

HERMENÊUTICA DA AUSÊNCIA: A QUESTÃO DE DEUS EM HEIDEGGER¹

Paulo Afonso de Araújo²

Resumo: O artigo busca delinear uma possível interpretação para as múltiplas e esparsas afirmações de Heidegger ao longo de sua extensa obra sobre a questão de Deus. Ele propõe que os enunciados heideggerianos sobre Deus, a divindade, os deuses, o sagrado... podem ser compreendidos como integrantes de uma hermenêutica do divino em sua retração, que serve de alternativa à criticada “ontoteologia metafísica”.

Palavras-chave: Heidegger. Questão de Deus. Hermenêutica da Ausência.

Hermeneutics of absence: the issue of God in Heidegger

Abstract: The article seeks to delineate a possible interpretation for the multiple and sparse affirmations of Heidegger throughout his extensive work on the issue of God. It proposes that the Heidegger enunciations about God, the divinity, the gods, the sacred... can be understood as integrating a hermeneutic of the divine in his retraction, which serves as an alternative to the criticized “metaphysical ontotheology”.

Keywords: Heidegger. Issue of God. Hermeneutics of Absence.

I

A crítica que Heidegger dirige à teologia determinada metafisicamente, a ontoteologia, tem o mesmo ponto de partida de seu questionamento da metafísica: o primado do *lógos* assumido sem ser suficientemente problematizado. Para a metafísica, com efeito, o *lógos* vale em geral como o acesso exclusivo à verdade do ente e, em particular, ao conhecimento de Deus. Em seu significado originário, o *lógos* é um “deixar estar diante que tudo reúne (*versammelnden Vorliegenlassens*)”³. Diante dele se coloca todo ente como algo presente e, nesse encontrar-se presente, como determinável e explicável.

O *lógos* pretende, porém, ao mesmo tempo, que aquilo que assim se encontra seja recolhido em uma possível unidade e considerado como uma totalidade. Isso é obtido no momento em que o ente é ordenado em modo correspondente

¹ O artigo foi recebido em 29 de julho de 2009 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer datado de 06 de outubro de 2009.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana (Roma), professor no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR), da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). p.afonso.araujo@gmail.com

³ HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. p. 65. [Gesamtausgabe 11].

às determinações nele individualizadas, segundo pontos de vista apropriados, de maneira a se apresentar como um conjunto ordenado (*ordo entium; analogia entis*). Esse conjunto, por sua vez, motiva a busca de elementos de subordinação: um ente é representado como tendo o seu fundamento em outro ente, e o todo de entes é remetido a um fundamento último, que se encontra na base de tudo. Assim, encontra-se originariamente no *lógos* a tendência a algo como um fundamento e uma fundamentação. E conseqüentemente, a união de ontologia e teologia encontra sua origem no fato de que, desde o início da metafísica, a evidência, a manifestabilidade (*Offenbarkeit*), se dá como *lógos*. Deve-se ao fato de que “o ser [...] desde a aurora de seu desencobrimento, interpela, através de seu caráter de *lógos*, de fundamento fundante, o pensamento e lhe impõe a tarefa de fundamentar”⁴.

A metafísica é *onto-teologia* porque tanto a sua ontologia quanto a sua teologia se encontram submetidas, desde o início, ao ditado do *lógos*:

Elas prestam contas ao *lógos* e são, num sentido essencial, conformes ao *lógos*, quer dizer, à lógica do *lógos*. De acordo com isto chamam-se mais precisamente onto-lógica e teo-lógica. Mais objetivamente pensada e determinada de maneira mais clara, a metafísica é onto-teo-lógica⁵.

Enquanto *onto-lógica*, a metafísica pensa o ser em um modo indeterminado e genérico, como algo que se apresenta diante de nós, como um mero subsistente à mão (*Vorhandenheit*), uma pura presença. Enquanto *teo-lógica*, ela remete esse ser do ente ao ser agente do ente sumo no interior da ordem por ela representada. Assim, a metafísica pensa

o ser do ente, tanto na unidade do mais geral, ou seja, daquilo que é em todo lugar válido, unidade que é busca do fundo (*ergründende Einheit des Allgemeinen*), quanto na unidade da totalidade, ou seja, daquilo que está acima de tudo, unidade que é fundamentação (*begründende Einheit der Allheit*)⁶.

