

DEUS NO DISCURSO FILOSÓFICO

Marcelo Perine
Fac. Filosofia CES—SJ (BH)

Resumo: *Deus no discurso filosófico.* O artigo pretende mostrar, a partir da *Lógica da Filosofia* de Éric Weil, que a categoria Deus, introduzida pela atitude da fé, tem um lugar irrenunciável no discurso filosófico do Ocidente. Pretende também mostrar que o silêncio sobre Deus, característico da filosofia na pós-modernidade, não é uma fatalidade irreversível, mas pode ser superado pela retomada da categoria Deus num discurso filosófico contemporâneo que não renuncie à coerência.

Palavras-chave: Eric Weil, *Lógica da Filosofia*, fé, Deus, Heidegger.

Summary: *God in the philosophical discourse.* The article aims to show, from Eric Weil's *The Logic of Philosophy*, that the category God, introduced from the attitude of faith, has a undeniable place in the western philosophical discourse. It also aims to show that the silence about God, characteristic of post-modern philosophy, is not irreversibly fatal, but can be overcome taking up again the category God in a contemporary philosophical discourse which does not renounce consistency.

Key-words: Eric Weil, *Logic of Philosophy*, faith, God, Heidegger.

"Tudo está cheio de deuses" — παντα πληρη θεων ειναι¹. Soa assim na língua original da filosofia uma das três proposições fundadoras da civilização ocidental². Com efeito, a ave de Minerva, tendo-se aninhado nas colônias jônicas e sobrevoado todas as escolas que povoaram a Hélade a partir do século VI a.C.; tendo cravado suas garras na alma grega com o destino trágico de Sócrates e atravessado mares incomensuráveis com a "segunda navegação" platônica; tendo transposto píncaros intangíveis no sistema aristotélico e suportado laboriosamente a fragmentação do espírito grego na era helenística; tendo renascido qual fênix na grande reviravolta provocada por Filon e alcançado um novo zênite no sistema de

1. Cf. ARISTÓTELES, *Da alma*, A 5, 411 a 8 (= Diels-Kranz, 11 A 22). Ver uma afirmação semelhante em PLATÃO, *Leis*, X, 899 b. Sobre a atribuição da afirmação a Tales ver também Diógenes Laércio, I, 35.

2. Cf. MADDALENA, A., *Ionici. Testimonianze e frammenti*, Florença 1963 (reimpresso 1970), apud REALE, G., *História da Filosofia Antiga*. I. *Das origens a Sócrates*, trad.

Plotino, para, finalmente, conhecer um áureo ocaso na síntese de Proclo, a ave de Minerva, dizia, jamais deixou de arremeter, incansavelmente, suas asas a Deus e ao Divino.

É desnecessário retrair aqui, ainda que em grandes linhas, a parábola da filosofia ocidental posterior, para nos darmos conta de que, com maior intensidade, Deus foi o termo da imensa e escondida produção filosófica elaborada sob a luz bruxuleante e austera das candeias que iluminaram as noites na era dos mosteiros, e que alcançou o seu ápice sob o esplendor policromático dos vitrais nas grandes sistematizações da era das universidades. Não se pode duvidar, sequer metodicamente, de que na clareza e distinção da ordem das razões, ou no céu estrelado sobre as nossas cabeças e na lei moral dentro de nós e, mais ainda, na pretensão do Saber Absoluto, a filosofia tenha sempre terminado, quando já não começara, por medir-se com Deus ou o Divino. Mesmo quando se pretendeu pôr a filosofia sobre seus pés, ou retornar às coisas mesmas, ou ainda, elaborar o humanismo do mesmo ou do outro homem, uma irrecusável referência a Deus esteve sempre implicada, paradoxalmente reiterada, mesmo quando furtivamente negada.

O que pretendo nesta reflexão é mostrar que o discurso filosófico não se constitui como discurso humano sobre a totalidade do real ou, o que é o mesmo, como discurso no qual o homem se compreende nas suas possibilidades realizadas, se renuncia a explicitar, no seu sistema categorial, uma das atitudes irredutíveis do modo de ser homem no mundo, vale dizer, a atitude da fé. Nos três primeiros passos desta reflexão, tentarei mostrar, a partir da *Lógica da Filosofia* de Éric Weil, que o discurso filosófico só se constituiu como "*logos do discurso eterno na sua historicidade*"³ porque, num momento decisivo do seu devir, assumiu livremente a categoria Deus como um dos pólos em torno dos quais a sua coerência se estabelece e o homem se compreende como homem. Nos dois passos seguintes, tentarei descobrir, na raiz do progressivo silêncio sobre Deus imposto ao discurso filosófico a partir da modernidade moderna⁴, o destino que se deu à conquista desse mesmo discurso sob a categoria Deus. A filosofia de Heidegger se apresentará aqui como a ponta de diamante do processo de silenciamento de Deus no discurso filosófico. No último passo, tentarei refletir sobre as possibilidades de *retomar* a categoria Deus num discurso filosófico contemporâneo, na medida em que este não renuncia à coerência e não sucumbe à sedução, ilusória quando não suicida, de se estabelecer coerentemente na incoerência. A conclusão da presente comunicação pode ser interpretada como um embate entre dois gigantes da

M. Perine, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 47s. As outras proposições atribuídas a Tales são: a afirmação de que a água é o princípio único, causa de todas as coisas existentes (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 3, 983 b 6ss. [= Diels-Kranz, 11 A 12]), e a afirmação de que o imã possui uma alma, porque é capaz de mover (Cf. ARISTÓTELES, *Da alma*, A 2, 405 a 19ss. [= Diels-Kranz, 11 A 22]).

3. Cf. WEIL, E., *Logique de la Philosophie*, 2ème. éd., Paris, Vrin, 1974, p. 77. Doravante citado, no corpo do texto, com a sigla LP, seguida do número da página.

4. Sobre este conceito ver: LIMA VAZ, H. C. de, "Religião e modernidade filosófica", *Síntese Nova Fase*, 53(1991):147-165.

filosofia em nosso século: Éric Weil — o construtor — e Martin Heidegger — o destrutor — do discurso filosófico.

Em previsão de um possível equívoco que poderia ameaçar a compreensão da presente reflexão, advirto que a minha pretensão não se inscreve no âmbito do que tradicionalmente se chamou de teodicéia ou justificação de Deus. Com efeito, estou convencido de que Georges Gusdorf acertou no alvo ao afirmar que o pecado original de toda teodicéia consiste em que não pertence ao homem justificar Deus, pois qualquer apologia desse tipo está fundada sobre um mal-entendido que inverte os papéis⁵. Ao fazer tal advertência, estou também entregando ao leitor uma senha que lhe permita, se assim o quiser, conceder-me a benevolência que inicialmente lhe peço.

5. Cf. GUSDORF, G., *La signification humaine de la liberté*, Paris, Payot, 1962, p. 94.

1. A filosofia como compreensão sensata do homem

O título deste primeiro passo da reflexão é, propositalmente, ambíguo. Mas a ambigüidade cede à clareza quando nos damos conta de que o genitivo utilizado deve ser entendido, ao mesmo tempo, nos dois sentidos que lhe são próprios. A filosofia é compreensão sensata do homem (genitivo subjetivo), porque nasce, como já Platão e Aristóteles observaram, do prodigioso poder que só o homem tem de admirar-se, interrogar e ampliar indefinidamente o campo do seu saber, subtraindo espaços ao igualmente infindo campo do seu não-saber⁶. Mas a filosofia sempre pretendeu ser uma compreensão do homem (genitivo objetivo), mesmo que a sua característica mais marcante, desde as origens, tenha sido a interrogação radical sobre o Todo⁷.

É certo que nem sempre foi claro para os filósofos que a pretensão última da filosofia consiste na compreensão sensata do homem. De fato, foi preciso esperar que o laborioso esforço do conceito explicitasse, no sistema hegeliano, a categoria do Absoluto (cf. LP:341ss.), para que então se tornasse possível, depois da recusa consciente do Absoluto, o reconhecimento de que só existe filosofia do ponto de vista do homem, embora o finito não se torne compreensível senão a partir do infinito. Com efeito, só depois do Absoluto e da recusa consciente do Absoluto é que a filosofia se dá radicalmente conta de ser *uma* das possibilidades realizadas pelo homem, possibilidade que se torna realidade por

6. Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 155 d; ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 2, 982 b 12s.

