

O CAMINHO PARA DEUS NA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT E MARTIN HEIDEGGER¹

Reginaldo José dos Santos Júnior²

RESUMO

Esta monografia tem por objetivo apresentar Immanuel Kant e Martin Heidegger como dois filósofos fundamentais na problematização sobre Deus. Para dar conta disso, o texto foi estruturado em duas partes. Na primeira, aborda-se a filosofia de Kant a partir da sua epistemologia e na segunda parte expõe-se a filosofia de Heidegger centrando-se na sua ontologia fundamental.

Metodologicamente optou-se por fazer um paralelo de temas entre ambos os filósofos para ressaltar suas semelhanças e diferenças. Assim espera-se demonstrar a contribuição específica de cada um a problematização. O texto foi desenvolvido a partir da hipótese de que tanto Kant quanto Heidegger, através de suas filosofias, inviabilizaram o conhecimento racional sobre Deus, mas, por outro lado, buscaram uma outra forma através da qual Deus pudesse ser aceito ou pensado. E, apesar dessa aparente concordância, a razão pela qual ambos os filósofos fecharam o caminho para Deus e depois o abriram é diferente.

PALAVRAS-CHAVES: Deus, Kant, epistemologia, Heidegger, ontologia fundamental.

INTRODUÇÃO

Deus como tema não é uma preocupação apenas de religiosos, como poderiam supor alguns. Na verdade, a problematização de Deus é feita desde a época clássica da filosofia grega. Aristóteles, por exemplo, deteve-se nessa questão e via razão filosófica, não somente afirmou a possibilidade da existência de Deus, mas mesmo se aventurou a escrever sobre sua natureza:

Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus.³

Apesar disso, não se pode negar que com o advento do cristianismo e seu uso da filosofia grega, a discussão em torno de Deus ganhou forças e se fez presente em toda a época da história do ocidente. Ao longo desse período, muitos foram os argumentos filosóficos e teológicos que procuraram demonstrar a existência de Deus. A questão é que de um modo geral, as discussões partiam do pressuposto de que havia um caminho racional aberto para Deus.

Essa situação começa a mudar na idade moderna com o iluminismo europeu e sua ênfase na razão. Por essa época, o postulado da existência de Deus, que parecia certo, foi questionado. Ou melhor, a certeza de que se poderia conhecer Deus foi posta em questão.

Desse período em diante, conquanto a problemática de Deus tenha se mantido nas discussões filosóficas, novas possibilidades se abriram e redirecionaram os olhares sobre a questão da existência e do conhecimento sobre Deus. Especialmente importante para essa nova fase foram os escritos de Immanuel Kant, ainda na época do iluminismo, e mais recentemente os postulados da filosofia de Martin Heidegger. Daí o presente texto ter por objetivo expor justamente o pensamento desses dois filósofos buscando demonstrar de que modo eles problematizaram e redirecionaram a questão do conhecimento de Deus.

Se bem sucedida, a monografia demonstrará que Kant fechou o caminho direto, teórico, para Deus através da sua teoria do conhecimento. Sua filosofia inverteu a prioridade histórica da metafísica em relação à epistemologia conseguindo com isso demonstrar a impossibilidade de se conhecer teoricamente a Deus. Mas, depois desse movimento Kant vincula Deus ao que ele chama de razão prática e o evoca como necessário à fundamentação moral da sociedade. Ou seja, Kant abre o caminho indireto para Deus. Já Heidegger, fechou o caminho direto, teórico, para Deus através da sua ontologia fundamental, na qual acusa a filosofia que ele chamou de onto-teológica de ter confundido o ser com o ente. Com isso, ele demonstra que qualquer representação teórica sobre Deus não passa de ilusão e confusão ontológica. Entretanto, a exemplo de Kant, Heidegger busca um outro jeito de apresentar Deus e faz isso aproximando a idéia de Deus da idéia do nada.

Para isso, esta monografia foi estruturada em duas partes. Na primeira,

é abordada a problematização de Deus na filosofia de Kant evidenciando a influência de sua epistemologia sobre a questão de Deus. Na segunda parte, expõe-se a problematização de Deus na filosofia de Heidegger ressaltando a influência da sua ontologia fundamental no trato do problema. Ressalta-se que metodologicamente optou-se por fazer um paralelo de temas entre ambos os filósofos para ressaltar suas semelhanças e diferenças. Assim espera-se demonstrar a contribuição específica de cada um nessa problematização de Deus em que tanto um filósofo quanto o outro, a seu modo, “fecham” e “abrem” o caminho para Deus.

