

Filosofia e teologia no pensamento de Heidegger

MAFALDA FARIA BLANC

FLUL – Departamento de Filosofia

«Proveniência é sempre futuro»¹: a dívida para com a Teologia

É sabido que o pensamento de Heidegger provém da teologia e que foi ela que, por intermédio da noção central da «analogia entis» – instrumento conceptual essencial da neoescolástica para a construção de um conceito filosófico de Deus – o conduziu, através de Aristóteles e do problema da significação múltipla do ente, à questão, que será doravante a sua, do sentido do próprio ser. Porém, a teologia, no contexto escotista em que o filósofo se insere, é sobretudo entendida como um saber prático e histórico acerca da comunicação de Deus ao homem, a sua iniciativa de salvação na pessoa do Verbo incarnado². Ela não visa, portanto, tanto a

¹ HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Neske pfullingen, Tübingen, 1959, 96: «Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft bleibt stets Zukunft.» [Sem essa proveniência teológica, eu jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Proveniência é sempre destinação.]

² HEIDEGGER fez a sua tese de Habilitação sobre um tratado atribuído na altura a DUNS ES-

verdade pela verdade através da obtenção de um conhecimento teórico da essência divina, como alcançar um saber prático ordenado à vida e à sua finalidade, que é o amor de Deus, tal como as Escrituras o determinam. Porém, a Revelação, no conjunto dos eventos que a constituem, necessita, para a sua interpretação, de todo um conjunto de disciplinas auxiliares, de que se destaca em particular, como ferramenta essencial, a hermenêutica para tudo o que concerne o sentido, a coerência e inteligibilidade do texto bíblico como um todo na sua relação com o intérprete. Entendida num sentido essencial, ou seja, ontológico, ela constitui outro dos grandes legados da teologia ao pensador do ser, sensibilizando-o para a questão da articulação entre o ser, o sentido e a linguagem³. Com efeito, aquele nunca abordou, sem mais, a questão do ser mas sempre no contexto da sua relação ao homem, tal como ele se manifesta nos acontecimentos da vida histórica, o que supõe, da parte deste, uma constitutiva aptidão para compreendê-lo e interpretá-lo no seu sentido ou verdade. A relação entre o ser e o pensar apresenta, deste modo, a peculiar feição de um colóquio iniciado pelo ser, a que o homem é chamado a corresponder. Com efeito, pelo «entender» (*Verstehen*), que o abre ao ser, ele está colocado no âmbito de uma interpelação, que sempre o convoca a uma decisão, à exigência de se determinar no sentido do ser, interpretando a sua verdade e guardando-a na linguagem.

Por tudo isto, ser e homem de modo algum consignam instâncias independentes: precisam um do outro e cumprem o que estão chamados a ser através da sua doação recíproca e complementar, o ser colhendo no homem a instância indispensável à sua manifestação no meio dos entes e o homem recebendo do ser a verdade que, de cada vez, dá sentido e orientação ao seu ser-no-mundo. Sem o pensar nada poderia aparecer, mas sem a luz prévia do ser, não haveria pensamento nem mundo e o homem erraria perdido entre os entes como um animal assustado. O ser, no entanto, não é Deus, mas o mediador da relação deste com o homem. Ser esse, aliás, que não é, mas «dá-se» (*es gibt*) ou instancia-se nos entes que estão sendo, concedendo-lhes o tempo, a presença necessária para se efetivarem. O tempo é, por isso, o coração do ser que se des-vela – um processo faseado, em que

COTO. Cf., do autor, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus in Frühe Schriften*, GA (abreviatura de «Gesamtausgabe») 1, 130-353.

³Veja-se *Unterwegs zur Sprache*, 96 e segs.

sempre prepondera um determinado sentido ou verdade. Temporalizando-se o ser acontece como história, história da verdade e da comunicação indireta de Deus ao homem.

A pergunta pelo sentido ou pela verdade do ser, que escande o itinerário especulativo de Heidegger, encontra, a nosso ver, a sua verdadeira chave interpretativa no contexto hermenêutico da relação humano-divina. A analítica existencial, o pensar onto-historial ou a topologia do ser constituem tentativas diversas de abordagem desse âmbito relacional que o homem é chamado a habitar enquanto interlocutor de uma possível interpelação divina. Nesse sentido, a sua ontologia fundamental pode interpretar-se como *preambula fidei* – e assim foi, de facto, vista por alguns teólogos cristãos⁴ –, mesmo se extensiva a um contexto mais amplo e exterior ao Cristianismo. Hermenêutica da palavra comunicada que colhe nos âmbitos epocais da manifestação historial sinais do Transcendente, a reflexão de Heidegger caminha em direção da teologia, sem jamais se fixar numa doutrina positiva acerca da essência da Divindade, que se reserva celada a todo o intento de objetivação exterior.

No horizonte do ser mas sem se confundir com ele, a Transcendência constitui uma dimensão última, a que o pensar parece não ter acesso, um segredo que só a morte, quiçá, logrará desvendar. A sua existência, porém, parece irrecusável pelos sinais que envia nos mais diversos tempos e lugares a dimensão sacral e salutar do ser. Crítico implacável da teologia racional, o nosso autor considerava, com Karl Barth, a aplicação da *analogia entis* a Deus uma profanação do mistério. A esse respeito, declara a um grupo de estudantes do Seminário de Zürich, em 1951: «Ser e Deus não são idênticos e eu jamais tentarei pensar a essência de Deus por meio do ser. Alguns de vós sabeis talvez que eu venho da teologia, que ainda tenho para com ela um velho amor e algum conhecimento. Se acaso ainda me ocorresse pôr por escrito uma teologia – coisa à qual por vezes me sinto tentado –, nunca o termo ser nela interviria. A fé não precisa do pensamento do ser. Quando a ele recorre, já não é a fé. Eis o que Lutero compreendeu.»

Já no que concerne a teologia da revelação, considerava-a digna de respeito e veneração, já que admitia que Deus pudesse comunicar-se ao

⁴ Acerca da receção e interpretação do pensamento de Heidegger nas teologias católica e luterana, veja-se o estudo de BRITO, E., *Heidegger et l'Hymne du Sacré*, Presses Universitaires, Louvain, 1999, III.^a p., 2.^o cap., pp. 231-301.

homem, mas entendia que ela tinha supostos de natureza existencial, que era da incumbência da filosofia tratar. Nesse sentido, afirma ainda na mesma alocução: «Creio que o ser jamais poderá ser pensado como constituindo a raiz e a essência de Deus, mas que no entanto a experiência de Deus e da sua manifesteidade, na medida em que esta pode encontrar o homem, é na dimensão do ser que ela fulgura, o que de nenhum modo significa que o ser possa ter o sentido de um predicado possível de Deus. Sobre este ponto, importaria estabelecer distinções e delimitações inteiramente novas.»⁵

Além da tensão entre ontologia e teologia, característica da tradição escolástica, e da experiência fáctica da vida do protocristianismo, Heidegger recebeu ainda do cristianismo um terceiro influxo de grande alcance para a sua filosofia, a saber, a mística, tal como ela foi tematizada filosoficamente por Eckhart. Na sua aversão ao racionalismo, indutor de idolatria e ateísmo, o filósofo entendia que ela constituía um fenómeno privilegiado de doação originária de Deus à consciência, fundadora de um horizonte de sentido. Assim, muito do que nos disse sobre o «*Da-sein*», a «*ek-sistencia*», o «*Ereignis*» ou a «doação» (*es gibt*) pode ser lido à luz da doutrina eckhartiana da difusão temporal da «Divindade» (*Gottheit*). Com efeito, para o Mestre Renano, Deus, embora transcendente ao mundo, é-lhe também imanente sempre que a alma cognoscente, desprendida de tudo e de si mesma, o acolhe com os olhos do próprio Deus, assim se tornando um lugar sem lugar do seu surgir original e sem fundo.