7. Cf. REALE, G., Segundo Apêndice "Especificações sobre as características fundamentais do conceito grego de filosofia", *op. cit.*, pp. 387-415.

uma decisão livre a ser sempre, novamente, reiterada diante da outra possibilidade, que é a violência⁸.

Que a filosofia seja *uma* das possibilidades realizadas pelo homem significa que ela é um discurso que tem na verdade o seu fundo e no sentido a sua fonte. A verdade como fundo do discurso faz com que este seja um discurso eterno; o sentido como sua fonte faz dele um discurso eterno na sua historicidade. Com efeito, a verdade só se desvela como o fundo eterno do discurso no momento em que, pelo discurso-agente do homem, aflora na história um sentido no qual o homem se compreende naquilo mesmo que realiza. Assim, toda atitude humana no mundo, na medida em que se compreende como tal, vale dizer, na medida em que se situa no nível especificamente humano, não é mais que uma das difrações do sentido nas quais se revela "o ser eterno do homem no progresso da sua realização"⁹. A filosofia, enquanto tentativa de compreender, isto é, prender juntos, estes sentidos parciais instaurados pelas atitudes humanas, não é mais que a realização da radical possibilidade humana de se compreender num discurso que capte, sobre o fundo da verdade, a unidade dos sentidos que se difratam em todas as suas realizações. Com outras palavras, a filosofia é "a reflexão da realidade no homem real"¹⁰, ou ainda, dito de maneira mais prosaica, ela é uma coleção de banalidades, particularmente quando verdadeira. Com efeito, se ela não disser o que todos sabem, embora nem sempre de maneira consciente, se não disser o que permite a todo homem reconhecer que o que está em questão é ele mesmo e o que ele faz, sente, vê, pensa, então, segundo Éric Weil, "a filosofia será original, vale dizer, falsa, e a sua falsidade se mostrará, seja na sua incoerência, seja na sua incapacidade de encontrar e conservar a possibilidade de compreender positivamente aquilo que, segundo os discursos e as ações de todo mundo, importa"¹¹.

O que importa, portanto, para a filosofia, é a compreensão sensata do homem. Ora, o homem só se compreende nas suas possibilidades efetivamente realizadas, vem a ser, naquelas atitudes historicamente mantidas, que explicitaram discursos parcialmente coerentes nos quais o homem se compreendeu como homem, isto é, como ser discursivo-agente, instaurador de sentidos pelas suas ações e capaz de compreendê-las sensatamente, dado que o mundo não se lhe apresenta como caos, mas como cosmo e, em última análise, porque o que nós chamamos "a realidade" não é mais que "a totalidade sensata que, no homem, se revela a si mesma como sensata"¹².

8. Sobre essa compreensão da filosofia ver: PERINE, M., *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*, Col. Filosofia 6, São Paulo, Loyola, 1987.

9. Cf. Idem, *ibidem*, p. 140.

10. Cf. WEIL, E., "Souci pour la philosophie. Souci de la philosophie", em: *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 1982, pp. 7-22, aqui p. 13.

11. Cf. WEIL, E., *Philosophie Morale*, 2ème. éd., Paris, Vrin, 1969, p. 90. Sobre isso ver também, do mesmo autor, "Bon sens et philosophie", *Philosophie et Réalité...*, *op. cit.*, pp. 69-94.

12. Cf. WEIL, E., "De la réalité", *Essais et conférences I*, Paris, Plon, 1970, pp. 297-323, aqui p. 318.

No interior da realidade, o homem sempre se encontra numa determinada *atitude*, mais exatamente, a atitude é a sua própria vida, tal como ele a sente em determinada época e lugar. A atitude é o sentido do seu mundo material e espiritual, dos valores que habitam as coisas e orientam seus atos e sentimentos. Ela é, portanto, o modo de ser humano no mundo, o modo de estar e de viver como homem no mundo. Em geral, o homem não é consciente de sua atitude, pois ele vive nela, mais exatamente, ele a vive. A atitude normalmente não se pensa, mas, sendo humana, pensa no interior do seu mundo, cujo fundo não põe em questão. No entanto, ela mostra e exprime esse fundo, tanto no seu sentimento como no discurso que o traduz. Enquanto ser discursivo-agente, o homem exprime o seu mundo vivido de maneira coerente, embora essa coerência seja parcial. Porém, uma vez que o homem se volta para a sua vida, para o seu mundo, e tenta traduzi-los coerentemente, ele toma consciência da sua atitude e, isto fazendo, realiza um ato revolucionário: ele transforma a sua vida no mundo porque, explicitando o sentido da sua atitude, não se confunde mais com ela, mas a domina e a fixa. Feito isso, o homem pode até rejeitar a atitude na qual se mantinha, pois, pelo discurso, inaugura uma nova atitude. Por ser um agente discursivo, o homem pode transformar toda atitude em discurso e, assim, produzir uma categoria ou, o que é o mesmo, um conceito organizador de um discurso coerente. A categoria exprime e define uma atitude, capta no plano do discurso uma coerência parcial por ela estabelecida, na medida em que o homem, tendo escolhido a compreensão, se compreende como realizando uma possibilidade humana na história¹³.

Se o que importa para a filosofia é a compreensão sensata do homem, ela se constitui na história segundo a pluralidade dos discursos coerentes nos quais o homem compreendeu as suas realizações e, nelas, se compreendeu. O sistema desses discursos possíveis ou dessas possibilidades de autocompreensão é a *lógica da filosofia*, cuja tarefa é compreender a compreensão que o homem tem de si mesmo nas suas possibilidades realizadas. A idéia de uma lógica da filosofia torna-se real na medida em que a pluralidade das compreensões pôde ser sistematizada, não como o autodesenvolvimento necessário da razão que se fecha sobre si mesma, mas como a ordem sempre aberta das invenções da liberdade que, tendo escolhido a razão, deve compreender essa escolha e a possibilidade do seu contrário, ou seja, a violência. A *lógica da filosofia* ou a “análise compreensiva da compreensão”¹⁴ é atualmente possível porque o homem, tendo explicitado nos seus discursos a totalidade das atitudes puras possíveis, alcançou a categoria constitutiva da filosofia — o Sentido —, e formu-

13. Sobre isso ver: CAILLOIS, R., “Attitudes et catégories”, *Revue de métaphysique et de morale*, 58 (1953):273-291. Ver também: PERINE, M., *op. cit.*, pp. 135-145.

14. Cf. WEIL, E., *Essais et conférences I*, *op. cit.*, p. 296.

lou a *idéia* de uma atitude expressiva da sua *possibilidade* última — a Sabedoria —, atitude que se apresenta como o resultado da filosofia para o filósofo¹⁵.

Na *Lógica da Filosofia*, a seqüência lógica, não-histórica, das categorias, que explicitam as atitudes puras ou irredutíveis nas quais o homem se compreendeu na história das suas realizações, apresenta-se com se segue:

- (1) Verdade (2) Não-senso (3) Verdadeiro-e-Falso (4) Certeza
- (5) Discussão (6) Objeto (7) Eu
- (8) Deus
- (9) Condição (10) Consciência (11) Inteligência (12) Personalidade
- (13) Absoluto (14) Obra (15) Finito (16) Ação
- (17) Sentido
- (18) Sabedoria

A primeira série, da *Verdade* ao *Eu*, reúne as assim chamadas categorias antigas; a segunda série, da *Condição* à *Ação*, as categorias modernas. A modo de gonzo entre essas duas séries encontra-se a categoria *Deus*, e, como a pedra angular de todo o edifício, as categorias formais do *Sentido* e da *Sabedoria*. Esta não é a sede para discutir a arquetônica da *Lógica da Filosofia* de Weil¹⁶. O que se pretende aqui é compreender como e por que Deus entra no discurso filosófico.

15. Cf. LP, cap. XVII: "Sens", pp. 413-431, e, cap. XVIII: "Sagesse", pp. 433-442.

16. Para uma visão de conjunto da *Lógica da Filosofia* de Weil, ver: KIRSCHER, G., *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*. Paris, PUF, 1989. Ver minha nota bibliográfica sobre esta obra em *Síntese Nova Fase*, 49 (1990):95-100.