1 A PROBLEMATIZAÇÃO DE DEUS NA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT

1.1 A mudança do problema – da metafísica à epistemologia

A exposição da questão de Deus na filosofia kantiana será feita a partir de suas mais famosas obras: *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade do Juízo*. Nesses textos Immanuel Kant (1724-1804) articula e fundamenta o seu pensamento filosófico invertendo a prioridade da metafísica em relação à epistemologia.

O empirismo e o racionalismo são o *background* histórico a partir do qual Kant erige a sua teoria do conhecimento. É numa tentativa de resolver o problema, ou limitação, inerente a ambos os sistemas, que ele desenvolve a sua teoria do conhecimento. Kant propõe uma espécie de síntese integradora da contribuição de cada um desses sistemas ao problema do conhecimento humano.

Por influência dos empiristas o filósofo de Königsberg escreve: “que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida...” porém, guiado pelos racionalistas afirma: “Mas, embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência”.⁴

Kant desenvolve sua filosofia crítica a partir da questão: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”⁵. Para se perceber a importância da sua preocupação, torna-se necessário analisar cada parte da referida questão, bem como esclarecer outros termos kantianos a ela relacionados.

O primeiro par de conceitos a se analisar é o de juízos sintéticos e juízos analíticos. O próprio Kant fornece uma boa explicação sobre a diferença entre os dois tipos de juízo:

Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado..., esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse

conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, sintético. Portanto, os juízos são analíticos quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos.⁶

Mais especificamente, por **Juízos Sintéticos** Kant entende os juízos cujo predicado não está embutido no conceito do sujeito. Por isso, segundo ele, acrescenta algo novo ao sujeito. A negação de um juízo sintético não implica necessariamente em contradição lógica, mas pode implicar em contradição com os fatos. Isso porque os juízos sintéticos não apenas explicam ou explicitam algo do sujeito, antes, relacionam o sujeito com aquilo que lhe é externo, fazendo surgir uma unidade sintética entre os elementos heterogêneos do sujeito e do predicado. Os seguintes juízos: o triângulo é amarelo e, o dia chuvoso de ontem foi quente, são exemplos de juízos sintéticos porque tanto o ser amarelo quanto o ter sido quente foram características novas atribuídas ao triângulo e ao dia chuvoso, respectivamente. A negação desses predicados aos seus respectivos sujeitos, não acarreta contradição lógica, embora possam ser falseados através de uma verificação empírica. Através da noção de corpo Kant exemplifica da seguinte maneira o conceito de juízo sintético: “. . .quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de corpo em geral. A adição de tal predicado produz, pois, um juízo sintético.”⁷

Já **Juízos Analíticos**, na conceituação kantiana, são aqueles cujo predicado acha-se embutido, inseparável, dentro do conceito do sujeito. Por isso nada acrescenta ao sujeito. São tautologias e a negação de tal predicado acarreta contradição lógica. Os juízos analíticos são conseguidos por simples análise do sujeito. Eles apenas explicam ou explicitam o conceito do sujeito, sem nada lhe acrescentar.

Os juízos analíticos nada dizem no predicado que não esteja pensado realmente no conceito do sujeito, embora não de modo claro e com consciência uniforme... Todos os juízos analíticos baseiam-se inteiramente no princípio de contradição... assim, como o predicado de um juízo analítico afirmativo está já pensado anteriormente no conceito do sujeito, não pode ser negado por ele sem contradição, assim também o seu contrário, num juízo analítico, mas negativo, será negado necessariamente pelo sujeito e, sem dúvida, em consequência do princípio de contradição.⁸

Utilizando-se os exemplos já mencionados aplicados agora à noção de juízos analíticos, é como se fosse dito: o triângulo tem três ângulos e, um dia chuvoso é um dia úmido. Tanto os três ângulos quanto o úmido já estão implícitos no triângulo e no dia chuvoso, respectivamente. Poderse-ia dizer que faz parte do conceito de triângulo o ter três lados, bem como do dia chuvoso

o ser úmido. Os dois estão pensados indissoluvelmente nos sujeitos de tal modo que negá-los é cair em contradição. Nem mesmo é possível pensar em triângulo ou em dia chuvoso sem a noção dos três ângulos e do úmido. Quanto a isso diz Kant:

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico⁹

Outro par de conceitos que necessita ser esclarecido é conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori*.

