qual textos, comentários e experiências são constantemente rearticulados no interior da relação pedagógica. Nesse contexto, a vitalidade da tradição se vincula à permanência de uma estrutura formativa capaz de renovar e reinterpretar o seu próprio legado ao longo do tempo.

Considerados em conjunto, os elementos apresentados permitem delinear alguns limites importantes para a universalização do diagnóstico da crise do teísmo. Em primeiro lugar, a pluralidade de concepções do Absoluto no interior das religiões e filosofias do hinduísmo indica que a experiência religiosa não se organiza necessariamente em torno de uma única formulação teológica ou metafísica. Em segundo lugar, a reflexão filosófica do *Vedānta*, particularmente na formulação não-dual do *Advaita Vedānta* do Śaṅkarācārya, apresenta uma concepção do Absoluto que não corresponde ao modelo do ente supremo e *causa sui* característico da metafísica ocidental.

Por fim, a centralidade mestre-discípulo (*guru-śiṣya-paramparā*) evidencia que a continuidade da tradição religiosa não depende exclusivamente da estabilidade de



um sistema doutrinário, mas de um processo pedagógico e interpretativo. Esses três aspectos sugerem que a chamada crise do teísmo, tal como formulada no contexto da filosofia europeia moderna, não se manifesta necessariamente nos mesmos termos quando considerada à luz da tradição filosófico-religiosa indiana.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu situar o diagnóstico contemporâneo da chamada crise do teísmo metafísico dentro de seu horizonte histórico-filosófico próprio. Partindo da leitura de Friedrich Nietzsche e de sua interpretação por Martin Heidegger, tornou-se possível mostrar que aquilo que frequentemente se apresenta como uma transformação universal da experiência religiosa corresponde, em grande medida, ao esgotamento interno de uma estrutura específica do pensamento ocidental: a metafísica em sua constituição *onto-teo-lógica*.

Em Nietzsche, a proclamação da *morte de Deus* deve ser compreendida não apenas como uma negação teórica da existência de Deus. Trata-se antes de um diagnóstico cultural acerca do colapso do horizonte metafísico que, durante séculos, sustentou a inteligibilidade do mundo ocidental. A figura de Deus funcionava como garantia última da verdade, da moral e da ordem do Real. O desaparecimento progressivo dessa função revela que a modernidade se encontrava diante da dissolução do fundamento que organizava seu próprio sistema de valores.

Heidegger, por sua vez, radicaliza esse diagnóstico ao reinscrevê-lo na própria estrutura da metafísica ocidental. Segundo sua interpretação, a tradição filosófica do Ocidente caracterizou-se por uma constituição *onto-teo-lógica*: ao buscar compreender o ente enquanto ente, a metafísica acabou por postular simultaneamente um fundamento supremo capaz de garantir a inteligibilidade da totalidade do Real. Nesse contexto, Deus foi progressivamente pensado como causa última, ou *causa sui*, assumindo o papel de princípio racional de fundamentação. A crise moderna do teísmo metafísico aparece, assim, como o sintoma histórico do esgotamento dessa estrutura conceitual.

A partir desse duplo horizonte — o diagnóstico cultural formulado por Nietzsche e a análise estrutural proposta por Heidegger — tornou-se possível compreender de que maneira o discurso contemporâneo sobre o pós-teísmo se insere no interior de um processo histórico específico. O pós-teísmo, nesse contexto, pode ser



entendido como uma tentativa de reformular a linguagem religiosa após o colapso do modelo metafísico clássico, procurando pensar a experiência do sagrado para além da figura de um Deus concebido como ente supremo e *causa sui*.

Entretanto, a análise desenvolvida neste trabalho procurou também evidenciar os limites de uma universalização desse diagnóstico. A crise descrita por Nietzsche e reinterpretada por Heidegger não corresponde necessariamente a uma transformação universal da experiência religiosa, mas antes a um acontecimento situado em uma determinada trajetória intelectual. Ao deslocar a discussão para o contexto das tradições filosófico-religiosas indianas, tornou-se possível perceber que os pressupostos conceituais que estruturaram o teísmo metafísico ocidental não se apresentam necessariamente da mesma maneira em outros horizontes culturais.