2. A fé como atitude do homem no mundo

A categoria Deus entra no discurso filosófico porque a fé é uma das *atitudes* puras ou irredutíveis nas quais o homem se mantém no mundo. Não é o caso de fazer aqui uma fenomenologia da atitude de fé, genericamente entendida, como expressão da incerteza e risco que se alojam nas raízes da posição do homem no mundo¹⁷. Permanecendo no âmbito já suficientemente extenso da tradição ocidental, a atitude em questão é a que foi introduzida no mundo pela fé bíblica, que remete a um substrato comum ao judaísmo, ao cristianismo e ao islã. Se o adjetivo "original" não fosse tão visceralmente rejeitado por Weil, poder-se-ia dizer que uma das originalidades da *Lógica da Filosofia* consiste em ter feito da atitude da fé uma categoria, isto é, um conceito organizador de um discurso coerente que, como veremos, ocupa um lugar decisivo na compreensão total do homem por si mesmo.

17. Remeto às penetrantes análises de WUST, P., *Incertitude et risque*, trad. par G. du Loup, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1957. Segundo o autor, a sede insaciável de certeza, que está na origem da filosofia, liga-se à sede religiosa de salvação: "Para além das diferenças essenciais entre filosofia e religião, existe, em razão da unidade da natureza humana, uma certa convergência inelutável de uma com a outra, que não permite falar de uma sede de saber totalmente indiferente ao domínio religioso, bem como de um ato de fé inteiramente ego e irrefle-

tido. É na questão absoluta do sentido e do insensato, tal como a põe a filosofia, que o caráter religioso de toda reflexão filosófica encontra sua expressão última. Eis por que a incerteza extrema do saber humano, tal como se esconde atrás da certeza filosófica mais elevada, já anuncia a situação metafísica de insegurança humana que, de resto, não se manifesta em toda a sua desesperadora obscuridade senão no nível da aspiração religiosa de salvação" (pp. 19s.).

18. Sobre o coração como lugar da experiência religiosa, ver: MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, 1988, pp. 217-226.

19. Não só na fé bíblica, mas também na filosofia de Platão, o lógico da filosofia discerne o papel fundamental do sentimento: "... Platão é o filósofo do sentimento. O amor está no centro do seu sistema... Para o próprio Platão, é o sentimento e só ele que funda a filosofia, e não é um capricho o fato de ele se recusar a comunicar a verdade pelos tratados e exposições teóricas que só podem servir de introdução: o essencial, o acesso à verdade que está no fundo, não pode ser ensinado: a chama passa de homem a homem graças ao amor" (LP:189, nota 4).

A pretensão do lógico da filosofia é captar a atitude da fé na sua pureza. Portanto, antes de extrair da atitude o que interessa ao filósofo, é preciso ver como ela é vivida pelo crente, a saber, como sentimento religioso em estado puro, alguém da sua sistematização sob a forma de teologia. A fé se apresenta, na atitude do crente, como o móvel da intencionalidade religiosa cujo termo — Deus ou o Divino — responde ao radicadíssimo sentimento que projeta o homem em direção ao contentamento, quer se o entenda como *eudaimonia*, quer como *beatitude*. Para dizer o mesmo, recorrendo à metáfora mais universal do sentimento, a fé é uma das atitudes humanas irreduzíveis porque o homem não se descobre só como razão oposta à natureza, mas também como coração¹⁸, e o desejo do coração é um só: ser feliz.

A atitude vivida pelo crente mostra-se ao lógico da filosofia como sentimento, mas não se o deve tomar por vago sentimentalismo, objeto do desprezo do filósofo. Declarar que a fé é sentimento é afirmar que ela pertence ao imediatamente vivido. Na verdade, todo discurso, mesmo o do filósofo, nasce do imediatamente vivido e a ele conduz¹⁹. Ora, no âmbito do imediatamente vivido, o homem se experimenta como coração e, como sabemos, o desejo do coração é um só. Mas o coração pode ser bom ou mau. Essa dualidade irrecusável está na raiz do sentimento de *separação* e de *responsabilidade* que o crente experimenta na atitude da fé. Na linguagem da fé o sentimento de separação se traduz como queda; o de responsabilidade como liberdade, não no sentido jurídico, nem no sentido da razão que não conhece a contradição, mas como o fundo da sua existência: no seu coração, o crente se descobre como liberdade que pode se determinar pelo bem e pelo mal, mais exatamente, como liberdade que se determinou, e se determinou mal, pois do contrário ele não se encontraria como ser determinado (cf. LP:185).

Na atitude da fé, o crente se descobre como liberdade determinada. Mas a sua liberdade e o seu ser para si só se realizam ao preço da separação que ele experimenta com relação à sua origem. Se ele não sentisse em si a dualidade do bem e do mal, se não se experimentasse como ser decaído, não teria nada de próprio. É só na tentação e na queda que a liberdade se capta como liberdade que capta o que é bom e o que é mau. O crente, portanto, se compreende como liberdade separada da sua fonte, como liberdade originada, decaída e derivada. Ele seria um ser puramente natural, um simples animal, cuja inteligência técnica seria apenas mais hábil que a dos outros animais, se não tivesse uma regra para distinguir o bem do mal. Ora, essa regra lhe é dada, revelada pela sua própria fonte, que vem em seu socorro.

Na atitude da fé, o homem se compreende em Deus e só a partir dessa compreensão pode ser feliz, pois o seu sentimento de si é o sentimento da sua separação de Deus e da sua existência derivada de Deus. Dizendo o mesmo em linguagem bíblica, na atitude da fé o homem se descobre como criatura e imagem do Deus transcendente e inacessível, que, contudo, lhe fala ao coração, revelando-se como fonte e fim da sua existência. Pela revelação, o homem aprende o que é Deus e, por Deus, o que ele mesmo é: criatura e imagem. Pela revelação, ele aprende a distinguir o bem do mal e, assim, de imagem de Deus, torna-se semelhante a Deus. Para ser a imagem viva de Deus, isto é, livre, o homem deve ouvir a lei de Deus e desobedecê-la, pois é na lei divina e na sua desobediência que o homem se descobre a si mesmo como ser separado e responsável pelos seus atos: "A sua queda é a sua dignidade" (LP:177). Tendo desobedecido, o homem descobre que pode obedecer livremente, e a sua felicidade consistirá em conformar sua liberdade à vontade divina. Mas como a liberdade está deformada pela queda, a lei divina se apresenta para ela como um peso. "É preciso que Deus lhe refaça um coração novo, se ele deve ser justo nas vias do Senhor. A revelação da lei o arrasaria se não fosse acompanhada da revelação da bondade e da misericórdia divinas. Somente juntas, justiça e bondade dão um sentido à sua vida: Deus lhe dá a lei e, ao mesmo tempo, o conduz à justiça, à qual ele jamais chegaria por suas próprias forças, irremediavelmente corrompidas" (LP:188).

Na atitude da fé que acabamos de descrever, pode-se facilmente reconhecer a concepção das relações entre o homem e Deus, tal como a encontramos nos primeiros capítulos do livro do Gênesis. As grandes linhas da atitude da fé, entendida como atitude irreduzível do homem que se compreende como sentimento, permite uma primeira avaliação provisória do que virá a ser a categoria Deus na *Lógica da Filosofia*. Em poucas palavras, a categoria Deus consiste nisso: o homem se compreende em Deus²⁰. Vejamos, pois, como a categoria se explicita a si mesma.

20. Cf. BOUILLARD, H., "Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil", *Archives de Philosophie*, 40 (1977):543-621.