Na filosofia kantiana, **conhecimento *a priori*** é aquele que não tem origem na experiência, é baseado apenas na estrutura interna da própria razão. Esse tipo de conhecimento é independente da experiência e das impressões dos sentidos. Georges Pascoal, depois de afirmar que em Kant “*a priori* é toda proposição universal e necessária,”¹⁰ cita o próprio Kant para lhe confirmar o pensamento: “necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra.”¹¹

Para Kant, entretanto, é preciso separar o próprio conhecimento *a priori* puro do impuro, uma vez que só o puro é realmente independente da experiência. É nesse último sentido que Kant uso o termo *a priori*.¹²

...designaremos, doravante, por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência.¹³

Já **conhecimento *a posteriori*** é aquele que está baseado nos dados da experiência psicológica de cada pessoa, possível apenas mediante e após a experiência com o objeto. Facilita entender o *a priori* simplesmente lembrando que ele é o oposto do *a posteriori*. Ex.: A mesa da sala é grande. O atributo grande só pode ser atribuído à mesa após a experiência com ela.

Tendo em vista que para se ter valor científico o juízo precisa ser universal, necessário e corresponder aos fatos que enuncia, nem os juízos analíticos, nem os sintéticos *a posteriori*, podem ser aceitos como científicos.

E por que não? Porque os juízos analíticos, que são sempre *a priori*, satisfazem a condição de universalidade e necessidade, mas não podem ser utilizados como científicos porque não revelam nada novo. Mas qual o problema com os juízos sintéticos *a posteriori* já que eles revelam algo novo? O problema é que eles não são universais e nem necessários visto

dependerem da experiência particular. Assim, resta apenas postular como científicos os **juízos sintéticos a priori**, que **são universais, necessários e fornecem conhecimento novo**. São universais e necessários porque são juízos independentes da experiência, são *a priori* porque independem da experiência, são esquemas mentais dados na estrutura da razão, são a única forma de se referir aos objetos, com isso escapam da particularidade e da contingência. Fornecem conhecimento novo porque são sintéticos e, neste caso, acrescentam algo ao sujeito. É a partir da constatação de que são científicos somente os juízos sintéticos *a priori* que se vai colocar o problema de Deus na filosofia de Immanuel Kant.

Outros dois conceitos são fenômeno e númeno. Kant entende **fenômeno** como a coisa para nós, aquilo que os sentidos podem perceber. É o objeto do conhecimento científico, é experienciável. O fenômeno é o único possível de ajuizamento, isto é, só o fenômeno é racional.

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode a priori conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos. As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos...¹⁴

Kant está convicto de que somente o fenômeno pode ser conhecido. Que o limite da razão se encontra aí. Para além do fenômeno, a razão nada pode conhecer.

Quanto ao **númeno**, segundo a filosofia kantiana, ele é a coisa em si. O númeno está além da experiência sensível. É o que está além do fenômeno e, conquanto possa ser pensado, não pode ser conhecido.

... No entanto, quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos (phaenomena), distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapormos a estes seres dos sentidos, quer os mesmo objetos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (noumena).¹⁵ [Mais adiante]: ...O nosso entendimento recebe, deste modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar númenos as coisas em si (não consideradas como fenômenos).¹⁶

Conforme Pascal “os numenos são as coisas em si, tais como são independentemente do conhecimento que temos delas.”¹⁷ A isso, Morujão

acrescenta: “A coisa em si [o númeno]... não pode ser conhecida; o entendimento pode unicamente pensá-la... O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível.”¹⁸

Esta argumentação kantiana é, na verdade, o estabelecimento da primazia da epistemologia sobre a metafísica. Com isso o caminho clássico da filosofia é invertido. Ou seja, não se começa pelo ser e vai para a natureza, mas o contrário.

1.2 Fechamento do caminho direto para Deus – a razão teórica

Seguindo a fundamentação anterior, a questão sobre Deus, na filosofia kantiana, se encaminha a partir das seguintes questões: Deus é fenômeno ou númeno? A existência de Deus é objeto da ciência ou da metafísica? A proposição Deus existe, corresponde a um juízo analítico ou a um sintético?