Uma vez que o *lógos* garante para a metafísica a evidência de tudo e, em virtude da sua essência, tende à unidade e ao fundamento, na sua ótica o ser se mostra como aquilo que é sumamente geral. E, ao mesmo tempo, esse ser, representado como generalidade, é explicado a partir de um ente, como se ele mesmo fosse um ente. Como último fundamento do ser é considerado apenas aquele ente que, na ordem representada, é pensado como o ente supremo, como *summum ens*.

Essa causa suprema e primeira é chamada por Platão e correspondentemente por Aristóteles de *to théion*, o divino. Desde a interpretação do ser como *idea*, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica. Teologia

⁴ HEIDEGGER, 2006, p. 65.

⁵ HEIDEGGER, 2006, p. 66.

⁶ HEIDEGGER, 2006, p. 66.

significa aqui interpretar a “causa” do ente como Deus e deslocar o ser para essa causa, que contém em si e dispensa a partir de si o ser, uma vez que é o que há de maximamente ente do ente.⁷

II

A partir dessa compreensão, para Heidegger, a teologia encontra-se, desde o início da metafísica, já fixada em seus pontos essenciais, naqueles pelos quais deve consistir a divindade de Deus.

O Deus metafísico é, com efeito, o *summum ens*. Enquanto o ente mais elevado no interior de uma ordem representada por todos os entes, o ente que é mais que todos. Ele é entendido como *ens realissimum*, como *plenitudo essendi*. Isso significa que Deus é aquele ente que encarna o sentido pressuposto pelo ser no modo mais puro. Uma vez, porém, no horizonte da representação metafísica marcada pelo *lógos*, onde o ser é definido como presença (como *praesentia* para a *re-praesentatio*), Deus é pensado como aquele ente que, enquanto absoluta presença, exclui de si qualquer ausência. Enquanto absoluta presença, ele é aquilo a que a representação metafísica pode retornar sempre, em qualquer momento. Enquanto presença (*Präsenz*) por excelência, ele é representável (*re-präsentierbar*) em qualquer momento e encontra-se sempre disponível como fundamento. Ele é o único ente no qual a essência representada e a realidade não são separáveis uma da outra, “no qual é suficiente ser possível para ser atual”⁸.

Deus é definido em seguida como *causa prima*. Isso pressupõe que Deus, enquanto *causa causarum*, seja o fundamento de toda causa. O Deus metafísico aparece assim como a garantia de validade do princípio de fundamento, cujo domínio é por longo tempo consolidado e sancionado através da representação metafísica.⁹ Enquanto causa primeira, Deus é, ao mesmo tempo, definido como aquela causa que não pode ser causada, mas que, enquanto causa absoluta, é, ao mesmo tempo, causa de si mesma:

fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (*Ursache*). Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia¹⁰.

⁷ HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 235. (Gesamtausgabe 9).

⁸ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia**. São Paulo: Abril, 1974. p. 67. (Os Pensadores 19).

⁹ HEIDEGGER, Martin. **Der Satz vom Grund**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. p. 41ss. (Gesamtausgabe 10).

¹⁰ HEIDEGGER, 2006, p. 77.

A definição metafísica de Deus como causa primeira, aliada a uma redução do conceito de causa, pelo qual o causar aparece unilateralmente como um *facere* e um *efficere*, tornou mais fácil, segundo a concepção heideggeriana, o ingresso da fé cristã na dogmática, uma vez que através da narrativa bíblica da criação se delinea aparentemente uma base comum e, retroativamente, uma confirmação do pensamento pela revelação.¹¹ Não obstante, Heidegger vê primariamente, na interpretação cristã do ente como *ens creatum*, um procedimento filosófico, ou seja, uma correspondência humana ao destino do ser. Essa interpretação do ser (*ens = ens creatum*) representa um segmento epocal, que conheceu seu fim no advento da concepção do ser como subjetividade, ou como objetividade para um sujeito.¹²

Na definição metafísica de Deus, ele comparece finalmente como *summum bonum*, como o valor máximo e, ao mesmo tempo, como a garantia dos valores. Isso se verifica no momento em que a integralidade do ente representada metafisicamente é colhida como uma hierarquia, como uma ordem ligada a valores. Essa ordem exige encontrar um fim em um ser que deve ser pensável em sentido absoluto como válido e como fonte de toda validade.

III

A crítica de Heidegger à teologia determinada metafisicamente dá-se em dois momentos: de um lado, ele coloca em dúvida essa teologia enquanto tal; e, de outro, vê nela não apenas o efeito do esquecimento metafísico do ser, mas também o seu reforço.