O exame da tradição do *Advaita Vedānta* permitiu ilustrar de forma particularmente clara esse deslocamento conceitual. Na formulação não-dual do pensamento de Śaṅkarācārya, o Absoluto (*Brahman*) não é concebido como um ente supremo situado no ápice de uma hierarquia ôntica, nem como uma causa primeira dotada de atributos positivos. Antes, *Brahman* é compreendido como a realidade que torna possível o próprio aparecer do Real, isto é, aquilo que esclarece e sustenta a experiência de tudo aquilo que se manifesta. Nesse sentido, não se trata de postular um fundamento transcendente, mas de reconhecer a condição de possibilidade da experiência no aqui e agora.

A própria linguagem sobre *Brahman* assume um caráter essencialmente indicativo e pedagógico. Uma vez que *Brahman* não pode ser descrito como um ente dotado de propriedades determináveis, os enunciados que procuram expressá-lo operam predominantemente por via negativa e por processos de remoção conceitual. Em vez de atribuir qualidades ao princípio da realidade, a linguagem do *Advaita Vedānta* procura retirar as sobreposições e erros cognitivos que impedem sua compreensão. Assim, o discurso filosófico não pretende definir *Brahman* positivamente, mas desfazer as falsas identificações que obscurecem a evidência de sua presença como substrato não-dual e esclarecimento do Real sempre-presente.

Isso não significa, evidentemente, que o pensamento indiano esteja completamente alheio às questões relativas ao divino, à transcendência ou ao fundamento da realidade. Pelo contrário, essas questões ocupam um lugar central na



reflexão das tradições do *Vedānta*. Contudo, elas são articuladas a partir de um conjunto distinto de categorias conceituais e de preocupações soteriológicas que não se organizam necessariamente em torno da mesma estrutura *onto-teo-lógica* identificada por Heidegger na história da metafísica ocidental.

A análise aqui proposta sugere, portanto, que o diagnóstico da crise do teísmo metafísico deve ser compreendido como um fenômeno historicamente situado. Ele descreve com grande precisão as transformações ocorridas na tradição filosófica ocidental, especialmente a partir da modernidade, mas não pode ser automaticamente convertido em um paradigma universal para a interpretação da religiosidade humana em geral, principalmente, como foi analisado, no que tange às religiões do hinduísmo.

Ao mesmo tempo, essa constatação não diminui a relevância filosófica do diagnóstico elaborado por Nietzsche e Heidegger. Pelo contrário, ao evidenciar os limites históricos da metafísica ocidental, esse diagnóstico abre espaço, ainda que indiretamente, para um diálogo mais amplo com outras tradições de pensamento, nas quais a relação entre realidade, conhecimento, linguagem e experiência religiosa pode ser articulada em outras formas de racionalidade. Nesse sentido, o encontro entre filosofia ocidental e tradições filosófico-religiosas indianas não deve ser entendido como simples aplicação de categorias conceituais já estabelecidas, mas como oportunidade para repensar os próprios pressupostos que orientam a reflexão filosófica.

Referências bibliográficas

FLOOD, Gavin. *Uma introdução ao hinduísmo*. Juiz de Fora: UFJF, 2014. Edição original: 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2018. Edição original: 1957.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. Edição original: 1793.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Edição original: 1781.

LOUNDO, Dilip. *Razão com sabor de mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas: Phi, 2022.



LOUNDO, Dilip. Afinal de contas, o que é filosofia? Os destinos entrelaçados da filosofia grega antiga e da filosofia indiana dos Upaniṣads. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 9, n. 20, p. 30-44, jan./jun. 2025. Disponível em: https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/pt_BR/article/view/539
4. Acesso em: 06 jun. 2026.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Edição original: 1882.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Edição original: 1888.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. Edição original: 1895.

ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Brahmasūtra Bhāṣya*. Tradução de Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama, 2009.

ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*. (original sânscrito). Madras (Chennai): Samata Books, 1983.

TAITTIRĪYA UPANIṢAD. (original sânscrito). In: Śaṅkarācārya. *Upaniṣadbhāṣyāṇi*. Madras (Chennai): Samata Books, 1983.