No que se segue, analisaremos estes três legados da teologia ao pensamento de Heidegger, dando particular atenção ao terceiro, talvez menos notório e, por isso, menos relevado pelos estudiosos, mas nem por isso menos estruturante, particularmente no que concerne a constituição ontológica do homem, ou seja, a sua abertura ao ser e implícita orientação para a Transcendência⁶.

⁵ HEIDEGGER, M., «Seminário de Zürich», recensão e trad. de F. Fédier, *Poesie*, n.º 13, Berlin, 60.

⁶ CAPELLE, P., no seu estudo *Philosophie et Théologie dans la Pensée de Heidegger*, ed. du Cerf, Paris, 2001, nova ed. rev. e aumentada 2012, 223-227, chamou a atenção para a importância do influxo do modelo místico eckhartiano sobre a ontologia fundamental de Heidegger.

1. Catolicismo e Protestantismo

Heidegger começou por ser um fervoroso adepto do Catolicismo e do sistema da neoescolástica, perflhado na época pelo magistério da Igreja, sob a tutela do qual recebera a sua formação teológica, primeiro no Seminário e depois na Universidade. E é nessa condição que, já como docente de Filosofia, acede à carreira universitária, onde se inicia, junto de Rickert e de Husserl, ao neokantismo e à fenomenologia. Os seus primeiros trabalhos académicos, as duas teses e a Lição inaugural sobre o conceito de tempo, refletem esta tripla influência. De registar, nas temáticas aí tratadas, o quadro metafísico de fundo que sustenta a problemática, designadamente gnosiológica, a saber, a distinção entre um plano histórico variável e contingente e uma esfera de validade universal e absoluta, a que necessariamente se reporta o conhecimento verdadeiro. Ele aparece-lhe então como um baluarte contra o historicismo, necessário para garantir o sentido evolutivo da história, bem como a solidez da vida moral, não obstante a variabilidade das situações vividas. Com efeito, pelo juízo verdadeiro, o espírito humano pode aceder à esfera metafísica do ser, não obstante a implantação histórica do seu existir, assim como, na ordem prática e teleológica, a uma norma transcendente, que tem Deus como último termo e garante de conhecimento⁷.

No entanto, o cataclismo da primeira Grande Guerra, na qual tomou parte, provocou no jovem filósofo uma profunda crise espiritual, que o levou a rever as suas antigas convicções, de algum modo próximas da filosofia dos valores, no sentido de uma visão das coisas mais atenta aos problemas concretos da existência, da liberdade e da responsabilidade da decisão na orientação concreta da vida histórica. No que era precedido pelo seu amigo e mentor Karl Jaspers que, na esteira de Kierkegaard, chamava a atenção, naquela que seria a primeira obra de filosofia existencial, para a importância das situações-limite, em que a liberdade, colocada face a possibilidades alternativas de vida, é chamada a decidir-se entre «visões do mundo» mutuamente exclusivas⁸. Para os dois amigos, como, aliás, para

⁷ Sobre as primeiras publicações de Heidegger, veja-se, do autor, os trabalhos reunidos no primeiro volume das suas «Obras Completas»: *Frühe Schriften*, GA 1, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

⁸ Cf. JASPERS, K., *Psychologie der Weltanschauung*, Berlim, 1971, e a respetiva recensão crítica de Heidegger in *Wegmarken*, GA 9, 1976, 1-44.

muita da sociedade europeia culta do tempo, apanhada de surpresa pelo gigantismo do conflito bélico, a fé iluminista no valor e no progresso da civilização tinha sido abalada, bem como a credibilidade dos fundamentos epistemológicos e metafísicos, em que assentava. Para o nosso filósofo em particular, de regresso à vida universitária em 1919, impunha-se reconhecer sem disfarce a implacável historicidade dos valores, das «concepções do mundo» (Weltanschauung) e do homem que os enformam, substituir, enfim, a tradicional orientação teórica e metafísica do filosofar por uma nova atitude, mais atenta à situação do homem no mundo e radical no questionar do que à consistência lógica da construção teórica. Tal tomada de consciência, vai obrigá-lo a afastar-se da axiologia do seu antigo mestre Rickert, bem como a distanciar-se do Catolicismo. A esse propósito, confessa em carta a Engelbert Krebs, seu amigo e colega de Dogmática Católica na Universidade de Friburgo: «Pontos de vista epistemológicos, abrangendo a teoria do conhecimento histórico, tornaram-me o sistema do Catolicismo problemático e inaceitável – mas não o Cristianismo e a metafísica, esta sem dúvida tomada num novo sentido.»⁹

Compreendendo que o que está faltando à humanidade europeia do seu tempo é um mundo espiritual novo, assente em bases existenciais mais sólidas e profundas e considerando que edificá-lo é a missão perene do filósofo, Heidegger entrega-se com paixão à tarefa de indagar em novos termos o sentido e a verdade do ser do ente em totalidade. Junto de Husserl aprende a discernir e a descrever os fenómenos originários na sua dupla constituição noético-noemática e, com Dilthey, apercebe-se da importância da hermenêutica para a investigação dos complexos de significação mundana, em que sempre se inscreve a vida histórica. Porém, nenhum destes autores possuía um conceito de temporalidade suficientemente rico e elaborado para lhe permitir abordar o sentido da história, sem ter de recorrer a elementos exteriores de índole lógica ou metafísica. Hegel ou Bergson viram melhor o fenómeno da conservação do passado e a orientação futurizante do tempo, mas ignoraram o fundamental significado existencial da morte. Ora só ela pode dar ao tempo o seu fecho e completude, permitindo-lhe constituir-se como um fundamento autónomo de sentido e de verdade,

⁹ Texto citado na biografia de SAFRANSKI, R., *Ein Meister aus Deutschland*, Carl Hanser Verlag, 1994; trad. port. de *Um Mestre da Alemanha. Heidegger e o seu Tempo*, Instituto Piaget, Lisboa, 139.

alternativo ao essencialismo metafísico – foi o que, profeticamente, compreendeu o protocristianismo com a espera escatológica do fim. A grande luz, decisiva a esse respeito, vai-lhe vir, como veremos, do lado da teologia evangélica de que, entretanto, se aproximara.