3. Deus como categoria do discurso filosófico

Na ordem lógica da sucessão das categorias, *Deus* vem logo depois do *Eu*. Na categoria do *Eu* (cf. LP:157-174), o homem se captou como razão e desejo. Essa categoria corresponde ao discur-

so puro das experiências históricas do estoicismo e do epicurismo, para os quais o homem não é somente razão, embora viva e seja chamado a viver num mundo razoável, vale dizer, um mundo no qual a *Discussão* (cf. LP:121-138) superou, pelo menos em princípio, a oposição violenta entre os homens. Mas a discussão não se conclui, e o acordo entre os homens não é possível, a não ser que eles a encerrem na coincidência sobre um mesmo *Objeto* (cf. LP:139-156). Sócrates, tendo inventado a discussão, descobriu a razão. Porém, e também aqui se manifesta o que Hegel chamou de o seu destino trágico²¹, Sócrates não descobriu tudo o que a razão descobriria. Platão e Aristóteles, tendo concluído a discussão socrática, descobriram que, no mundo da razão, o homem não é só razão, mas nele a razão se opõe ao desejo da natureza. O contentamento na razão frustra o desejo, e a frustração do desejo leva o homem a tomar consciência de que é um Eu, um indivíduo razoável, uma razão individual ou, o que é o mesmo, uma síntese de razão e desejo. A busca do contentamento, móvel de todas as suas ações, radicaliza-se então, pois o indivíduo razoável não quer apenas o contentamento na razão, mas também, e ao mesmo tempo, a satisfação do desejo²². É, portanto, a busca do contentamento, mais exatamente, a busca ética da felicidade, que leva o Eu, cindido entre o sentimento individual e a razão nele, a pensar Deus como um Eu infinito do qual ele recebe a existência e no qual espera encontrar a felicidade, isto é, o contentamento do seu ser razoável na satisfação do seu ser sensível. A conciliação de razão e sentimento será encontrada em Deus. O laço pelo qual o homem vive a sua relação com Deus provém do sentimento religioso, que se apresenta como uma das dimensões constitutivas do seu modo de ser no mundo²³. Não é num discurso, mas numa atitude, que o crente se põe diante de Deus. Porém, ao viver a intencionalidade específica do sentimento religioso, ele explicita uma categoria que lhe permite compreender a sua atitude vivida: Deus²⁴. Vejamos como a categoria se explicita na *Lógica da Filosofia*.

É por oposição ao Eu que Deus entra no discurso filosófico. A felicidade do Eu, definida como conciliação-unidade de desejo e razão, não pode ser garantida nem pela natureza, que se rebela à razão, nem pela razão, que se opõe à natureza. A felicidade do Eu só pôde ser garantida por um ser que domine a natureza em favor do homem, que o reconheça como homem e seja reconhecido pelo seu sentimento. Deus se apresenta ao sentimento do homem como criador transcendente, como Eu absoluto e absolutamente satisfeito, porém acessível ao homem enquanto é, também ele, um Eu, vale dizer, razão, sentimento e desejo (cf. LP:175s.). O que se reconhece aqui é a idéia bíblica de Deus —

21. Cf. HEGEL, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 2, *La philosophie grecque. Des Sophistes aux Socratiques*, trad. et notes de P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, pp. 273-338.

22. Um dos traços mais característicos da LP consiste em acentuar, a cada etapa do seu desenvolvimento, que a busca da felicidade é o que move o homem a passar de uma atitude a outra. Nesse sentido, o termo da própria LP significará que o homem alcançou ou, pelo menos, pode alcançar uma atitude pura na qual o contentamento seja uma das possibilidades realizáveis.

23. Cf. MESLIN, M., *op. cit.*, *passim*.

24. A formulação da categoria soa assim: "O eu não encontra satisfação no seu isolamento, pois só a encontraria deixando de ser eu. Ele a encontra opondo-se a outro eu pelo qual seja compreendido como sentimento, satisfeito como desejo, determinado como homem, não como ser natural: Deus" (LP:175).

transcendente, onipotente, criador — e do homem — criatura livre, imagem e semelhança de Deus. Na verdade, Deus é o único Eu, e o homem só é um por derivação. A razão e o sentimento humanos só são essencialmente sentimento e razão sob a condição de se conformarem à razão e ao sentimento divinos. Porém, completamente unido a Deus, o homem não seria mais um Eu. O seu ser para si, isto é, a sua liberdade só se realiza existencialmente ao preço da separação. Separado de Deus pelo mesmo laço que o une a Ele, o homem é, ao mesmo tempo, ele mesmo e outro dele mesmo²⁵. Dito em primeira pessoa: eu sou, ao mesmo tempo, um eu e um outro do Eu.

25. Cf. KIRSCHER, G., *op. cit.*, pp. 257-263, espec. p. 260.

Em Deus, portanto, o homem se compreende na sua dualidade irreduzível de sentimento e razão. Porém, pela primeira vez essa dualidade é refletida, ou melhor, reflexa. O homem se compreende como imagem e reflexo da unidade de razão e sentimento. Ser imagem significa compreender-se a partir do original. Compreender-se como razão e sentimento derivados significa compreender-se como liberdade separada da sua origem, isto é, liberdade determinada, mais exatamente, liberdade que se determina em vista do retorno à sua origem. Essa separação, na linguagem da fé, é vivida como queda, mas na linguagem do lógico da filosofia ela se traduz pela dissociação entre essência e existência. Para o crente, "sua essência é Deus, sua existência é a queda do estado divino" (LP:191). Assim, a queda traduz, no plano da fé, a distinção originária no homem entre universalidade e individualidade.

A primeira avaliação provisória do que viria a ser a categoria Deus, feita ao final da exposição da atitude da fé, deve ser retomada agora em vista da compreensão do sentido da categoria. Para o lógico da filosofia, "é sob a categoria Deus que, pela primeira vez, o homem se vê e se interpreta na totalidade de sua vida" (LP:186s.), pois aqui ele se capta como oposição-unidade de essência e existência. É na sua essência, isto é, em Deus, que o homem compreende a sua existência, e é na sua existência que a sua essência se revela. Separando-se de Deus, o homem se descobre *diante* de Deus. Pela primeira vez a liberdade se apresenta na sua radicalidade, pois ela aparece aqui como *essencial* ao homem. Liberdade e razão, essência e existência: é assim que o homem se descobre em Deus, diante de Deus²⁶. Porém, ele não se satisfaz com a separação, mas quer unificá-la em Deus, fonte da sua essência e da sua existência.

26. Como afirma KIRSCHER, G., *op. cit.*, p. 261: "É precisamente a relação da liberdade à razão que a explicação [da categoria, M.P.] vê aflorar na presente categoria. Mas, com a liberdade, é a estrutura da dualidade, inerente à escolha entre duas possibilidades fundamentais, que se encontra no centro da categoria, não mais a unidade absoluta".

Além dos conceitos fundamentais de essência e existência, é nessa categoria que nasce propriamente a reflexão. Em Deus o homem vê a totalidade do seu ser, mas a sua interpretação de si mesmo

é reflexa. A categoria Deus está, portanto, na origem da reflexão completa, embora essa reflexão se faça ainda num ser exterior. Porém, para o lógico da filosofia, ela é suficiente para que o homem perca a sua ingenuidade filosófica: “Ele não vê que a questão que o ocupa é ainda sua e que sua liberdade não está fora dele. Ele vê, entretanto, que a questão não se refere a *alguma coisa* no homem, mas ao próprio homem e ao homem todo. Pela primeira vez o homem é *princípio*” (LP:187). É certo que, para o crente, o princípio é Deus, mas para o lógico da filosofia, no centro da categoria está o homem que se compreende a si próprio, pela primeira vez, na totalidade da sua existência. Torna-se, assim, evidente o lugar da categoria no discurso filosófico: “A categoria é assim o ponto de virada do devir filosófico, a mais moderna das categorias antigas, a mais antiga das modernas” (LP:188). A categoria Deus está, portanto, nos propileus da modernidade²⁷. Nela a modernidade se inaugura pela descoberta da liberdade sob a forma do sentimento, e nela a antiguidade se exaure porque a liberdade ainda aparece como oposição de um sentimento decaído a um sentimento infinito e criador.

27. Cf. KIRSCHER, G., *op. cit.*, p. 264.

Para concluir esse terceiro momento da reflexão, façamos um balanço do que o discurso filosófico conquista com a categoria Deus: nela aparecem os conceitos fundamentais de essência e existência; nela se descobre a liberdade sob a forma do sentimento e, sobretudo, nela tem origem a reflexão total. Antes de iniciar a segunda parte desta reflexão, deixemos que o lógico da filosofia nos aponte o sentido da categoria no discurso filosófico: “O homem se compreende em Deus — esta fórmula tem dois sentidos: é em Deus que o homem se vê, e: o que o homem vê em Deus é a si mesmo. As duas interpretações exprimem um único fato, visto uma vez do interior da categoria, a outra, do exterior, fato idêntico, contudo, porque dos dois modos é reconhecido que o ser do homem se explica no e pelo Ser divino” (LP:190). Para o lógico da filosofia, o que está em questão não é a existência ou não-existência de Deus, “mas a relação do homem e de Deus enquanto figura do sentido, dito de outro modo, enquanto figura da relação da liberdade à razão”²⁸. Portanto, erra-se o alvo quando se acusa de ateísmo a posição do lógico da filosofia. Para o lógico da filosofia, só depois de ter perguntado como o homem se vê em Deus é que se pode perguntar o quê ele vê. A primeira pergunta é respondida pelo lugar que ocupa a categoria Deus na arquitetônica da *Lógica da Filosofia*. A segunda poderá ser diferentemente respondida conforme a *retomada* que se fizer da atitude do crente sob as categorias posteriores. Para o lógico da filosofia, no momento em que se explicita a categoria Deus, é suficiente constatar que o que está em questão

28. Cf. KIRSCHER, G., *op. cit.*, p. 263.

na relação da imagem ao original é a "oposição-unidade entre a essência, que pertence a Deus e ao fundo divino do homem, e a existência, que é a forma de ser do homem como ser decaído de sua origem, como ser natural" (LP:191s.). Para o crente, que vive na atitude da fé, o fato de a sua essência ser Deus e a sua existência, a queda do estado divino significa que a sua contradição é apenas existencial, não essencial, e que desaparecerá com o retorno do homem a Deus. Portanto, para a atitude pura do crente, "O que é o homem revela-se em Deus; Deus não é antropomorfo, exceto para a linguagem do mundo e da necessidade: o homem é teomorfo" (LP:192).