Considerando que Deus está além da experiência sensível, ele não é um fenômeno, é um númeno. Com essa constatação já fica respondida a segunda questão: Deus é objeto da metafísica, não da ciência. Pois como já foi visto anteriormente, o âmbito da ciência é o fenômeno. O númeno, pertence às questões metafísicas. Como a metafísica racional não é possível, postular Deus através dela também não o é. O caminho direto para Deus está fechado!

Se existisse realmente uma metafísica que pudesse afirmar-se como ciência, poder-se-ia dizer: aqui está a metafísica, deveis apenas aprendê-la e ela convencervos-á irresistível e invariavelmente da sua verdade.¹⁹

Quanto à última questão, a proposição Deus existe corresponde a um juízo analítico. E por que é analítico? Porque o predicado da existência já estaria contido no sujeito Deus, porque não se poderia negá-lo sem cair em contradição e isso só acontece em juízos analíticos:

Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa... Se, pelo contrário, reconhecerdes, como é justo que todo o ser razoável reconheça, que toda a proposição de existência é sintética, como podereis então sustentar que não se pode suprimir sem contradição o predicado da existência, se esta prerrogativa pertence especificamente à proposição analítica, cujo caráter assenta precisamente sobre ela?²⁰

Posto que só a ciência oferece conhecimento seguro, para Kant, a existência de Deus não pode ser provada racionalmente. A razão teórica não pode conhecer Deus. Retomando esse aspecto na filosofia de Kant, assim se expressa Zilles:

Somos incapazes de juízos científicos sobre Deus porque ele não ocorre

no espaço e no tempo. Juízos científicos devem dizer uma verdade que é, ao mesmo tempo, necessária (a priori) e nova (sintética), ou seja, “juízos sintéticos a priori que embora não fundados na experiência sensível (a priori), contudo ampliam nosso conhecimento (sinteticamente) e não apenas explicam (analiticamente).”²¹

Além disso, por outra via é também possível ser criticada a proposição Deus existe. Para isso basta lembrar que caso a existência fosse um predicado, o que se disse sobre os juízos analíticos estaria totalmente justificado, entretanto, o termo existe da proposição Deus existe, não é um predicado. E por que não? Porque a existência é cópula, como informa a lógica, não um atributo. O verbo ser é o meio de ligar o predicado ao sujeito! Nesse sentido a crítica de Kant vai mais além. O seu postulado demonstra que já na própria concepção da prova da existência de Deus o juízo nasce equivocado.

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa... No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo... Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados e disser Deus é, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o objeto que corresponde ao meu conceito.²²

Com essa discussão já se está dentro da problemática tradicional da **“prova ontológica” da existência de Deus**²³. Na perspectiva kantiana, o argumento ontológico é o fundamento do postulado que defende o caminho direto para Deus, é a sustentação da teologia racional. Ou melhor, conforme Kant, ao argumento ontológico se reduzem todos os outros argumentos. Por isso, é necessário primeiramente submetê-lo à crítica.

A variante básica do argumento ontológico foi apresentada por Anselmo (1033-1109) e pode ser formulada assim: Deus é um ser absolutamente perfeito além do qual não se pode conceber um ser maior. Em Descartes o argumento tem a seguinte forma:

...verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, ou da idéia de uma montanha, a idéia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não tenha vale.²⁴

O fundamento básico é que Deus é um ser necessário, ora um ser necessário tem que ser necessariamente existente para ser pensado. Desse

modo, a prova ontológica estabelece que um ser necessário, por definição, é um ser cuja não existência é impossível.

Porém, para Kant, o argumento ontológico é vão porque tenta deduzir a existência de uma realidade baseando-se simplesmente em conceitos. Na filosofia kantiana o conhecimento sobre a realidade depende da experiência. Não se pode passar da essência à existência a não ser pela experiência, que implica o fenômeno – e isso evidentemente está fora de possibilidade no que se refere a Deus. A existência não pode ser provada, mas experimentada.