Os cursos sobre Fenomenologia da Religião, ministrados nos anos 1920-1921 durante o primeiro período de Friburgo, são, a esse respeito, um documento fundamental¹⁰. Antes, porém, referiremos as anotações para um curso de 1918-1919, que acabou por não lecionar, sobre «Os Fundamentos filosóficos da Mística medieval»¹¹. É este um tema manifestamente do agrado do nosso autor, já antes abordado na conclusão da sua tese de Habilitação, onde considerava a Mística, ao lado da Escolástica, uma componente indispensável da filosofia medieval e não um conteúdo irracional de carácter secundário¹². No mesmo sentido, advoga no mesmo texto a importância do fenómeno místico para uma justa compreensão da consciência religiosa, porquanto perfaz uma experiência fundadora, que abre um horizonte novo na vida do sujeito. Com efeito, esclarece, é do interior da experiência histórica de um sujeito que existe interpretando o mundo em seu redor, que se constitui originariamente a presença de Deus à consciência – e não pela imposição exterior de quaisquer conteúdos doutrinários. Disso mesmo dão testemunho exímio as místicas renana e teresiana na descoberta que fizeram da afinidade profunda da alma com Deus através do aprofundamento da interioridade. Confrontando depois o fenómeno místico com a atitude teórica característica da teologia católica, o filósofo acrescenta que não é por acaso que nesta não há espaço para algo similar – ou seja, para um *a priori* do vivido religioso –, mas por razões essenciais¹³. É que o carácter fechado e opressivo do edifício dogmático, constituído por um arsenal de proposições e dispositivos argumentativos, não deixa ao crente espaço para experienciar uma genuína e originária vivência religiosa, sem primeiro ter de a legitimar junto do crivo apertado da censura eclesiástica. Foi contra esta predominância do teórico na

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, a que, doravante, nos referiremos na trad. franc. de J. Greisch: *Phénoménologie de la Vie Religieuse*, Gallimard, Paris, 2012.

¹¹ Incluídas na parte final do volume atrás referido. Veja-se, trad., 345 e segs.

¹² Cf. GA 1, 410, onde se pode ler: «Scholastik und Mystik gehören für die mittelalterliche Weltanschauung wesentlich zusammen.» [Escolástica e Mística pertencem essencialmente ambas à visão do mundo medieval.]

¹³ Cf. GA 60, trad. franc., pp. 355 e segs.

Escolástica medieval, que se erigiu, a título de contramovimento espiritual, a Mística, buscando, por contraposição, a imediatez da vivência religiosa.

Já no curso do Semestre de Inverno de 1920-1921 «Introdução à Fenomenologia da Religião», numa primeira parte introdutória consagrada a aspetos metodológicos, Heidegger, analisando as tendências do tempo em matéria de filosofia da religião, começa por criticar a abordagem cultural e historicista do fenómeno cristão posta em voga pela teologia liberal, como se de um evento exterior se tratasse, bem como a orientação contrária, platonizante, com que geralmente se combate o historicismo pelo recurso a uma esfera intemporal das ideias. Uma e outra deformam ou mesmo elidem o mais característico do fenómeno cristão, a saber, a experiência fáctica da vida – tendência essa falsificante já presente em Santo Agostinho quando incorpora aos conteúdos cristãos elementos metafísicos extrínsecos de teor neoplatónico¹⁴.

Alinhado com as posições de Lutero e da chamada «teologia dialética» (K. Barth, R. Bultman), crítica da helenização do Cristianismo perpetrada pela chamada «teologia da glória» ou teologia racional, Heidegger vai relevar, na segunda parte do mesmo curso, a singularidade da visão escatológica do tempo e da história própria do protocristianismo primitivo. Com efeito, começa por observar, após séculos de obscurecimento da fé cristã primitiva pela filosofia e pela teologia, é chegado o momento de explicitar, de um modo novo e originário, o fenómeno cristão e, para isso, nada melhor do que o método fenomenológico, pois que faz jus à autoconsistência das doações originárias, sem as submeter à avaliação deformante de critérios exteriores tirados da crítica da razão ou da cultura¹⁵. Tal abordagem descritiva e explicitativa das coisas mostra até, aduz, como os fenómenos possuem uma objetividade originária com a sua significação própria, a que corresponde um determinado ato ou atitude da consciência subjetiva. Em seguida e a título de ilustração, o filósofo procede à exegese das Epístolas de São Paulo, sublinhando a descoberta da temporalidade originária por parte da consciência cristã. Aqui, o mais característico é a orientação para o futuro, a expectativa da vinda, a todo o momento possível, da *parousia*, obtida através da consciência existencial da morte. A antecipação desta

¹⁴ Cf. o curso do Semestre de Verão de 1921, «Augustin et le Néoplatonisme», *Ibidem*, pp. 193 e segs.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, 85 e segs.

como uma possibilidade indeterminada mas certa dá ao todo da vida a consistência e seriedade de um percurso finito de existência, do qual se é responsável. E isso porque a consciência da mortalidade relativiza tudo o que é mundano, dá ao crente a liberdade de ser para o seu fim num caminhar decisivo para Deus. O mais significativo desta vivência é, contudo, para o filósofo a conversão da atitude existencial, isto é, a passagem da vivência dispersiva dos momentos para uma postura de vigilância e cuidado. Com efeito, com os olhos postos no instante derradeiro, o cristão vive o seu tempo como uma aventura espiritual, dá-lhe o sentido de uma história, em que responde à interpelação de Deus e vai ao seu encontro.

2. A Desconstrução da Ontoteologia

O pensamento, para Heidegger, avança colocando questões, mas estas só nascem do confronto com as «coisas mesmas», o que requer um olhar capaz de as descobrir e tematizar¹⁶. Ora aquilo que estava em causa no itinerário do jovem filósofo era, temo-lo visto, a discussão com o Cristianismo, a inadequação por ele sentida entre a experiência da fé e a sua explicitação teológica, esta última mais relevando dos conteúdos doutrinários da filosofia grega do que da letra do Evangelho. O encontro com Lutero foi, a este título determinante, pois não só lhe apontou, com a sua «teologia da Cruz», o sentido último da fé enquanto entrega de si a Deus, como, com a sua crítica ao Catolicismo e à sua «teologia da Glória», o encaminhou para a tarefa de «desconstrução» (*Destruktion*) da metafísica. A esse respeito, ouçamos o testemunho do filósofo: «Aquele que me guiou na investigação foi o jovem Lutero e o meu modelo foi Aristóteles, que Lutero detestava. De Kierkegaard recebi os impulsos e os olhos foi Husserl que me implantou.»¹⁷

Com efeito, ao salientar a iminência da morte à vida humana como

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 5: «Fragen erwachsen aus der Auseinandersetzung mit den "Sachen". Und Sachen sind nur *da*, wo Augen sind.» [Questões só nascem do confronto com as «coisas». E as coisas só *ái* estão, onde há olhos para as ver.]