4. O destino de Deus na filosofia ocidental

O destino de Deus estaria definitivamente selado nas proposições fundadoras da civilização ocidental, atribuídas a Tales de Mileto, se a filosofia não fosse uma invenção da liberdade na qual o homem se compreende no progresso da sua realização. Herdeira do mito²⁹, a filosofia pode, legitimamente, ser compreendida como "a tentativa de transpor para o registro da razão, o registro do *logos* demonstrativo, a visão do mundo que alimentou as certezas do homem na idade pré-racional"³⁰. Tendo explicitado como categoria do seu discurso a atitude da fé, a filosofia alcançou, pela primeira vez, uma compreensão total do homem. O homem — até mesmo o filósofo — pode, se quiser, permanecer na atitude de fé. Nada o impede, senão ele mesmo, de encontrar em Deus a conciliação do seu ser natural com o seu ser razoável. Descobrimos-se como liberdade, o crente pode oferecer no altar da fé um sacrifício de agradável odor. Para o filósofo, porém, o que importa não é o holocausto, mas o que sai das chamas. A oferta do coração é uma possibilidade da liberdade que se descobre livre nas suas determinações. A liberdade pode determinar-se em vista da pureza, mesmo mergulhada nas situações mais adversas. A figura mitológica de Jó permanece como um dos paradigmas da atitude de fé. Mas o coração pode praticar rapina no holocausto. Ainda mais, pode recusar-se a aceitar que só um caminho de volta o conduz além de si mesmo. Para o crente, tudo é caminho de volta, e a recusa da fonte é insensatez: "Diz o insensato em seu coração: 'Deus não existe'"³¹. Para o filósofo, que explicitou na categoria Deus a idéia germinal do sentido a partir da estrutura reflexiva da atitude da fé, trata-se de compreender de maneira sensata a possibilidade efetivamen-

29. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 2, 982 b 18s.

30. Cf. LIMA VAZ, H. C. de, "O problema de Deus no pensamento contemporâneo", *Síntese Nova Fase*, 23 (1981):17-28, aqui p. 18.

31. Salmo 14 (13), 1.

32. Cf. LP:203-231. Sobre esta categoria ver: Weil, E., "La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé", *Essais et Conférences I*, op. cit., pp. 268-296.

33. LP:231. Ver também: KIRSCHER, G., op. cit., pp. 267-271; ID., "L'idée de modernité chez Eric Weil", *Sept études sur Eric Weil*, Lille, Presses Univ., 1982, pp. 103-143; ID., *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Lille, Presses Univ., 1992, pp. 87-93.

34. Cf. HAYEN, A., *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin, I. La métaphysique d'un théologien*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1957. Ver também: FERNANDES DE AQUINO, M., "O itinerário filosófico da teologia de Tomás de Aquino", *Perspectiva Teológica*, 20 (1988):61-85; PESCH, O. H., *Tomás de Aquino. Limite y grandeza de una teología medieval*, trad. de X. Moli y C. Gancho, Barcelona, Herder, 1992.

35. Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trin.*, 2, 3, 5.

36. Cf. GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5ème. éd. revue et augmentée, Paris, Vrin, 1944.

37. "Deus definiri nequit" (*Summa c. Gent.*, I, 25, 233); "... quid est Deus nescimus" (*De pot.*, q. VII, a. 2 ad 11m).

38. Cf. SCHULZ, W., *Le Dieu de la métaphysique moderne*, trad. de J. Colette, Paris, CNRS, 1978, p. 36.

39. Cf. HENRICH, D., *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. de S. Carboncini, Nápoles, Prismi, 1983, p. 24. Sobre a prova de Deus em Descartes ver: GOUIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, pp. 143-177; GUÉROULT, M.,

te realizada de sair da atitude da fé e recusar a compreensão de si como imagem viva do criador.

A compreensão da atitude caracterizada pela perda da fé, na *Lógica da Filosofia*, é feita sob a categoria da *Condição*³². Esta categoria, que explicita a atitude típica da modernidade, define a "consciência média do nosso tempo"³³. O escopo da presente reflexão poderá ser alcançado sem que devamos seguir todos os passos do desenvolvimento lógico do discurso filosófico depois da categoria Deus. Contudo, a referência à categoria da *Condição* é obrigatória neste momento em vista da compreensão do destino de Deus no discurso filosófico. De fato, a história de Deus no discurso filosófico do Ocidente será escrita, numa primeira direção, pela gigantesca elaboração filosófico-teológica ao longo da Idade Média, testemunha privilegiada da possibilidade efetivamente realizada de se compreender em Deus. A mais sublime realização dessa possibilidade é, sem dúvida, a "metafísica de um teólogo"³⁴, elaborada por Santo Tomás de Aquino. Porém, o momento racional da fé, na obra do Aquinate, não se inscreve nos quadros de uma justificação de Deus diante do homem. Ao contrário, circunscreve o campo de uma filosofia autônoma, que não mistura a água da razão com o vinho da revelação, mas opera a transformação da água em vinho³⁵. Ao mesmo tempo fiel a Santo Agostinho, mas superando-o nas suas versões platonizantes, e compreendendo Aristóteles melhor do que foi compreendido nas malhas avicenizantes³⁶, Santo Tomás não pretende saber o que é Deus ou defini-lo em função do mundo ou do homem³⁷, mas compreender a raiz última de inteligibilidade do universo revelável. Ora, esta se encontra na própria gratuidade advinda do ato de existir, proporcional, não à necessidade, mas à gratuidade absoluta do Amor. Dito de outro modo, a inteligibilidade última de todo o real se revela na relação de criação, que é a criação da relação.

Outro será o destino de Deus na filosofia ocidental quando, com Descartes — o pai da modernidade moderna — a prova da sua existência não representar mais o momento racional da adesão pela fé, mas traduzir o que Walter Schulz chamou de "vontade metódica de ateísmo"³⁸. A prova cartesiana da necessidade de Deus é a parteira do ateísmo moderno e do silenciamento de Deus na filosofia contemporânea, pois ela "conduziu a metafísica moderna tanto ao seu ponto mais alto como à sua crise"³⁹. Com efeito, o nervo da prova cartesiana é a prova da finitude humana, de modo que a infinitude de Deus fica na dependência da finitude do homem, pois só o homem que, pela idéia de Deus, conhece a sua finitude, é constrangido a pôr acima de si um ser

necessário e perfeitíssimo que, em última análise, serve apenas para impedir ao "Eu penso" a ascensão que o levaria — como, de fato, levou — a substituir-se a Deus⁴⁰.

Deus, portanto, passa a ser tematizado como necessário para que o homem possa fundar-se a si próprio. Daí à "descoberta e explicação da aparência dialética em todas as provas transcendentes da existência de um ser necessário"⁴¹ não foi mais que um passo. Da aparência ou ilusão dialética à afirmação "Deus está morto" foi um salto. Da proclamação da morte de Deus à afirmação de que chegamos tarde demais para ele foi apenas uma *inversão*. Esse destino foi, de algum modo, previsto pelo jovem teólogo Hegel, ao fazer o balanço da Ilustração no seu escrito *Fé e saber*⁴²: o resultado da Ilustração é que a razão se interdita conceber racionalmente seu mais nobre objeto. Assim, o melhor da razão é posto além dela, numa fé que está fora e acima da razão. Eis aí o aspecto verdadeiramente trágico da razão ilustrada: ela se opõe ao absoluto; porém, não podendo se opor absolutamente, reconhece acima de si algo mais elevado do qual ela se exclui⁴³. Dito de maneira mais banal: a partir do momento em que Deus passou a entrar no discurso filosófico por *necessidade*, Ele começou a ser expulso dele.