Quanto ao primeiro momento, Heidegger entende que a teologia metafísica fracassa em sua própria pretensão, pois se contenta em transmitir o seu Deus apenas como conteúdo do pensamento e da representação. A dimensão do vivo encontro entre Deus e o homem é negligenciada. Neste sentido, o Deus dos filósofos é desde sempre um Deus morto, uma abstração. Na definição de Deus como *causa prima* e *summum bonum* aquilo que falta é o Deus vivo, o Deus da presença viva¹³, pois a um Deus vivo pertencem tanto o aparecer quanto o subtrair-se, tanto o dom quanto a reserva.

Esse Deus vivo, que tanto na epifania quanto na subtração é percebido como o “inacessível”¹⁴ e o “extraordinário”¹⁵, é diferente do Deus da metafísica. Ao Deus da metafísica, com efeito, “não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (2). p. 410ss. (Gesamtausgabe 6.2).

¹² HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 (2). p. 202. (Gesamtausgabe 40).

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. p. 260. [Gesamtausgabe 5].

¹⁴ HEIDEGGER, 1976, p. 46.

¹⁵ HEIDEGGER, 1976, p. 356.

da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar¹⁶. O Deus da metafísica, o Deus como *causa sui*, não é para Heidegger o “Deus divino”¹⁷. Do mesmo modo, o “Deus pensado como valor, mesmo se o mais elevado, não é considerado um Deus”¹⁸. Na definição de Deus como valor, Heidegger vê na verdade um “rebaixamento da essência de Deus”, ou melhor, vê “a maior blasfêmia”¹⁹.

Uma vez que a ontoteologia fracassa ao ignorar a essência mesma de Deus, pois perde de vista a possibilidade do encontro vivo de Deus e homem, contentando-se com a disponibilidade, em termos de representação, de uma abstração, ela produz, há muito tempo segundo Heidegger, a ocultação e o estranhamento daquilo que deveria ser visto como o verdadeiramente divino. Assim, o processo de secularização, que trouxe consigo a morte de Deus, não representa para Heidegger um processo extrínseco que teria atingido a metafísica e a religião, mas apenas a conclusão daquilo que, na ontologia e na teologia, já se encontrava presente desde o início como possibilidade:

O último golpe contra Deus e contra o mundo suprassensível consiste em Deus, o ente do ente, ser depreciado em valor mais elevado. O golpe mais duro contra Deus não é que Deus seja tido por incognoscível, não é que a existência de Deus seja mostrada como não podendo ser provada, mas que o Deus tido por efetivamente real seja elevado a valor supremo. Pois este golpe não vem justamente dos curiosos que não acreditam em Deus, mas dos crentes e dos seus teólogos, que falam do mais ente de todo o ente sem nunca lhes ocorrer pensar no ser mesmo, para perceber nisso que este pensar e aquele falar, vistos a partir da fé, são pura e simplesmente a blasfêmia de Deus, no caso de se misturarem na teologia da fé²⁰.

Contudo, essa crítica de Heidegger à teologia indica também a sua reserva diante desta, como atestam algumas passagens:

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 [...]²¹.

O pensamento sem Deus, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isso somente

¹⁶ HEIDEGGER, 2006, p. 77.

¹⁷ HEIDEGGER, 2006, p. 77.

¹⁸ HEIDEGGER, 1983, p. 154.

¹⁹ HEIDEGGER, 2006, p. 349.

²⁰ HEIDEGGER, 1980, p. 259-260.

²¹ HEIDEGGER, 2006, p. 63.

quer dizer: esse pensamento está mais livre para Ele do que a onto-teo-lógica queria reconhecer²².

Com isso chegamos ao segundo aspecto da crítica de Heidegger à ontoteologia metafísica. Para Heidegger, não se trata simplesmente de chamar a atenção para o fato que, com o Deus da filosofia, é negado o Deus divino; ele quer, ao mesmo tempo, esclarecer o fato que o Deus pensado metafisicamente representa fundamentalmente apenas a hipóstase de uma determinada concepção, unilateral e histórico-social, do ser. No momento em que essa concepção do ser é de certa maneira elevada, ela experimenta uma absolutização e uma sanção que as questões referentes à sua origem e justificação não têm mais lugar:

Em qualquer modo, em que o destino de desocultação ocorra, o desencobrimento, em que tudo é e mostra-se cada vez traz sempre consigo o perigo de o homem equivocar-se com o desencobrimento e o interpretar mal. Assim, quando todo o real se apresenta à luz do nexo de causa e efeito, até Deus pode perder, nesta representação, toda santidade e grandeza, o mistério de sua transcendência e majestade. À luz da causalidade, Deus pode degradar-se a ser uma causa, a *causa efficiens*. Ele se torna, então, até na teologia, o Deus dos filósofos, daqueles que medem o descoberto e o coberto de acordo com a causalidade do fazer, sem pensar de onde provém a essência da causalidade²³.