¹⁷ *Ibid.*: «Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haste. Stösse gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt.»

um fenómeno central da experiência da fé, vivido pelo próprio Jesus Cristo através da entrega de si na Cruz, o Reformador mostrava que o inultrapassável do carácter historial da vida residia no seu estar-destinada-a-um-fim, sugerindo que o sentido último da redenção residia no abandono de si à possibilidade suprema do nada¹⁸. O que, claro está, só tornava mais problemático e questionável o conceito rígido de ser herdado da filosofia grega – a *ousía* subsistente –, bem como todo o aparelho conceptual, a ela adjacente. Este afigura-se particularmente prejudicial no âmbito da experiência religiosa, porquanto deforma a relação homem-Deus, interpretando-a onticamente como uma relação intramundana entre o «animal racional» e o «Ente fundador da totalidade». Mas Heidegger sabia, por Lutero e Kierkegaard, críticos incontentes do «Cristianismo» (*Christentum*), que não havia que confundir a representação ideológica (cultural e teológica) do Deus cristão com a essência autêntica da «Cristianidade» (*Christlichkeit*). Vai por isso proceder à desconstrução daquele primeiro, sem pôr em causa esta última.

Foi certamente junto de Nietzsche que o nosso autor despertou para o carácter defensivo da filosofia clássica contra o poder do tempo, a sua vontade de fixar o devir inerente a tudo o que é mundano num ser subsistente, de subjugar, enfim, o carácter imprevisível dos acontecimentos por meio da repetição controlada de um modelo, um «eidos» original – algo de permanente, que sirva ao mesmo tempo de referência e garantia estável do conhecimento. Essa orientação para conteúdos fixos e claramente representáveis acentuou-se com a tradução para latim da filosofia grega. Com efeito, a preferência da romanidade pela *actualitas* da coisa aí presente e efetiva, ou seja, a sua inclinação para a *realitas* da *res*, vai reclamar a atribuição da causalidade ao ser e, com ela, a exigência de uma primeira Causa, garante, pelo seu intelecto, da inteligibilidade de fundo do universo e, pela sua vontade, da sua existência. Consuma-se, deste modo, a orientação teológica da metafísica, já esboçada por Aristóteles e pelo neoplatonismo grego¹⁹.

Embora precedido pelas análises de Kant acerca do papel estruturante

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, GA 2, 264.

¹⁹ Cf. sobre Aristóteles, a obra de HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, § 1 e, sobre o neoplatonismo, os estudos de BEIERWALTES, W., *Platonismus im Christentum*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, e de IVÁNKA, E. von, *Plato Christianus*, PUF, Paris, 1990.

da prova ontológica na construção do edifício metafísico, coube a Heidegger, no entanto, o mérito de ter tido a intuição, hoje confirmada pela exegese, de que a identificação entre o ser e Deus não é uma ideia genuinamente bíblica, mas um conteúdo extrínseco importado de outra fonte, um produto da teologia medieval, da sua influência pela filosofia grega, o resultado, em suma, mais elaborado da interpretação que esta fez do ser como fundamento²⁰. Desta forma, a metafísica apresenta, a seu ver, uma característica estrutura ontoteológica: ela põe a questão do ser a partir do ente e em favor deste, procura então os caracteres mais gerais do ente, ou seja, a sua essência, constituindo-se, a esse título, como ontologia; de seguida, indaga ainda por uma razão explicativa para o ser (entendido como *ousía*/essência) e, ao fazê-lo, é conduzida a uma primeira Causa que se impõe ao ente em totalidade como a região mais eminente, pelo que assume a feição de uma teologia²¹. Este esquema dual estrutura o pensar metafísico em profundidade, qualquer que seja o modo como o ser do ente é pensado – como espírito, matéria, vida ou vontade. De cada vez, a razão é conduzida a um *summum ens*, que é em si e por si. E é deste modo, a título de *Ens Causa Sui*, que entra na filosofia um deus sem divindade ou sacralidade e se inicia o processo cultural de «desdivinização» (*Entgötterungs*) do mundo. Tal entidade poderá constituir, quiçá, o deus natural do deísmo ou dos filósofos, mas não, decerto, o Deus dos crentes ou dos adoradores, que é um Deus de amor e misericórdia, e não a potestade de uma Causa primeira. Tal é o motivo por que o pensamento religioso do futuro haverá de ser decididamente não teológico, na aceção da metafísica, ou terá de abandonar o deus desta, a fim de se poder aproximar de um Deus mais divino²².

Convencido de que o homem só tem acesso à Transcendência por

²⁰ Cf. KANT, E., *Kritik der reinen Vernunft*, B 595/ A 567 e segs. e o coletivo *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études Augustiniennes, Paris, 1978.

²¹ Cf. HEIDEGGER, M., «Einleitung zu: *Was ist Metaphysik?*», in *Wegmarken*, GA 9, 378-380.

²² Conf. HEIDEGGER, M., «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», in *Identität und Differenz*, GA 11, p. 77: «Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. [...] Demgemäss ist das got-lose 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.» [A esse Deus, o homem não pode rezar nem sacrificar. [...] Assim, o pensamento sem-deus, que se sente constrangido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus enquanto *Causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Mas isto significa aqui apenas: ele está mais livre para ele do que a Onto-teo-lógica pretenderia acreditar.]

intermédio da revelação e de que esta tem um carácter fundamentalmente histórico, o nosso filósofo vai procurar as suas condições de possibilidade numa ontologia do ser como «evento» (*Ereignis*) e da existência humana como temporalidade. E é na estrutura hermenêutica e linguística da compreensão que vai depositar a tarefa não só de apropriação e a integração do dado intramundano num todo de sentido histórico, mas, ainda, de aproximação profética ou antecipação do desconhecido e inquietante para o transpor, a título de possibilidade, na esfera humana do sentido ou do compreensível. E é assim que, entre 1920-1923, as questões acerca do tempo e da história, da verdade, das categorias e da linguagem reuniram-se em torno do projeto de uma «ontologia do ser-aí humano». Ele não havia sido pensado como uma ontologia regional, uma antropologia, mas como o fundamento de uma nova ontologia, o que ao mesmo tempo supunha um confronto polémico com o início da metafísica ocidental junto dos Gregos. Com efeito, no tratado «Ser e Tempo», não se repetia simplesmente a questão grega do ser, perguntava-se pelo seu *sentido*, isto é, pela sua verdade projetiva (do ser e não do ente), tal como ela é experimentada pelo pensar na compreensão que tem de si enquanto lançado na abertura.

3. Filosofia e Teologia antes e depois da «viragem» (*Kehre*)

O influxo da teologia escolástica sobre a «Cristianidade» neotestamentária não teve apenas como consequência o ocultamento ou deformação desta no «Cristianismo» (*Christentum*), entendido este último como um fenómeno cosmopolítico associado à Igreja medieval; precipitou ainda, com a entrada na modernidade e a sua difusão histórico-mundial, a secularização da vida e da cultura, de que o ateísmo e o niilismo do homem contemporâneo constituem a expressão mais palpável. Com efeito, transformando o seu ideal de vida numa cosmovisão teísta adaptada aos novos tempos, o Cristianismo transpôs para o Infinito, entendido como o absoluto, a relação ao divino, esvaziando o mundo de sacralidade²³. E é por isso que, se a teologia, largamente responsável por este estado de coisas,

²³ Veja-se HEIDEGGER, M., «Die Zeit des Weltbildes», in *Holzwege*, GA 5, 76: «Eine fünfte Erscheinung der Neuzeit ist die Entgötterung.» [Uma quinta manifestação da Modernidade é a desdivinização.]