Não é possível percorrer aqui o labirinto no qual a fundação do pensamento sobre o *Cogito* aprisionou a certeza de Deus metafisicamente estabelecida. Depois da gigantesca tentativa hegeliana de apresentar a história como a verdadeira teodicéia⁴⁴, a filosofia ocidental silenciou progressivamente o discurso sobre Deus, num procedimento paralelo ao da repressão do sagrado no projeto moderno de emancipação⁴⁵. Vou me restringir a esboçar em seguida, antes de concluir, a situação-limite a que chegou o discurso filosófico com Heidegger, pois em nenhuma das filosofias do nosso tempo a exclusão de Deus se apresenta de maneira mais radical e mais fascinante.

5. O silêncio sobre Deus

Não pretendo percorrer aqui o imenso arco do pensamento heideggeriano. Minha incompetência para tanto apenas acrescentaria uma obscuridade a mais à floresta de enigmas, a custo decifrados por intérpretes mais competentes, por entre as trilhas interrompidas desse pensamento, que, dentre todos os que proclamaram a morte de Deus depois de Kant, deve ser considerado o mais ímpio⁴⁶. Tampouco pretendo retomar o interminável

Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'Ame et Dieu, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 154-285.

40. Cf. SCHULZ, W., *op. cit.*, p. 40ss.

41. Cf. KANT, I., *Crítica da razão pura*, trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1985, pp. 514-518.

42. Cf. HEGEL, G. W. F., *Foi et savoir*, in *Premières publications*, trad. M. Méry, Paris, Vrin, 1952, espec. pp. 194-198.

43. Sobre este desenvolvimento ver: JÜNGEL, E., *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans la débat entre théisme et athéisme*, trad. sous la direction de H. Hombourg, 3ème. éd. revue, Tome I, Paris, Cerf, 1983, pp. 97ss.

44. Cf. HEGEL, G. W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, 3ème. éd., trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970.

45. Sobre isso ver: HERRERO, X., "Filosofia da religião e crise de fé", *Síntese Nova Fase*, 35 (1985):13-39.

46. Cf. BIRAULT, H., "De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger", in *L'existence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1963, pp. 49-76, aqui p. 65. Ver também: *Id.*, "La foi et la pensée d'après Heidegger", *Recherches et Débats*, 10 (1955):108-132.

debate — repleto de equívocos — que a filosofia de Heidegger provocou no interior da teologia cristã, empreendido tanto pelos entusiastas de primeira hora, que acreditaram encontrar na filosofia de Heidegger uma fonte de renovação da teologia, como pelos que, ao final, se deram conta de que um pensamento que leva a lugar nenhum não tem nada a oferecer a um pensamento que de utópico não tem nada, mas se constitui a partir da audição de um *Logos* feito corpo na história⁴⁷.

Heidegger tem razão quando afirma, a propósito do *Zarathustra* de Nietzsche, que o perigo de ler um pensador a partir de representações acríticas é tanto maior quanto mais próximo ele é de nós, e que quanto maior a proximidade, mais longo é o caminho para o que ele pensou e menor o nosso direito de evitá-lo⁴⁸. Minha escassa intimidade com o pensamento de Heidegger reconhece a verdade da sua afirmação sobre Nietzsche. Porém, a exaustão provocada por uma freqüentação relativamente breve foi suficientemente longa para ensinar-me que, amiúde, se aprende muito do que se julga necessário recusar. Afinal, um dos maiores ensinamentos que a história da filosofia oferece aos que não a reduzem a simples doxografia é que sempre se pode escolher os próprios antepassados filosóficos.

Pretendo partir do *resultado* do caminho de pensamento de Heidegger⁴⁹. Ora, um primeiro resultado, prenúncio do definitivo, foi alcançado já em *Ser e Tempo*⁵⁰, e consistiu no fracasso da ontologia fundamental. Segundo a lúcida avaliação de Mac Dowell, “a tentativa de elaborar a questão do ser através da análise ontológica do eis-aí-ser, como compreensão do ser, teve de ser interrompida, justamente porque nenhum caminho conduzia do eis-aí-ser ao ser, a não ser que o ser fosse absorvido no próprio eis-aí-ser, coisa que Heidegger não queria nem podia admitir”⁵¹. Esse resultado é confirmado no *Kantbuch*, o qual, juntamente com as lições professadas em Marburgo durante o semestre invernal de 1927-1928, contém substancialmente a segunda parte de *Ser e Tempo*, anunciada e jamais publicada⁵². A que chega o *Kantbuch* de Heidegger? À identificação pura e simples do tempo originário e da unidade originalmente sintética da apercepção transcendental: eu sou o tempo e o tempo é o eu penso do eu sou. A radical finitude do eis-aí-ser, a grande descoberta diante da qual Kant recuou⁵³, não é mais que a finitude de uma temporalidade originariamente finita, não na sua extensão, mas na sua compreensão, vale dizer, na gênese da sua temporalização⁵⁴. Dito de outro modo, com palavras do próprio Heidegger: “Mais original que o homem é nele a finitude do *Dasein*”⁵⁵.

47. Ver a extensa bibliografia sobre a questão no final de: KEARNEY, R.; STEPHEN O'LEARY, J. (orgs.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980.

48. Cf. HEIDEGGER, M., *Qu'appelle-t-on penser?* Trad. par A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1959, pp. 112s.

49. Para uma visão de conjunto do *Denkweg* de Heidegger ver: POGGELER, O., *La pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*, trad. par M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967. Ver também: ARAÚJO DE OLIVEIRA, M., *A filosofia na crise da modernidade*, Col. Filosofia 12, São Paulo, Loyola, 1989, pp. 103-129.

50. Cf. HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, trad. de Márcia de Sá Cavalcanti, 2 vols., Petrópolis, Vozes, 1988.

51. Cf. MACDOWELL, J. A., *Gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger. Ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*, 2ª ed., Col. Filosofia 27, São Paulo, Loyola, 1993, p. 199.

52. Cf. HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Intr. et trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

53. Cf. HEIDEGGER, M., *Kant et le problème...*, op. cit., § 31.

54. Cf. BIRAULT, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 525, nota 1, e p. 596.

55. Cf. HEIDEGGER, M., *Kant et le problème...*, op. cit., § 41.

O caminho percorrido depois de *Ser e Tempo* será marcado pela inversão (*Kehre*), já anunciada em 1930, na obra *Sobre a essência da verdade*⁵⁶, mas formulada textualmente apenas em 1947, na *Carta sobre o humanismo*⁵⁷. A tarefa de destruição da metafísica, definida no § 6 de *Ser e Tempo*, exigiria também o seu superamento e a sua refundação. Porém, Heidegger constata que, mesmo superada, a metafísica não desaparece, mas volta sob uma forma que lhe permita conservar sua supremacia⁵⁸: sua realização na técnica é interpretada como o seu auto-superamento no niilismo. A tentativa de superar e refundar a metafísica à luz da história do ser é abandonada a partir da conferência *Tempo e Ser*, que sugere no título o sentido da inversão. Pensar o ser sem o ente é a tarefa que se impõe depois do abandono da metafísica a ela mesma⁵⁹. Não se trata mais de pensar a verdade da verdade do ser, mas de dar um *passo atrás* e pensar de maneira *a-metafísica*. Os conceitos — se ainda se pode falar de conceitos! — *pós-metafísicos* de evento (*Ereignis*), conciliação (*Austrag*), quadripartido (*Geviert*) e clareira (*Lichtung*) marcam as trilhas do pensar heideggeriano depois da inversão⁶⁰, o qual se encaminha para o ocaso com *serenidade* bucólica, na espera de que o Ser faça época e lugar em meio à doce amargura de viver lançado num mundo repleto de ausência.