Pode, pois, o nosso conceito de um objeto conter o que se queira e quanto se queira, que teremos sempre que sair fora dele para conferir existência ao objeto. Nos objetos dos sentidos isto sucede

mediante o encadeamento com qualquer das minhas percepções, segundo leis empíricas; mas, nos objetos do pensamento puro, não há absolutamente nenhum meio de conhecer a sua existência, porque teria de ser totalmente conhecida a priori...” por isso o conceito de um ser supremo “...porque é simplesmente uma idéia, é totalmente incapaz, por si só, de alargar o nosso conhecimento, relativamente ao que existe.”²⁵

Além disso, é possível estabelecer a necessidade incondicionada de um juízo sem que isso implique na obrigatoriedade incondicional da existência da coisa a qual se refere esse juízo. A questão é que não é preciso existir algo para que o juízo seja consistente. Não há nenhuma necessidade de se conceber uma realidade por causa da sua definição rigorosa. É isso que se passa, conforme Kant, sobre o juízo Deus é um ser necessário. Essa proposição não põe existência em Deus, mas assegura que caso ele exista, terá obrigatoriamente que ser tal qual é definido. Se Deus for concebido terá, obrigatoriamente, os seus predicados. Mas se Deus não for concebido, os seus predicados não são obrigatórios.

Como se percebe, a prova ontológica tenta ser sustentada a partir do argumento de que um ser perfeito implica em um ser existente, caso contrário seria uma contradição, visto que ao faltar a existência o ser perfeito seria imperfeito. Com isso, tenta-se provar racionalmente a necessidade da existência de Deus e fundamentar o caminho direto a ele.

Kant, todavia, desmascara a falácia desse raciocínio lembrando que a contradição acontece somente se o predicado for suprimido e o sujeito deixado, já que essa é a característica dos juízos analíticos. E esse é o caso de um deles, pois o predicado sobre Deus está pensado inseparavelmente do sujeito Deus. Entretanto, se o sujeito for suprimido juntamente com o predicado, não haverá contradição nenhuma.

Se num juízo idêntico suprimo o predicado e mantenho o sujeito, resulta uma contradição... Mas se suprimir o sujeito, juntamente com o predicado,

não surge nenhuma contradição; porque não há mais nada com que possa haver contradição. Pôr um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório; mas anular o triângulo, juntamente com os seus três ângulos, não é contraditório. O mesmo se passa com o conceito de um ser absolutamente necessário.²⁶

A possibilidade, também enxergada por Kant, sobre a possível contradição na não admissão da necessidade da existência de Deus seria se fosse postulado um sujeito necessário sem nenhum predicado. Um sujeito que não pode ser suprimido. Mas isso seria novamente insustentável, pois como se poderia admitir a formação de um conceito sobre qualquer coisa que mesmo desprovida de predicado suscita contradição?

Morujão explicita bem a refutação kantiana do argumento ontológico como prova da existência de Deus:

Do ser necessário não se pode deduzir a sua existência necessária, e isto porque o ser necessário é uma idéia, um pólo de atração de todo o nosso conhecimento no sentido de uma unidade total. E não há razão suficiente, pensa Kant, para interpretar uma regra do pensamento como uma realidade existente em si.²⁷

Com isso Kant está rejeitando o argumento ontológico em prol da existência de Deus, o qual está baseado na idéia do ser realíssimo, e que alega a existência de Deus como estando contida nessa definição.

Todos os exemplos propostos são, sem exceção, extraídos unicamente de juízos, mas não de coisas e da sua existência. Porém a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas... A proposição acabada de citar não dizia que três ângulos são absolutamente necessários, mas que, posta a condição de existir um triângulo (de ser dado), também (nele) há necessariamente três ângulos.²⁸

Conforme Kant, os argumentos cosmológicos e teleológicos (físico-teológicos) são redutíveis ao ontológico e esse é inválido, como se demonstrou acima. Kant escreve: "... a prova físico-teológica tem por fundamento a cosmológica e esta, por sua vez, a prova ontológica da existência de um único ser originário como Ser Supremo"²⁹

Mas como se percebe essa redução? Simplesmente mostrando que na passagem do ser contingente (cosmos) para o necessário (Deus), não há conexão, a não ser que se pressuponha o ser necessário, mas isso é a falácia do argumento ontológico. Quanto ao teleológico, que segundo Kant, merece mais respeito, evidencia-se sua fraqueza quando se demonstra que esse argumento é apenas outra forma do argumento cosmológico, onde o

passar da ordem do mundo para o seu ordenador carece de valor objetivo.

Conquanto Kant critique as idéias metafísicas sobre Deus de modo diferente na CFJ³⁰, Kant continua rejeitando a teologia racional. Os juízos sobre Deus continuam desprovidos de cientificidade. São apenas idéias transcendentais. Deus continua teoricamente incognoscível. Com isso, fica consolidado que Deus é inacessível à razão teórica.