atravessa também ela hoje essa crise de fundamentos que abala as demais ciências, há que saudá-lo, não apenas como um sinal de maturidade científica, mas como uma oportunidade para que tome consciência do seu percurso transviado e regresse, do Deus Razão, ao seu solo originário, que é, lembra Lutero, a fé e nada mais do que ela²⁴. E para que tal transmutação se opere nas melhores condições, a filosofia pode, de algum modo, contribuir. Tal é, em substância, a mensagem que Heidegger quer fazer passar, em 1927, a um grupo de teólogos evangélicos numa palestra proferida em Tübingen com o título «Fenomenologia e Teologia». Não que a filosofia possa substituir-se à fé ou constituir sequer o seu preâmbulo. Contudo, como ciência transcendental ou ontológica que trata da compreensão ontológica que o ser-aí tem da existência, ou seja, do sentido do ser implicado na relação ao ente em totalidade, ela determina de algum modo o objeto ou o campo temático das ciências ônticas ou positivas e, portanto, também, da teologia, que é uma dessas ciências²⁵. Nesse sentido, ela pode, de algum modo, servir de corretivo a noções relativas à existência pré-crente, a que a teologia não pode deixar de referir-se como «autointerpretação conceptual da existência crente»²⁶.

Não significa isso que a teologia constitua, a título de ciência especulativa, um ramo subalterno da filosofia. O filósofo descarta essa ideia, advogando a separação de ambas e a autonomia da teologia²⁷. Com efeito, quanto mais pura é enquanto teologia da revelação, mais independente se conserva da filosofia, só a ela cabendo determinar o seu objeto, assim como

²⁴ Sobre a crise das ciências, veja-se Id., *Sein und Zeit*, § 3, 13-14: «Die Theologie sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht Luthers wieder zu verstehen, dass ihre dogmatische Systematik auf einem «Fundament» ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.» [A teologia procura uma interpretação mais originária da relação do ser do homem com Deus, a partir da indicação do sentido da fé. Ela começa lentamente de novo a compreender a ideia de Lutero, segundo a qual o sistema dos dogmas nunca repousou sobre um «fundamento» proveniente das questões primordiais da fé, sendo a sua conceptualidade não só insuficiente para a problemática teológica como também dissimuladora e destrutiva.]

²⁵ Cf. HEIDEGGER, M., «Phänomenologie und Theologie», in *Wegmarken*, GA 9, 49.

²⁶ *Ibidem*, 56: «Die Theologie [...] als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz [...]»

²⁷ *Ibidem*, 49: «Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden.» [A teologia é uma ciência positiva e, como tal, ela é absolutamente diferente da filosofia.]

a natureza e os limites do seu saber. Caso ela ceda, pelo contrário, à tentação do conhecimento, da justificação racional da fé, desvirtua-se e desviando-se do seu domínio específico, entra na esfera da filosofia, concorrendo com ela no campo das cosmovisões, como sucedeu com a Escolástica. E a autonomia da teologia é tanto maior quanto só ela pode aceder ao seu objeto – a existência renascida em e pela graça – e determiná-lo, pelo que, no caso desta ciência, é pertinente dizer-se que o *quid* não é independente do *quodmodo*, ou seja, supõe a atitude existencial do crente enquanto participante da história da salvação. No entanto, como ciência ôntica ou positiva, ela pressupõe de algum modo um certo saber acerca do estágio pré-crente da existência, superado pela fé mas ao mesmo tempo nela implicado, que contribui para a significação dos seus conceitos²⁸. Nesse sentido, pode bem dizer-se que os conceitos teológicos, a meio caminho entre a existência crente e a não crente, não estão isentos de uma certa ambivalência, que a filosofia pode e deve ajudar a clarificar. Como o que sucede, por exemplo, com o conceito de pecado, que se reporta à estrutura existencial do ser-em-falta, formalmente determinante quanto à sua significação ontológica-existencial²⁹. Não que a filosofia possa guiar a teologia ou determinar as categorias básicas do seu objeto, tal como o pode e deve fazer em relação às outras ciências nas chamadas «ontologias regionais»; o seu papel aqui é mais limitado, não havendo continuidade alguma entre o plano ôntico do natural e o do sobrenatural, mas ela pode servir de corretivo ao conteúdo ôntico pré-cristão dos conceitos teológicos, o que já é significativo³⁰. É que o sentido do ser é o horizonte que guia a compreensão de todo o ente particular e, portanto, também da existência crente³¹.

Cabe, no entanto, perguntar se uma similar sobredeterminação, mas agora de sentido inverso, ou seja, da filosofia pela teologia, não se verifica, particularmente no caso da Analítica existencial de Heidegger, em que o pensar declaradamente se assume, enquanto hermenêutico, vinculado a pressuposições relativas a um determinado contexto histórico-cultural. Com efeito, não relevam algumas das suas principais temáticas – a compreensão existencial da morte como possibilidade ou a temporalidade

²⁸ *Ibidem*, 63.

²⁹ Veja-se *Ibidem*, 64, e *Sein und Zeit*, § 58.

³⁰ HEIDEGGER, M., «Phänom. und Theologie», *Obra Supracit.*, 66.

³¹ *Ibidem*, 62.

originária – de intuições colhidas na revelação neotestamentária? Apesar de o filósofo alegar que elas não provêm da fé mas da estrutura ontológica da existência, o influxo teológico parece irrecusável.

Seja como for, a fé representa, para Heidegger, um modo específico de estar na verdade, que não decorre da livre escolha do indivíduo, mas que resulta como um dom, daquilo que nela é revelado. Ora, o que lhe é revelado e a produz é o Deus crucificado – um evento, que escapa a todo o conhecimento e a que só se acede pela fé. Porém, a fé não esgota a verdade, entendida como «desvelamento» (*Unverborgenheit*) do ser, pressupõe-na até como abertura do ser-aí ao ente em totalidade. A «Revelação» (*Offenbarung*), como irrupção de uma luz sobrenatural no seio da história, tem até como condição fenomenológica de possibilidade a historialidade do ser-aí como *lumen naturale*, embora não possa, como livre iniciativa divina, ser deduzida desta. A verdade, a que dá acesso, não é da ordem do conhecimento nem responde às interrogações da filosofia, está envolta de mistério, abre sobre o desconhecido. Todavia, se o homem se fecha ao desvelamento do ser, se se crispa sobre o intramundano, então as condições fenomenológicas para qualquer teofania deixam de estar presentes, a experiência do sagrado desvanece-se e o homem perde o contacto com a esfera do Divino. É que este precisa do horizonte aberto do ser, da sua verdade, para se manifestar. Porém, esse foi, já o sabemos, o destino do Ocidente, terra do sol poente e do declínio da verdade: da romanidade latina à atual era da técnica, a sua vontade de domínio sobre o ente levou-o a uma crescente racionalização da vida, que provocou a fuga dos deuses e o ensombramento do mundo, hoje extensivos à escala planetária. Com efeito, à luz do princípio de razão aí reitor, só é ou tem foro de ser o *ens certum*, ou seja, isso de que se pode dar razão ou justificar no que e como é, a partir de um primeiro princípio ou causa conhecidos. Arredado fica, portanto, o contingente, tudo o que é da ordem do imprevisível e pode de algum modo, pondo em causa o habitual e necessário, indiciar esse «mistério tremendo», a que a cultura mítica, não sem razão, reportava a experiência sacral do mundo³². Porém, era para essa inquietante presença que já remetia «Ser e Tempo», com a experiência da angústia, quando, rompidas

³² Em 1928, em recensão crítica à obra de CASSIRER, E., *Das mythische Denken* (O Pensamento mítico), Heidegger destaca como característica principal da cosmovisão mítica a precompreensão do carácter sacral e superpotente do ser, o qual penetra com o seu mistério a natureza e o próprio

as referências do quotidiano, o homem, num misto de pânico e surpresa, se vê a braços com o seu ser-aí lançado³³. E isso, tanto mais que nada parece, então, poder dar razão da presença enigmática das coisas, suspensas da ameaça do não-ser...; nem mesmo esse projeto de compreensão, de que elas parecem depender, mas que é ele próprio incapaz de se autofundar.