Quanto à questão que nos ocupa, a primeira observação que se impõe é da enorme desproporção entre a parcimônia dos textos nos quais Heidegger se pronuncia diretamente sobre Deus e suas relações com o Ser, e a amplidão do debate suscitado pelas suas posições⁶¹. A segunda observação refere-se à insistência com que se põe a questão da identificação entre o Ser e Deus. Num diálogo com os estudantes da Universidade de Zurique, em 6 de novembro de 1951, Heidegger disse que esta questão lhe era apresentada aproximadamente a cada quinze dias, principalmente porque inquietava aos teólogos. Heidegger diz, claramente, que o Ser e Deus não são idênticos, e confidencia que se algum dia viesse a escrever uma teologia, a expressão “ser” nela não figuraria, pois a fé não tem necessidade do pensamento do ser, e quando tem, não é mais a fé⁶².

Essas observações permitem-nos centrar a atenção sobre *Identidade e diferença*⁶³, no qual Heidegger trata a questão *ex professo*. Aí encontramos uma confidência autobiográfica extremamente sugestiva. Diz Heidegger: “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 ateís-

56. Cf. HEIDEGGER, M., *Sobre a essência da verdade*, trad. de E. Stein, São Paulo, Duas Cidades, 1970, pp. 15-50.

57. Cf. HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, Intr., trad. e notas de E. Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

58. Cf. HEIDEGGER, M., *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 82.

59. Cf. HEIDEGGER, M., *Questions IV*, trad. J. Beaufret et alii, Paris, Gallimard, 1976. Ver espec. pp. 48, 63s.

60. Cf. JANICAUD, D.; MATTÉI, J.-F., *La métaphysique à la limite*, Paris, PUF, 1983, espec. pp. 11-23; 73-162. Ver também: GREISCH, J., “*Identité et différence. Le chemin de l'Ereignis dans la pensée de M. Heidegger*”, *Rev. des Sciences Phil. et Theol.*, 57 (1973):71-111.

61. Cf. BIRAULT, H., “*De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger*”, *op. cit.*, p. 51s.

62. Cf. Heidegger et la question de Dieu, *op. cit.*, pp. 333s.

63. Cf. HEIDEGGER, M., *Identidade e diferença*, trad. de E. Stein, revisão de J. G. Nogueira Moutinho, São Paulo, Duas Cidades, 1971, pp. 43-101.

64. Id., *ibid.*, p. 83.

65. Cf. Heidegger, M., *Que é metafísica*, trad. de E. Stein, São Paulo, Duas Cidades, 1969.

66. Cf. *Identidade e diferença*, op. cit., p. 84.

67. Id., *ibid.*, p. 99.

68. Id., *ibid.*

69. Ver, por exemplo, "Pourquoi des poètes?", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 220-261. Sobre os deuses ver também: GUILÉAD, R., *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Préface de P. Ricoeur, Lovaina-Paris, Nauwelaerts-Béatrice Nauwelaerts, 1965, pp. 125ss.

70. Cf. BIRAULT, H., "De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger", op. cit., pp. 53-60.

71. Cf. HEIDEGGER, M., *Questions III*, trad. par A. Préu et alii, Paris, Gallimard, 1966, p. 21.

72. R. Guilead, embora aceitando as grandes linhas da interpretação de H. Biraault, tem uma posição mais ma-

mo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica⁶⁴. A tese heideggeriana da essência onto-teo-lógica da metafísica nos é conhecida também por outros escritos⁶⁵. Aqui ela é a chave da resposta à pergunta: "Como entra o Deus na filosofia?", que recai nesta outra questão: "De onde se origina a essencial constituição onto-teológica da metafísica?"⁶⁶

O caminho da questão passa pelo todo da história da filosofia. A resposta, porém, é clara: "O Deus entra na filosofia pela decisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária. Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música ou dançar"⁶⁷. Para Heidegger, o pensamento que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, isto é, o pensamento ateu, "está talvez mais próximo do Deus divino"⁶⁸.

A idéia do *Deus divino* surge, para Heidegger, na esteira da sua longa meditação sobre Hölderlin⁶⁹, em contraposição à idéia de *desdivinização* (*Entgötterung*) como fenômeno histórico-mundial, pelo qual o cristianismo deve ser responsabilizado, justamente enquanto cristianizou a imagem do mundo e, ao mesmo tempo, se travestiu de visão do mundo. Para Heidegger, contudo, a desdivinização que se consuma na modernidade não só não exclui a religiosidade, mas, ao contrário, apresenta-se como a condição de possibilidade de uma autêntica relação com os deuses, que, contudo, permanece incerta⁷⁰, pois "nós chegamos muito tarde para os deuses e muito cedo para o Ser"⁷¹. Diante das consequências mais chocantes da modernidade não há ponto de fuga e não há mais caminho de volta. O esquecimento de Deus (*Gottlosigkeit*) é a única maneira de escapar ao Deus da metafísica, não pela busca de *outra profundidade*, mas pela *serena* renúncia ao fundamento e à vontade de fundamento⁷².

Diante da acusação de indiferentismo, lançada à sua filosofia pelo fato de não se decidir nem contra nem a favor da existência de Deus, Heidegger se defende na *Carta sobre o humanismo*: "Somente a partir da Verdade do Ser pode-se pensar a Essência do sagrado. Somente a partir da Essência do sagrado pode-se pen-

sar a Essência da divindade. Somente na luz da Essência da divindade pode-se pensar e dizer o que a palavra 'Deus' pretende significar"⁷³. Para que uma eventual manifestação do Deus divino possa ocorrer é preciso levantar a hipoteca do Ser como fundamento, vale dizer, renunciar à *Grundfrage* em favor da *Vorfrage*, abandonar a questão do fundamento para pôr a questão que remonta ao aquém do fundamento⁷⁴.

O paradoxo da dialética de *Entgötterug* e *Gottlosigkeit* é o resultado definitivo do destino de Deus no pensamento de Heidegger. Com efeito, a partir do momento em que Deus aparece na metafísica, e ele aparece com a metafísica, o processo de desdivinização já está em curso. O anulamento do Divino é rigorosamente contemporâneo da primeira aparição de Deus na metafísica, pois ele não é senão o anulamento do Ser no ente, vale dizer, o fruto do niilismo originariamente constitutivo da metafísica como tal. O esquecimento de Deus se revela como a única maneira de fugir à desdivinização, sob a condição de entender esta fuga como compromisso do pensamento com o *Abgrund*, isto é, o abismo sem fundamento. Tal compromisso implica a reserva diante das identificações apressadas entre o Ser e as representações não-metafísicas do Divino. Os Deuses não constituem mais que uma das faces do quadripartido e o Divino dorme ainda, reprimido e mascarado, no Deus da metafísica. A enigmática palavra do obscuro Heráclito sugere, com lucidez noturna, o resultado do jogo entre *Entgötterug* e *Gottlosigkeit*: "O uno, o único Sábio, não quer e também quer ser chamado Zeus"⁷⁵.

6. O porvir do discurso filosófico

A palavra de Heráclito abre caminho para o embate final anunciado no início desta exposição. Heidegger é um pensador que vem "depois dos deuses", um pensador "sem Deus" e, contudo, pretende ser "parente dos místicos"⁷⁶. Com nostalgia vã, porém tenaz, ele pretende alcançar o aquém do fundamento e permanecer no abismo. Ele recusa o discurso coerente e quer se manter no meio da linguagem. Como Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Heidegger pretende ser um pensador originário, situar-se na juntura das palavras e das coisas, ver a claridade da noite, ouvir o silêncio sonoro, colher na poesia a florescência da "palavra essencial no tempo", como diz Antonio Machado⁷⁷. Heidegger é, portanto, irrefutável, pois as evidências poéticas

tizada a respeito da possibilidade de uma nova revelação do divino segundo Heidegger. Cf. *op. cit.*, pp. 127; 168; 170s.

73. Cf. *Carta sobre o humanismo*, *op. cit.*, p. 81.

74. Ver a Introdução de 1949 a *Que é metafísica*, publicada com o título: "Retorno ao fundamento da metafísica", *op. cit.*, pp. 59-82.

75. Εν το Σοφον μουνον λεγεσθαι ουκ εδελει και εδελει Ζηνος ονομα. Cf. Diels-Kranz, 22 B 32. Este último desenvolvimento se inspira em: BIRAULT, H., "De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger", *op. cit.*, pp. 75s. Uma interessante e entusiasmada leitura da posição de Heidegger na história da filosofia é feita por: GREISCH, J., *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987. Inspirado na obra de RAMNOUX, C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Belles Lettres, 1968, J. Greisch sustenta que a revolução de Heidegger o coloca na mesma situação que foi a de Heráclito, o "primeiro falante", "entre as coisas e as palavras".