Os teólogos que pensam metafisicamente “falam do mais ente de todos os entes, sem nunca lhes ocorrer pensar no ser mesmo”²⁴. Desta maneira, a ontoteologia produz – fundando o ser, representado de uma certa maneira, sobre o ente considerado sumo – a aparência de uma validade incondicionada e universal. Essa aparência inibe qualquer pergunta sobre a proveniência desse conceito de ser, negligenciando assim a questão do destino do ser mesmo, de onde brotam todas as suas marcas epocais.

Com efeito, Heidegger vê a teologia metafísica em uma estreita correlação ao esquecimento do ser, uma vez que ela não apenas procede desse como também o consolida e perpetua em seu domínio. A superação do esquecimento do ser significaria: “dizer o ser em sua verdade, em lugar de explicitá-lo como um ente a partir de outro ente”²⁵. No entanto, é precisamente esse último elemento que determina a estrutura da ontoteologia, o fato que nessa o ser é remetido a um ente, a Deus como *sumum ens*.

O ser como tal, contudo, isto é, o ser que se destina em marcas epocais e nessas, ao mesmo tempo, se subtrai na sua essência como destino, permanece ne-

²² HEIDEGGER, 2006, p. 77.

²³ HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. p. 27. (Gesamtausgabe 7).

²⁴ HEIDEGGER, 1980, p. 260.

²⁵ HEIDEGGER, 1976, p. 335.

cessariamente na metafísica, até mesmo quando essa é ontoteologia. Sendo assim, apenas um passo atrás na própria metafísica pode ser capaz, segundo Heidegger, de pensar essa última como ontoteologia, como esquecimento do ser, e direcionar o olhar para o ser mesmo, na riqueza de sua essência, como aquilo que, no esquecimento do ser, é conservado em seu acontecimento (*Ereignis*).

IV

Depois de resumir os pontos essenciais da crítica de Heidegger à teologia metafísica, podemos direcionar agora nossa atenção à sua proposta alternativa. Pelas argumentações até agora apresentadas, parece-nos claro que, para Heidegger, não se trata de corrigir a teologia determinada metafisicamente. A sua crítica busca uma decomposição ou “destruição” dessa para alcançar a possibilidade de uma visão mudada do divino. Como então se estrutura essa perspectiva oposta e alternativa à ontoteologia?

Vimos como Heidegger concebe a teologia determinada metafisicamente como “onto-teo-logia” e a remete ao fato que, para ela, o *lógos* representa o acesso primário a Deus e ao ente em geral. O distanciamento de Heidegger da metafísica faz com que ele veja no *lógos*, conforme *Sein und Zeit*²⁶, um fenômeno que já prespõe, para cumprimento de sua função, uma abertura mais originária ao ente em geral. Essa abertura inicial se dá, segundo Heidegger, no sentir-se situado (*Befindlichkeit*), onde ao homem paulatinamente são revelados de forma antecedente seu “encontrar-se em meio ao ente em geral”²⁷, o seu mundo concreto, historicamente determinado, como o “diante de que (*Wovor*) do encontrar-se lançado e o para o que (*Woran*) do encontrar-se entregue”²⁸. Todo compreender e interpretar dão-se sempre já no terreno daquilo que é primariamente aberto através do sentir-se situado.

Assim, devemos ter presente que Heidegger, também quando trata de Deus e do divino, tem como ponto de partida, em sentido oposto à teologia metafísica, o sentir-se situado. Isso significa que para ele, ao invés de se buscar uma “teológica”, isto é, um conjunto de enunciados sobre Deus (tentativa que seria fadada ao fracasso), devemos tentar uma hermenêutica do encontrar-se situado diante do *théion*. Devemos então nos perguntar como Heidegger interpreta o encontrar-se situado no qual manifesta a relação viva do homem com Deus.