Ora, é justamente a «facticidade» (*Geworfenheit*) que motivou o novo ponto de partida da questão do ser, obrigando o pensamento de Heidegger, no decorrer dos anos 1929-1930, a um volte-face ou «viragem», aliás de algum modo já antecipado pelo próprio autor, do ponto de vista existencial da «temporalidade ekstática» (*Zeitlichkeit*) para esse outro, mais originário, da temporalidade do próprio ser (*Temporalität*), para que aquela remete na sua historicidade³⁴. Com efeito, o pensar que se confronta com a alteridade das coisas, a espessura de ser inscrita no seu estar-aí e que conhece o aperto dessa noite da angústia em que o mundo se desvela na sua estrutura de horizonte, ao dar-se conta do afluxo de possibilidade que produz a adveniência conjunta das coisas e de si como instância do seu aparecer, não pode deixar de perguntar-se pela sua causa. E é então que, na falta de um porquê, de uma razão plausível para que tal seja em vez do nada, é levado a reconhecer, na «temporalização» (*Zeitigung*) em que está lançado, o *Urfaktum* metafísico, verdadeiro âmago da superpotência do ser.

O que caracteriza então o pensar da «viragem» é a secundarização do ser-aí em relação à verdade do próprio ser – uma verdade temporal, que se abre, transmuda e fenece no decorrer de um processo historial: o projeto do «si» como abertura ao ser aparece agora como abertura *do* próprio ser, ou seja, vem em resposta a uma interpelação primeira que sempre antecede o pensar. A temporalidade *ekstática* do ser-aí é, assim, retomada e reinterpretada como expressão da temporalidade do próprio ser, a qual, na iniciativa da sua liberdade, inaugura a «história» (*Geschichte*), instalando o homem na abertura à verdade do ser e nas suas possibilidades mais próprias. O ser-aí, não sendo senhor do seu destino, depende então da essência desdobrante que o faz emergir: esse «evento» (*Ereignis*) de presença, que o lança

ser-aí fazendo dele o inquietante. Cf. CASSIRER, E., e HEIDEGGER, M., *Débat sur le Kantisme et la Philosophie et autres textes de 1929-1931*, apres. P. Aubenque, Beauchesne, Paris, 1972, 85 e segs.

³³ Conf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 40, 244 e segs.

³⁴ Sobre a *Kehre*, veja-se *Sein und Zeit*, § 8, p. 40, «Brief na Richardson», GA 11, p. 151, e «Brief über den Humanismus», GA 5, 328.

na liberdade da existência historial para a guarda da sua verdade. Porém, atraído pelo intramundano, mergulhado e disperso por entre as ocupações do quotidiano, o seu ser-em-queda tende a enquistar-se sobre o presente da atualidade, a voltar as costas a todo o imenso fluxo de possibilidade que abre o seu ser-no-mundo, sem reconhecer nem a doação nem a fonte, que aliás se retrai para dar lugar ao jogo da liberdade.

A experiência do esquecimento do ser, que percorria de forma latente toda a primeira secção da Analítica existencial, salta agora para o primeiro plano dos enfoques do pensar onto-historial. Certamente pressionado pelo contexto político da época – o clima de tensão crescente entre as potências europeias competindo pelo domínio mundial, Heidegger interpreta a história do Ocidente como um movimento de-cadente de progressivo alheamento do ser. Nietzsche, juntamente com Hölderlin, tornam-se os interlocutores principais do seu pensar: o primeiro como anunciador da «morte de Deus» e profeta do niilismo, tão característico do tempo presente; o segundo como proclamador da verdade do ser sob a forma do sagrado, que lhe permitiu, no tempo da ausência dos deuses, escapar ao niilismo e manter aberta a esperança na possibilidade de uma experiência de Deus.

Porém, o deus futuro, quiçá o «último deus» (*der letzte Gott*) da história, já não apresenta os traços do Deus cristão, o qual pertence, com os demais, ao passado³⁵. Na verdade, ele não se define pela especulação metafísica ou conceptualização teológica – com a «morte de Deus» todas as determinações teístas e seus derivados perderam o seu significado. Do que se trata agora é de um deus inteiramente historial, que se limita a passar, a irromper e ausentar-se, a lançar sinais; que só aparece, em suma, no tempo-espaco abissal do próprio «Seyn» como «Ereignis», sem todavia,

³⁵ «O último Deus» é o título da VII.^a e última «fuga» dos *Beiträge zur Philosophie*, anotações de carácter pessoal, redigidas por Heidegger entre os anos de 1936-1938, que não se destinavam à publicação (cf., a este propósito, GA 65, p. 405 em diante). A expressão parece querer significar que, por um lado, Deus só pode ser pensado a partir do movimento da história e do «evento» (*Ereignis*) que a anima, por outro também, que haverá um desvelamento último e supremo da sua essência que corresponderá a um novo começo da história. Nos escritos ulteriores, a expressão desaparece. O filósofo referir-se-á apenas aos «divinos» (manifestações da Divindade) ou a «manifestações angélicas» (mensageiros do sagrado). Sobre Deus como tal, preferirá guardar silêncio (cf. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 203) e, no entanto, em 1976, em entrevista à revista alemã *Der Spiegel*, voltará a afirmar: «só um deus nos poderá ainda salvar» (*nur ein Gott kann uns noch retten*). Veja-se, a propósito: HEIDEGGER, M., *Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*, Mercure de France, 1988, 49.

com ele se confundir ou dar a conhecer – o homem só o experimentando na extremidade da morte como o «desconhecido», inabordável na sua proximidade. Contudo, longe de ser o fim, ele é «o outro começo» de possibilidades incomensuráveis para a história³⁶: anuncia-se momentaneamente numa pluralidade de lugares distintos, revelando assim a sua riqueza abissal e é graças a ele que a história não acaba. Mas a sua vinda tem de ser preparada pela meditação da verdade do ser como o horizonte, o tempo-espaco de quietude necessário à passagem, à epifania do último deus.