76. Cf. RICOEUR, P., "Préface", in GUILLEAD, R., *op. cit.*, p. 8.

77. Cf. MACHADO, A., *Poesias*, 14a. ed., Buenos Aires, Ed. Losada, 1977, p. 12.

78. Cf. QUILLIEN, J., "Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur", *Cahiers Philosophiques*, 10 (1982):7-62.

não são da ordem da refutação⁷⁸. Mas o caminho do seu pensar é incontornável para quem quer pensar filosoficamente, uma vez que, tendo pretendido pensar contra o pensamento, Heidegger pensou e, como Heráclito, falou. O que ele recusa, portanto, não é o discurso, mas a sua coerência. Porém, o problema diante do qual ele se encontra é o da impossibilidade do discurso. Com palavras de Éric Weil, o problema pode ser formulado assim: "Não pode haver discurso se não há Ser, porque o discurso não pode fundar sua coerência senão sobre o Ser; e se há Ser, não pode haver discurso, porque o Ser não é nunca, na sua totalidade, revelado ao homem" (LP:374).

Segundo Heidegger, a finitude do *Dasein* no homem, mais original que o homem, certamente permite uma transcendência, mas esta se faz no tempo e aí se mantém. Porém, o homem não se mantém no tempo como um conteúdo num continente. O homem é tempo e o seu *projeto* não é senão o próprio tempo que se projeta, sem fim, no fracasso, dado que, sendo todas as possibilidades, ele é a realização da impossibilidade das possibilidades (Cf. LP:378). O homem é, portanto, *ser-para-a-morte*, não só a última, que ele não chorará, mas a que ele engole um pouco por dia pelo fato de ser o que não foi, de já ter sido o que (não) será. Para lembrar mais uma vez a Antonio Machado, pode-se dizer que para o homem de Heidegger, "hoy es siempre todavía"⁷⁹.

A pretensão de voltar ao arcaico, ao anárquico, à primitiva unidade na qual pensamento e ser são o mesmo; a pretensão de pensar contra o pensamento ou, o que é o mesmo, de "estabelecer a incoerência de modo coerente" (LP:381), está fadada ao fracasso porque se a verdade do ser se desvela na origem, é ainda na sua verdade falsa que ela se desvela: na sua verdade, porque se desvela, mas verdade falsa porque só se desvela fazendo clareira entre o céu e a terra, os deuses e os mortais. Nem sequer a tentativa de fazer o discurso voltar à pura linguagem salva o caminho de Heidegger do fracasso inscrito no seu início. A dignidade irrecusável da poesia está em ser *alma parens* do discurso, mas se é verdade que o homem habita o mundo como poeta, é igualmente verdade que ele o compreende como filósofo, depois de ter sido poeta e antes de voltar a sê-lo. Como diz Éric Weil, "Sem poesia, a filosofia seria vazia, sem filosofia, a poesia seria cega" (LP:390). É certo que a linguagem é mais vasta e mais antiga que o discurso. Mas porque é pura espontaneidade, ela é a fonte de constituição do sentido. O fato fundamental da linguagem não seria nada, vale dizer, não seria *fato* sem a determinação formal do sentido. Por isso a poesia, no ato mesmo em que cria a linguagem, cria um sentido concreto: ela reve-

79. Cf. MACHADO, A., *op. cit.*, p. 214.

la, melhor dizendo, ela é revelação do que é mais familiar e, também, mais incompreensível. O que a poesia revela e compreende, sem precisar pedir ao discurso o que ela encontra no sentimento, é o mesmo que o discurso capta e nomeia como o fenômeno da presença (Cf. LP:420ss.). Assim, o *ponto de encontro* entre poesia e discurso permite *retomar*, sob a categoria que explicita a experiência da *presença*, o que o discurso filosófico conquistou na categoria Deus.

A categoria da presença é o Sentido, e o Sentido é a categoria constitutiva da filosofia, a fonte na qual o discurso se constitui, livremente, como compreensão sensata do homem. A experiência da presença é a experiência do aparecimento concreto do sentido na linguagem do sentimento e no discurso da razão. Ora, no livre devir do discurso filosófico, a primeira aparição da idéia germinal do sentido, como vimos, se dá na categoria Deus, a partir da estrutura reflexiva da atitude da fé. A compreensão do homem em Deus, como imagem e reflexo, se apresentou como figura do sentido enquanto figura da relação da liberdade à razão. No momento em que a *Lógica da filosofia* explicita a categoria constitutiva da filosofia como categoria da presença, torna-se possível *retomar* a categoria Deus sob a categoria do Sentido, não mais, e não apenas, como idéia germinal e figura, mas como sentido radical da liberdade razoável, da razão livre⁸⁰.

Compreender-se em Deus, para o homem finito e livre, significa agora compreender-se na presença de um Sentido que é seu, porque é sentido, mas que não é Sentido porque é seu sentido. A presença do Sentido, agora, não é mais puramente pensada pelo filósofo, nem puramente sentida pelo homem da fé ou pelo poeta. O pensamento da presença revela, nele mesmo, a presença no pensamento, assim como a presença no sentimento se revela no sentimento da presença. Isso porque o finito, o que teria podido não existir, existe e é sensato, uma vez que nem o sentimento, nem o pensamento seriam o que são, na sua facticidade, sem a presença de um Sentido que constitua o *fato* do pensamento e o *fato* do sentimento como fatos *humanos*⁸¹. Isso significa que o contentamento na liberdade, a realização do ser razoável na satisfação do ser sensível, numa palavra, a busca ética da felicidade, que está na origem do discurso e da linguagem, é possível porque o homem não é uma besta paradoxal, um animal absurdo que tem necessidade de lógica, um ser que instaura um mundo a partir do nada e, concluída a sua obra, desvela o seu segredo: tudo é nada!⁸² Na sua existência concreta, o homem é sentido, e o que o lógico da filosofia captou na categoria Deus como separação entre essência e existência, agora é compreendido como

80. Sobre Deus como sentido radical da liberdade, ver: HERRERO, X., "O problema de Deus", *Síntese Nova Fase*, 11 (1977):29-43.

81. Ver melhor este ponto em: PERINE, M., "Transcendência e mundo. Aproximação filosófica e visão cristã", *Síntese Nova Fase*, 59 (1992):461-491, espec. 481ss.

82. Aludo aqui a um verso de Antonio Machado (cf. *op. cit.*, p. 162): El hombre es por natura la bestia paradójica, un animal absurdo que necesita lógica.

Creó de nada un mundo, y su obra terminada,
"Ya estoy en el secreto —
se dijo —, todo es nada".

relação de fundação, vale dizer, como fundação da relação entre o Sentido presente e o sentido concreto existente no sentimento e no pensamento.

Se isto é assim, e só a livre escolha da incoerência poderia negá-lo, então a filosofia não pode renunciar à coerência do discurso, porque não pode renunciar ao Sentido. Portanto, o porvir da filosofia que não renunciou à coerência só pode ser aquele mesmo que sempre foi o do discurso filosófico, ou seja, o porvir do esforço sensato de compreender as possibilidades futuras que o passado põe à disposição do presente. Dito em linguagem mais tradicional, o porvir do discurso filosófico é a Sabedoria, que consiste em viver na presença do Sentido, um sentido que é sempre por vir e, por isso mesmo, sempre presente na sua futurição.

Há um texto de Kant, nos *Sonhos de um Visionário*, que vale a pena ler no momento de concluir: "A balança do entendimento não é totalmente imparcial, e um dos seus braços, que leva a inscrição *Esperança do futuro*, possui uma vantagem mecânica que faz com que mesmo as razões leves, depositadas no seu prato, superem as especulações de maior peso depositadas no outro lado. Esta é a única inexatidão que eu não posso suprimir e, de fato, não pretendo suprimir nunca"⁸³. O discurso filosófico no Ocidente tem um porvir como compreensão sensata do homem, porque a busca apaixonada e razoável da sabedoria, enquanto vida na presença do Sentido, não é só nostalgia do princípio, mas também, e irremediavelmente, saudade do futuro.

83. Cf. KANT, I., *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, trad. par B. Lortholary, in *Oeuvres Philosophiques I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1980, p. 565.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 — Belo Horizonte — MG