O estado de ânimo fundamental do qual parte Heidegger para sua proposta alternativa à teologia metafísica é aquele do encontrar-se marcado pela distância de Deus, ou seja, pelo sentimento de ter sido abandonado, vazio, pela subtração do divino. A nossa época presente tem para ele, com efeito, o valor de um “tempo de

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. p. 178-221. (Gesamtausgabe 2).

²⁷ HEIDEGGER, 1976, p. 110.

²⁸ HEIDEGGER, 1977, p. 482-483.

carência”, que se encontra em “uma dupla falta e um duplo não: no não mais dos deuses foragidos e no não ainda dos deuses que vêm”²⁹.

Assim, a teologia heideggeriana é uma teologia da distância e da ausência de Deus. Nietzsche e Hölderlin são, por essa razão, suas principais referências. Os ditos de Nietzsche “Deus morreu”, “o deserto cresce”, ou as palavras de Hölderlin sobre os “deuses foragidos” e sobre a “falta de nomes sagrados”, representam para Heidegger verdadeiros *tópoi*, aos quais se refere constantemente.

Fundamental para a compreensão da proposta heideggeriana é o fato que a sua hermenêutica da distância de Deus não pode ser confundida com uma opção pelo ateísmo. Teísmo e ateísmo são, para Heidegger, igualmente partes de uma alternativa que não tem nenhum sentido, e isso porque se dão apenas no âmbito da “teo-lógica”. Uma decisão no âmbito da questão sobre a existência ou não-existência de um divino pode ter lugar, se não é algo puramente arbitrário, apenas em um contexto de juízo e de fundação, que deve ser já pressuposto. Deste modo, porém, a alternativa entre teísmo e ateísmo já contém também uma determinada definição, que implica o caráter de ser e de maturação do divino.

No horizonte do *lógos*, o caráter temporal daquilo a que se faz referência é constantemente aquele da pura presença. No juízo pode ser conduzida a expressão, pela afirmação ou negação, apenas a pura presença (temporalmente delimitada ou atemporal) ou, respectivamente, a pura ausência³⁰. A presença e a ausência que se exprimem no estado de ânimo, no sentir-se situados, ao invés, possuem um caráter fenomênico completamente diverso. A presença que se sente (por exemplo, como satisfação ou como inquietação) não é pensável sem um horizonte de ausência. O “agora aqui” encontra-se permeado, neste caso, pela tonalidade afetiva do “antes não” e do “um dia talvez não mais”. Do mesmo modo, a ausência sentida (por exemplo, como subtração ou como liberação) é imediatamente também sensação respeito ao “antes sim” e ao “um dia talvez novamente”. Assim, por exemplo, a liberação, como modo de ausência percebida positivamente, é ao mesmo tempo o ressoar, sentido como abatimento, de algo que antes era fonte de angústia, como também, ao mesmo tempo, medo de seu possível retorno. A subtração, como ausência percebida negativamente, é sempre acoplada, de um lado, às sensações de dolorosa recordação (saudade), e, por outro, àquela de esperança e espera. Em seus modestos modos de simples afirmação ou negação, o juízo não é capaz de exprimir todos esses caracteres temporais qualitativos. Ele se configura por isso como uma inexorável redução daquilo que se exprime na sensação.

Neste mesmo sentido, para Heidegger, todo dizer não em relação ao nada e ao fazer-se nada é sempre um fenômeno derivado:

²⁹ HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**. 6. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. p. 47. (Gesamtausgabe 4).

³⁰ HEIDEGGER, 1983 (2), p. 201.

Aquilo que se faz nada (*nichtet*) ilumina-se como o que é dotado do caráter de nada (*Nichthafte*) e esse pode ser expresso no “não” (*Nein*). O “nada” (*Nicht*) não surge do dizer-não (*Nein-sagen*) próprio à negação. Todo “não” (*Nein*) que não se confunde com o insistir voluntarioso na força impositiva da subjetividade [...], responde ao apelo do fazer-se nada iluminado (*gelichteten Nichtens*). Todo não (*Nein*) é apenas a afirmação do nada (*Nicht*). Toda afirmação reside no reconhecimento.³¹