Com efeito, no período onto-historial, em que o que está em questão, para Heidegger, é a preparação de um outro começo da história, o filósofo distancia-se do Cristianismo, acusado por ele de promover a secularização e o ateísmo nas interpretações racionalizantes que perpetrou do Divino, ora como fundamento explicativo do mundo, ora da moral e do conhecimento, ao mesmo tempo que deixa de referir-se à Cristianidade, como modo da existência protocolar centrada na fé no Crucificado. Tudo se passa como se considerasse desaparecidas, na época do niilismo e da vontade de poder, as condições históricas para a efetivação desta última. Mas nem por isso o motivo cristão desaparece do horizonte do seu pensar, mobilizando temáticas e perspectivas. É assim que a crítica à teologia racional – em particular no que concerne a interpretação do tempo a partir da eternidade e do finito a partir do infinito, não o impede de ir buscar à fonte bíblica inspiração para renovar a interpretação grega do ser, num gesto que, aliás, de algum modo prefigura o que seria mais tarde o movimento Conciliar de retorno à Patrística. A este respeito, refira-se o carácter dialógico e histórico da relação humano-divina no Antigo Testamento ou o motivo do Deus escondido, que se esvazia da sua plenitude ou mesmo se retira, para dar lugar ao livre jogo da criação; já no que concerne o Novo Testamento, além da interpretação fáctica da vida à luz da temporalidade finita, já por nós assinalada, acrescenta-se ainda o motivo Paulino da «kenose», o abaixamento de Deus, que se despoja da sua soberania para fazer morada junto do homem, a que não deixará de fazer eco, em certa medida, o carácter «desapropriante» (*Enteignis*) do «evento de apropriação» (*Ereignis*)³⁷.

³⁶ IBID., *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 411: «Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte.»

³⁷ Cf. IBID., «Temps et Être», ed. bilingue, in *L'Endurance de la Pensée. Pour saluer Jean Beaufré*, ed. Plon, Paris, 1968, 64-65: «Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignung.» [A l'*Ereignis*

Contudo, o grande influxo vem, a nosso ver, da pessoa de Jesus Cristo, o mediador da relação humano-divina, que sela com o abandono na cruz a Nova Aliança de Deus com a humanidade. Jamais nomeado, mas sempre presente, sua sombra paira sobre a reflexão do filósofo como o modelo da existência autêntica, aquele que vive com os olhos postos na morte o dom de si ao Pai.

4. Do Ser a Deus: linhas programáticas de uma teologia filosófica

Proveniente de um ambiente familiar e cultural profundamente cristão, no seio do qual adquiriu a sua formação intelectual e espiritual, é natural que Heidegger tivesse recebido os principais impulsos do seu filosofar de autores cristãos, nunca o pensar humano sendo alheio a pressuposições ontológicas tiradas do contexto do mundo cultural e social em que está inscrito. Poderíamos, assim, referir, com Lutero, Kierkegaard ou Eckhart entre os principais, autores também eles críticos do Cristianismo oficial e sua ortodoxia pela visão do mundo mais pagã que cristã. No entanto, vale aqui também em seu favor o reparo feito a propósito de Nietzsche: «Explicar-se com o Cristianismo não significa necessariamente combater a vida cristã, assim como uma crítica da Teologia não é forçosamente também uma crítica da fé, de que a Teologia deveria constituir a explicitação. Enquanto estas distinções essenciais forem descuradas, não se sai das regiões inferiores do combate entre cosmovisões.»³⁸

Não sabemos se o nosso autor perdeu a fé, certo é que, após o período de Marburgo, em que colabora com R. Bultmann e o seu círculo no sentido de uma renovação da teologia, desaparecem dos seus textos as referências positivas à Cristianidade. Aproximando-se do voluntarismo de Nietzsche e do nacional-socialismo então grassante na Alemanha, o filósofo adota

comme tel appartient le dépropriement.]

³⁸ «Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, sowenig wie eine Kritik der Theologies schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte. Man bewegt sich in den Niederungen der Weltanschauungskämpfe, solange man diese wesentlichen Unterscheidungen missachtet», HEIDEGGER, M., «Nietzsches Wort *Gott ist tot*», in *Holzwege*, GA 5, 220.

um tom heroico no seu filosofar, reclamando-se de um pensar neutro ou, pelo mesmo, metodologicamente ateu. O que então, para ele, é mais significativo e constitui acima de tudo problema, no atual período da história mundial – tempo do esquecimento do ser e da desdivinização do mundo, é saber se estão reunidas as condições para a experiência de um encontro possível com Deus, nem que seja na forma negativa da sua ausência. Por outras palavras, o que está em causa é a questão acerca da verdade do ser, que é a única a decidir «[...] se Deus está ou não em fuga diante de nós e nós mesmos experimentamos essa fuga de maneira verdadeira, isto é, como criadores»³⁹. É que mesmo a ausência de Deus, que ensombra a época atual com o espectro do niilismo – tempo do maior perigo, em que o homem, perdida a sua relação ao ser e à morte como possibilidade suprema, corre o risco de se ver dominado pelo poder dispersivo e destrutivo do ente – só pode ressentida a partir de uma certa abertura ontológica, pressupondo, como tudo o mais, a luz prévia do ser para se manifestar.

Assim, em seu entender, antes de se colocar a questão decisiva «quem é Deus?», importa antes de mais saber o que se entende por Deus, e isso, a partir da análise das condições de possibilidade da experiência religiosa, ou seja, de um encontro humano possível com Deus. Com efeito, porque a teologia filosófica implica pressupostos que são de natureza filosófica ou ontológica, a atenção do filósofo deve concentrar-se antes de mais na explicitação destes, o que implica da sua parte um esforço de renovação da questão do ser, pôr de novo o homem em busca do seu sentido, da sua verdade. Não significa isso, contudo, submeter Deus ao ser, uma vez que as condições fenomenológicas da experiência não condicionam o seu «objeto» à maneira das condições lógicas, físicas ou metafísicas, mas permitir que ele possa aparecer, abrir um horizonte de verdade onde, de algum modo, possa dar-se a conhecer no que e como da sua essência.

A verdade do ser constitui assim, para Heidegger, o âmbito preambular de um encontro possível com as epifanias do Divino, sem que, contudo, este em si mesmo jamais descubra o seu rosto, cada teofania autêntica, que reestrutura as relações do homem com o ente no seu todo, correspondendo apenas a uma determinada doação do ser, que não esgota nem de

³⁹ HEIDEGGER, M., *Besinnung*, GA 66, 415: «[...] ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht und ob wir selbst dieses noch wahrhaft und d. h. als Schaffende erfahren.»

longe a reserva inexaurível da fonte. Assim, caso o ser se retraia e o mundo se apague, desaparecem as condições de uma qualquer experiência do divino e o homem, sem padrão de medida a que reportar-se, erra perdido e sem sentido no meio dos entes. Da verdade do ser às teofanias do Divino e destas a Deus, eis a escalada de toda uma progressão do conhecimento, que bem pode interpretar-se como o enunciado programático de uma nova teologia filosófica. Ouçamos o nosso autor a esse propósito: «Somente a partir da verdade do ser se deixa pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da divindade. E, finalmente, somente na luz da essência da divindade, pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra *Deus*.»⁴⁰