Apesar disso, o filósofo de Königsberg, reconhece a naturalidade das idéias transcendentais. Com sua Crítica da Razão Pura acredita ter mostrado não somente que as especulações metafísicas não são científicas, mas que faz parte do ser-aí, para usar uma categoria heideggeriana, a tendência a elas. Kant pensa ter demonstrado não somente que

... todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento...³¹

Essa constatação de Kant lhe fornece base para estender sua empreitada filosófica em direção à realidade transcendental. Conforme Zilles, Kant pergunta se existem outros caminhos, que não o científico, que conduzem aos objetos metafísicos e chega a resposta que sim. O próprio Zilles cita a consciência moral, a qual é um fato tão indiscutível quanto o próprio conhecimento e contém certo número de princípios que orientam a vida humana. São esses princípios que constituem a consciência moral que fornecem base para apreensão dos objetos metafísicos.³²

Para Immanuel Kant, Deus, liberdade e imortalidade são idéias regulativas que não são objetos como tais, mas que dão propósito e significado a nossos pensamentos e a nossas vidas. Deste modo, têm seu lugar no âmbito da ética.

1.3 Abertura do caminho indireto para Deus – a razão prática

Se por um lado Kant fecha categoricamente as portas para as provas racionais da existência de Deus; por outro lado, ele procura abri-las para o postulado da existência de Deus como necessidade moral. E, ainda que não se possa tomar o termo abertura num sentido forte, conceitual, porque seria uma questão teórica metafísica rejeitada pelo próprio Kant, pode-se pensar nessa abertura como uma possibilidade para se conceber Deus, um modo de abrir o caminho indireto para Deus. A propósito, é Kant mesmo quem afirma que: a “teleologia moral preenche as carências da teleologia física e funda em primeiro lugar uma teologia.”³³ Isso em virtude de que ele acredita que as idéias transcendentais, conquanto não sejam racionais, são tão naturais

para a razão quanto as categorias são para o entendimento.

Conforme Reale, é possível ver que embora Kant não considere “possível o conhecimento racional do noumenon, [reconhece] sua postulação no plano da ação e dos deveres, no âmbito da vida prática.”³⁴ Se é verdade que na Crítica da Razão Pura Kant havia demonstrado a impossibilidade da metafísica pela razão, também é verdade que ele não havia desistido da causa da metafísica. Agora, na Crítica da Razão Prática, o filósofo de Königsberg busca outros caminhos para as afirmações metafísicas.

De fato, para Kant, é possível afirmar a supremacia da razão pura prática em sua conexão com a razão especulativa.³⁵ Isto porque, embora a liberdade, a alma e Deus não possam ser objeto do conhecimento, são possíveis como postulados da fé. Com isso, a razão prática consegue ir mais longe que a razão teórica. A razão prática abre caminho à metafísica. Por isso, de certo modo, a razão prática subordina a razão teórica, uma vez que esta tem por função somente o conhecimento do mundo fenomênico. Só pela razão prática é possível ser falado em liberdade, imortalidade e Deus. Comentando sobre os postulados da razão pura prática em geral, Kant assevera:

... Estes postulados não são dogmas teóricos, mas pressuposições em sentido necessariamente prático; portanto, se não distendem em verdade o conhecimento especulativo, dão, contudo, realidade objetiva às idéias da razão especulativa em geral... autorizando-a a formular conceitos que sem isso não poderia intentar nem sequer a afirmativa de sua possibilidade.³⁶

Está aberto o caminho indireto para Deus!

Neste momento torna-se necessário discorrer sobre a **virtude** e a **felicidade**, que estão vinculadas à idéia de **sumo bem**. Sumo Bem definido como o acordo entre a virtude e a felicidade. Isso porque para haver o bem supremo, segundo a CRPa, é necessário haver coincidência entre uma e outra. Essa coincidência, entretanto, não implica em identidade. Para Kant esses são conceitos heterogêneos. As máximas da virtude e da felicidade dependem de princípios totalmente diferentes. Sobre essa relação, Kant escreve:

Pois bem: enquanto a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do sumo bem em uma pessoa e enquanto, além disso, estando a felicidade repartida exatamente, em proporção idêntica, à moralidade (como valor da pessoa e da dignidade de ser feliz), constituem ambas o sumo bem de um mundo possível, isto significa o mais completo e acabado bem; neste, todavia, a virtude é sempre, como condição, o bem mais elevado, por que não tem sobre si nenhuma outra condição, enquanto a felicidade apresenta alguma coisa que é agradável para aquele que possui, mas sem ser por si mesma absolutamente boa sob todos os aspectos, dado que supõe, constantemente, de acordo com a lei, a conduta moral como condição.³⁷

É preciso lembrar, contudo, que “não é a virtude, tal como a deparamos no mundo dos fenômenos, que engendra a felicidade, mas uma causa numenal relacionada com a virtude. Noutros termos, é Deus quem ‘proporciona’ a felicidade com a virtude.”³⁸ Ou seja, a idéia de sumo bem é possível mediante o postulado da idéia de Deus. É a partir disso que se abre o caminho para Deus pela razão prática.

Desse modo, na teologia kantiana, a existência de Deus é uma necessidade moral para garantir o sumo bem.

Todavia, essa necessidade moral não é objetiva, ela é subjetiva. É por causa disso que se afirma o caminho como sendo indireto, isto é, não mais via razão teórica, mas via razão prática. Parece que Kant busca reabrir caminho para Deus! Inclusive, na opinião de Bertagnoli, “a ressurreição de Deus que assistimos na CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA é apenas vocabular, já que na sua obra capital anterior não negou o filósofo a divindade; apenas combateu os falsos argumentos em voga acerca da demonstração de sua existência.”³⁹

O fato é que o filósofo de Königsberg aceita como necessidade moral a existência de Deus. Para ele, Deus é a garantia da esperança e a justificativa da ação moral humana.

O que pode caber à criatura em relação com a esperança dessa participação seria a consciência de sua provada atitude moral de esperar, a partir de seu atual progresso, desde o pior ao moralmente melhor e a partir de sua resolução imutável, conhecida por isso, uma ulterior continuação ininterrupta desse progresso que vá tão longe quanto possa estender-se sua existência e ainda além desta vida, e de esperar assim estar plenamente adequado à vontade de Deus... não certamente aqui ou em algum momento futuro previsível, mas apenas na infinitude de sua duração (só abarcável por Deus).⁴⁰

Embora Kant insista na teologia moral, ele está preocupado que isso não leve de volta à teologia racional. Por isso, faz questão de afirmar que para a razão prática, Deus está efetivamente demonstrado como autor e legislador do mundo, sem que isso determine algo teoricamente a respeito de sua existência.⁴¹ Por isso, insiste:

Mas podemos pensá-lo segundo a natureza do efeito que dele se espera, como um ser sábio que domina o mundo segundo leis morais e, de acordo com a natureza das nossas faculdades do conhecimento, temos que pensá-lo como uma causa das coisas, diferente da natureza, para exprimir apenas a relação deste ser que transcende todas as nossas faculdades do conhecimento com o objeto da nossa razão prática, sem, todavia, desse modo, acrescentar-lhe teoricamente a única causalidade deste gênero por nós conhecida nomeadamente uma inteligência e uma vontade, e também sem mesmo pretender distinguir objetivamente a causalidade nele pensada, relativamente àquilo que para nós é fim terminal, enquanto existindo neste

ser, da causalidade relativa à natureza (e suas determinações de fins em geral).⁴²

2 A PROBLEMATIZAÇÃO DE DEUS NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

2.1 A mudança do problema – para além do teísmo e do ateísmo

Embora Martin Heidegger⁴³ (1889-1976) seja mais conhecido pela sua obra *Ser e Tempo*,⁴⁴ neste ensaio, foram utilizados os textos do denominado pelos seus estudiosos de o segundo, ou o último Heidegger, a saber: *Sobre o humanismo, o que é metafísica: e a Constituição Ontoteológica da metafísica*.⁴⁵ Nesse período, conforme Stein, Heidegger fala do Tempo das “teologias”.⁴⁶

A partir dessa época, o entendimento sobre a obra de Heidegger começa a ser modificado. Se a leitura de *Ser e Tempo* possibilitava uma interpretação de Heidegger como um ateu, ou como indiferente à questão de Deus, neste segundo período as suas obras possibilitam uma outra interpretação. Nesses textos, parece ser possível afirmar que Heidegger não nega a existência de Deus, nem tampouco lhe é indiferente.