Referido ao contexto que estamos aqui considerando, isso significa que uma teologia da distância de Deus e da subtração do divino é algo mais originário e mais aberto que qualquer ateísmo. O ateísmo reporta-se, respeito à teologia da distância, como o não respeito ao nada. Ele pertence à “teo-lógica” e nega a existência de Deus. A teologia de Heidegger, ao invés, é hermenêutica de uma determinada subtração, isto é, da retração do divino como uma espécie de ponto de partida, do qual ela vê um ter sido, tanto como uma falta no presente, quanto como um possível porvir no futuro. Neste sentido, em uma carta publicada por ele mesmo e endereçada a um estudante de teologia, Heidegger afirma:

A falta de Deus e do divino é ausência. Mas ausência não é um nada. Ausência é precisamente a presença apropriadora da plenitude velada do ter-sido e assim do que se encontra essencialmente reunido no divino da greccidade, dos profetas do judaísmo, da pregação de Jesus. Esse não mais (*Nicht-mehr*) é, em si, um ainda não (*Noch-nicht*) do advento velado de sua essência inexaurível³².

Dessa estrutura derivam as possibilidades do interrogar, as vias da reflexão e as tarefas que devem preencher de conteúdo essa proposta teológica aqui esboçada. Faz parte da proposta a tarefa de buscar e clarificar os traços do divino, de intuir sua ausência, e assim de mensurar nossa perda e deste modo definir mais precisamente a subtração enquanto tal. Tudo aquilo que, dito metaforicamente, tem a ver em Heidegger com a questão do sentir-se em casa (*heimlich*) e da essência do estranhamento (*unheimlich*) parece fazer parte disso. Contudo, não é propriamente o pensador quem tem neste caso a palavra, mas o poeta; o pensador escuta o poeta e a ele se remete, pois “ser poetas em um tempo indigente significa: cantar, tendo atenção ao vestígio dos deuses foragidos”³³. Os poetas, com efeito, segundo Heidegger, “trazem aos mortais o vestígio dos deuses foragidos, na escuridão da noite do mundo”³⁴.

³¹ HEIDEGGER, 1976, p. 359.

³² HEIDEGGER, 2000, p. 185.

³³ HEIDEGGER, 1980, p. 272.

³⁴ HEIDEGGER, 1980, p. 319.

V

Fundamental é também a questão de como se pode entender no presente a subtração do divino. Para Heidegger, é o esquecimento do ser que induz o homem a errar sobre o divino. Assim, o Deus não-divino da metafísica, o Deus do pensamento que representa, se impôs gradualmente, para usar uma imagem figurada, respeito ao Deus divino, a ponto de lhe negar o aparecer. O Deus divino com isso se subtraiu ao homem. Mas, ao mesmo tempo, no curso próprio da história do ser, também o Deus metafísico veio a perder sua relevância. Na realidade secularizada do mundo entendido e orientado pela técnica, o declínio do Deus da metafísica recoloca-nos a questão de seu significado e sua força definitória.

Assim, para Heidegger, a subtração do divino em nossa época, a distância de Deus no presente, não é o resultado de um processo simples. Ela representa o resultado de dois desenvolvimentos que se sobrepõem e se compenetraram. E a distinção entre o Deus divino e o Deus da metafísica, como aparece na crítica de Heidegger à ontoteologia, é de importância capital. A distinção torna possível, entre outras coisas, colocar em relação com o Deus divino as palavras de Hölderlin sobre os deuses foragidos; e o anúncio de Nietzsche “Deus morreu” em relação com o Deus da metafísica.

O acontecimento da morte de Deus e a experiência do niilismo não são para Heidegger algo puramente negativo. Para ele, o niilismo não representa o fim de uma grande época, mas “um movimento histórico que dura já muito tempo e cujo fundamento essencial assenta na própria metafísica”³⁵. No niilismo do presente revela-se exclusivamente aquele traço fundamental do esquecimento do ser que atravessa todo movimento da metafísica, desde seu início. Perceber a distância de Deus torna-se assim, para Heidegger, um impulso a refletir sobre a origem daquela expropriação, que não diz respeito apenas a Deus, mas a todo ente essencialmente, a ponto de negar-lhe um aparecer em seu ser próprio. A expropriação torna-se, porém, deste modo, uma singular referência ao destino do ser e à possibilidade de um acontecimento inicial de apropriação (*Ereignis*).