Porém, temendo talvez cair, por sua vez, na armadilha da ontoteologia, por ele tão criticada, Heidegger colocou a essência de Deus num patamar inacessível ao conhecimento, deixando em aberto ou por concluir o seu ideário teológico. Como confessa a dado passo de um dos seus textos tardios: «Aquele que fez a experiência da Teologia a partir do desenvolvimento da sua origem – que essa teologia seja a da fé cristã ou a da Filosofia – parece-lhe hoje ser preferível guardar silêncio no domínio do pensar acerca de Deus. Com efeito, se o carácter ontoteológico da Metafísica foi posto em questão pelo pensar tal não ocorreu em consequência de um qualquer ateísmo, mas a partir da experiência de um pensar ao qual a unidade ainda *não-pensada* da essência da Metafísica se revelou na onto-teo-logia.»⁴¹

Em caso algum se confundindo verdade do ser e Deus, a realidade deste último ser-nos-ia, no entanto, totalmente desconhecida não fossem os acenos, os sinais variáveis enviados pela sua divindade no contexto de um mundo histórico determinado. Por essa razão, «Deuses» ou «anjos»

⁴⁰ Ibid., «Brief über den Humanismus» in *Wegmarken*, GA 9, 351: «Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort *Gott* nennen soll.»

⁴¹ «Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, von Gott im Bereich des Denkens zu schweigen. Denn der onto-theologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden, nicht auf Grund irgendeines Atheismus, sondern aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theo-Logie die noch *ungedachte* Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat.» HEIDEGGER, M., «Die onto-theo-logische Verfassung», in *Identität und Differenz*, GA 11, 63.

significam na terminologia hölderliniana do filósofo, não o retorno a um qualquer vulgar panteísmo, mas a necessária mediação historial do encontro humano-divino. Com base, portanto, na experiência fenomenológica da verdade, de que a revelação constitui uma das modalidades, a existência de Deus aparece como irrecusável. Já o mesmo se não pode dizer da sua essência, cujo segredo, quiçá, só a morte, que abre a passagem para o nada, logrará desvendar. Ouçamos de novo o nosso autor: «Quem é o Deus? Talvez esta questão seja demasiado difícil para o homem e posta cedo demais. Começemos então por perguntar pelo que se deve dizer de Deus. Perguntemos antes de mais apenas: o que é Deus?»⁴² E a resposta virá, para o filósofo, do poeta do sagrado, Hölderlin: ele é «o Desconhecido» (*der Unbekannte*), «o Invisível» (*das Unsichtbare*), que, todavia, se anuncia e patenteia nos aspetos mutáveis do céu para dar a conhecer a medida com a qual o homem se deve medir e a partir do qual é homem. Só há, porém, teofania a partir da imaginação poética, que dá uma imagem ao Invisível e uma palavra onde pode permanecer⁴³.

Se, de acordo com a temporalidade originária, passado, presente e futuro, longe de se sucederem, coexistem em simultaneidade – o passado não cessando de ser com o presente da presença e o futuro adveniente – e se, no presente da falta de Deus, guardamos memória dos deuses passados – os «imortais» dos Gregos, o Inominável dos profetas de Israel ou, enfim, o Humanado, que foi capaz de morrer – uma memória cheia de possibilidades, então ao seio mais profundo de tal ausência, que é já de si uma abertura ao Divino (à possibilidade do seu regresso) poderá chegar a boa notícia de alguma solicitude de sua parte. É que não é tanto o homem que precisa e espera pelo Deus, mas este que espera por nós: que abandonemos o terreno metafísico da subjetividade, onde só nos escutamos a nós mesmo e às nossas representações idolátricas, e saltemos para o âmbito da verdade do ser, onde somente ele pode encontrar-nos. Por outras palavras, o essencial é que o homem se abra à verdade, que saia de si e faça através dela a experiência de ser apropriado pelo próprio ser para se constituir como um lugar, uma instância da sua manifestação e, portanto, também, para «o

⁴² «Wer ist der Gott? Vielleicht ist diese Frage zu schwer für den Menschen und zu voreilig. Fragen wir darum zuvor, was von Gott zu sagen sei. Fragen wir erst nur: Was ist Gott?», HEIDEGGER, M., «... dichterisch wohnet der Mensch...», in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 203.

⁴³ *Ibidem*, 204.

passar ao largo do deus»⁴⁴. É que o pensar é uma dádiva que nos é feita, que nos atravessa e da qual devemos cuidar, pois é por ela, pela sua abertura, que o ser se pode manifestar. Para isso, é indispensável que convertamos a nossa forma técnica ou instrumental de estar-no-mundo em habitação poética, no aberto do ser e junto das coisas, que reconheçamos, em suma, o mistério inscrito no dom da realidade como a senda estreita que nos pode aproximar do Divino.

O filósofo faz aqui eco da doutrina eckhartiana do homem pobre, segundo a qual Deus, perante a alma desprendida, que se despojou de tudo e de si própria, não pode senão derramar-se, descer e fazer dela a sua morada. No fundo sem fundo do seu nada e da sua humildade, o homem pobre conhece então, com os olhos do próprio Deus, a essência abissal da «Divindade» (*Gottheit*), ebulição eterna e transbordante de vida, que tudo faz surgir e regressar à unidade inclusiva do mesmo⁴⁵.

Deus aparece assim, não enquanto fundamento explicativo do mundo e da sua inteligibilidade, uma *causa sui* transcendente à essenciação dos entes, mas antes, como um abismo de efusão e generosidade, um centro dinâmico de vida e movimento, que se autorrevela continuamente; um brotar e sair, um proceder e retrair-se, que é o próprio coração palpitante do ser permanecendo em si e o mistério do seu des-velar-se. Pura racionalidade, uno que não é uno nem dual, ele perfaz, diria R. Panikkar, uma das dimensões, porventura a mais secreta, da estrutura cosmoteândrica da realidade⁴⁶.

⁴⁴ A este propósito, veja-se o importante passo final dos *Beiträge* sobre o «último Deus»: GA 65, § 256, p. 417.

⁴⁵ HEIDEGGER, M., «Martin Heidegger – A Pobreza», trad. port. de A. Falcato, in *Phainomenon*, 24, (2012), p. 232: «Ser pobre quer dizer: não-estar-privado de nada, exceto do não necessário-não-estar-privado de nada senão do livre-que-libera [das Freie-Freinde]» (não dispomos do texto alemão para citar por completo). Sobre a doutrina eckhartiana do «homem pobre», veja-se, por exemplo: ECKHART, M., *Sur l'Humilité*, trad. franc. de A. de Libera, ed. Arfuyen, Paris, 1988, 47: «[...] l'homme humble reçoit directement le flux de la grâce. [...] Qui serait un et se jetterait dans le fond de l'humilité serait inondé de grâce».

⁴⁶ Raimon Panikkar é um teólogo cristão, que se interessou pela filosofia dos Vedas como eventual mediador entre as culturas ocidental e oriental. Foi um interlocutor importante de Heidegger no último período da sua carreira, justamente quando o filósofo procurava pontes entre a cultura grega e o Oriente. Daquele autor e a propósito da sua visão cosmo teândrica da realidade, veja-se: *Entre Dieu et le Cosmos. Une vision non dualiste de la réalité. (Entretiens avec Gwendoline Jarczyk)*, Albin Michel, Paris, 2012, 122.