A experiência da distância de Deus conduz o pensamento a reconhecer o Deus metafísico como tal, a descobrir a metafísica na sua estrutura essencial como ontoteologia e a sua caracterização, em traços fundamentais, como esquecimento do ser. E um pensamento que experimenta o esquecimento do ser como tal encontra-se a caminho de sua superação e dirige o olhar para diante, ao acontecimento de seu dar-se e retrair-se, em seu *Ereignis*: “A miséria [*Unheil*], enquanto miséria [*Unheil*], mostra-nos o vestígio do são e salvo [*Heile*]. O são e salvo [*Heiles*] acena, chamando o sacrossanto [*Heilige*]. O sacrossanto conecta o divino. O divino avizinha o Deus”³⁶.

³⁵ HEIDEGGER, 1980, p. 221.

³⁶ HEIDEGGER, 1980, p. 319.

A morte de Deus é a morte do Deus metafísico. Mas, uma vez que o Deus da metafísica tinha sufocado o Deus divino, tal morte significa a possibilidade de liberar novamente o olhar para o Deus divino, dirigido na distância; e significa também que esse Deus se gera no acontecimento de apropriação e expropriação (*Ereignis*). Nas *Aufzeichnungen aus der Werkstatt*, Heidegger escreve:

Nós esquecemos muito rapidamente as palavras de Nietzsche de 1886: “A refutação de Deus – propriamente é apenas refutação do Deus moral”. Isso para o pensamento que medita significa: o Deus pensado como valor, mesmo se o mais elevado, não é um Deus. Assim, Deus não está morto, pois a sua deidade (*Gottheit*) vive. Ela se encontra inclusive mais próxima do pensamento que da fé, se a deidade como essência que desdobra acolhe a sua proveniência da verdade do ser e o ser, como início de apropriação (*ereignender Anfang*), “é” algo diverso do fundamento e da origem (*Ursache*) do ente.³⁷

Com isso, torna-se claro que, na hermenêutica teológica de Heidegger, o niilismo e a morte de Deus – entendidos como apocalipse do esquecimento metafísico do ser e como referência ao próprio ser que se esconde – não caracterizam propriamente um fim, mas a possibilidade de um novo início – do outro início, que leva ao desdobramento de possibilidades que permaneceram não desenvolvidas suficientemente no primeiro início. Se o Deus divino encontrava-se escondido e subtraído ao homem, graças ao predomínio do Deus da metafísica e de sua representação ontoteológica que se esquece do ser, precisamente da morte desse Deus deriva a esperança que se torne novamente livre o olhar para o Deus divino, dirigido na distância. No clarear do ser como acontecimento de apropriação e expropriação (*Ereignis*) está incluído, para Heidegger, o “vir-ao-próprio” de Deus, enquanto ele pensa esse evento como acontecimento do conjunto dos quatro, onde céu e terra, divinos e mortais reencontram-se no modo adequado da referência recíproca e assim de seu ser próprio. A partir dessa oposição à teologia metafísica, torna-se compreensível a atitude de espera que une Heidegger a Hölderlin.

Esses traços aqui delineados têm a ver com uma pré-compreensão da divindade de Deus que busca se livrar das implicações metafísicas. As formulações de Heidegger movem-se no âmbito da crítica e do pensamento filosófico; não são nem fantasias regressivas neopagãs ou gnósticas, nem propostas de uma vaga religiosidade *new age*. Os títulos “Deus da metafísica” e “Deus divino” não se referem imediatamente a qualquer entidade, mas caracterizam possibilidades da pré-compreensão humana do divino. “Uma crítica da teologia não é uma crítica da fé, da qual a teologia deveria ser a interpretação”.³⁸

³⁷ HEIDEGGER, 1983 (2), p. 153.

³⁸ HEIDEGGER, 1980, p. 220.

Referências bibliográficas:

- HEIDEGGER, M. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Gesamtausgabe 9).
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe 2).
- HEIDEGGER, M. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. (Gesamtausgabe 5).
- HEIDEGGER, M. **Aus der Erfahrung des Denkens**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (Gesamtausgabe 13).
- HEIDEGGER, M. **Einführung in die Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 (2). (Gesamtausgabe 40).
- HEIDEGGER, M. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**. 6. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. (Gesamtausgabe 4).
- HEIDEGGER, M. **Der Satz vom Grund**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. (Gesamtausgabe 10).
- HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. (Gesamtausgabe 6.2).
- HEIDEGGER, M. **Vorträge und Aufsätze**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Gesamtausgabe 7).
- HEIDEGGER, M. **Identität und Differenz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (Gesamtausgabe 11).
- LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia**. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores 19).