Conforme Heidegger, não é possível problematizar Deus tendo em conta as clássicas argumentações metafísicas sobre ele. Isso porque, conforme ele encaminha, o problema não é exatamente se Deus existe, porém, é que essa questão está mal colocada. Ela não é realmente a mais fundamental em relação à ontologia. Para Heidegger, não é possível colocar a questão de Deus como o faz a metafísica clássica. E, esse problema atinge toda a metafísica, tanto a teísta quanto a ateuísta.

Heidegger não nega a existência de Deus, nem acredita nela; na sua metodologia fenomenológica, ele suspende a idéia de Deus. Ele não é um agnóstico, tampouco um crente. Não é um agnóstico porque ele não concebe um Deus possível e improvável de tal modo que seria impossível negar-lhe o ser, mas que também seria impossível provar-lhe isso, forçando o aparecimento do agnosticismo. Não é um crente porque não pauta a sua vida pela dinâmica do sagrado. O que Heidegger faz é tratar a questão de Deus por um outro viés. Por isso ele não se enquadra nem como ateu, nem como crente. Sua filosofia vai para além do teísmo e do ateísmo. Conforme este filósofo, o problema realmente é outro.

Isso se dá assim em Heidegger porque ele elabora uma ontologia fundamental, radical, que busca cavar por baixo da velha metafísica, expondo suas raízes e apontando seus problemas. Por isso à pergunta sobre o que é o ser? Ele só pode responder: “é ele mesmo”⁴⁷. Qualquer coisa menos que

isso transforma o ser em ente. E o “o ser é mais amplo que todo ente.”⁴⁸

Essa radicalidade ontológica leva inevitavelmente a discussão sobre Deus para um outro lugar. É por isso que mais adiante, nesta mesma obra, Heidegger pode escrever que “não é apenas apressado, mas já falso no modo de proceder, afirmar que a interpretação da essência do homem, a partir da relação desta essência com a verdade do ser, é ateísmo.”⁴⁹ Por outro lado, também não se pode falar em teísmo, conforme ele mesmo assevera: “Todavia, com esta indicação não se quer já ter decidido, de maneira alguma, pelo teísmo...”⁵⁰

É por isso que se pode argumentar que essa ontologia fundamental não pode ser nem teísta, nem ateísta. “Isso, porém, não levado por uma atitude de indiferença, mas por respeito aos limites, postos ao pensar enquanto pensar, e isto através daquilo que se lhe dá a pensar pela verdade do ser.”⁵¹

Conforme Perotti, nem mesmo um Sartre deu conta dessa sutileza heideggeriana, conforme se observa na sua seguinte argumentação:

Sartre entendeu a posição de Heidegger como ateísmo, mas Heidegger não estava afirmando nem negando a existência do divino. Suas preocupações eram mais fundamentais e mais preliminares. Tentava estabelecer os fundamentos da metafísica que pudessem ou não afirmar o divino. Posto que a tradição em geral afirmava o fundamento divino, Heidegger dava a aparência de ser ateu. Mas tanto o teísmo como o ateísmo se movimenta no âmbito da tradição metafísica ôntica que Heidegger repudiava. Queria estabelecer a dimensão ontológica capaz de servir como fundamento do ôntico. Se conseguisse realizar essa tarefa, a questão de Deus poderia ser inserida em contextos mais amplos.⁵²

Nessa perspectiva, é como se as questões sobre Deus tivessem sido mal colocadas. O problema não é saber se há Deus, ou se não há Deus, a discussão como Heidegger a encaminhou, tornou esse problema obsoleto.

A questão de Deus está, para Heidegger, num contexto mais amplo que o da teologia. Ela está relacionada à problemática da história do esquecimento do ser, à ilusão da metafísica tradicional. Por isso, conforme afirma Perotti, “nem teísmo nem ateísmo preocupam Heidegger; ele tem superado ambas as posições metafísicas.”⁵³

Conforme Safranski, a crítica de Heidegger se

...dirige para a idéia de que também Deus se tornou um objeto disponível da razão ou da imaginação. Na medida em que essas representações de Deus empalideceram nos tempos modernos, apareceram em seu lugar representações sucedâneas do bem supremo, a *prima causa* ou o sentido da história.⁵⁴

2.2 Fechamento do caminho direto para Deus – a ontologia funda-

mental

Heidegger baseia a reversão da problemática sobre Deus na sua ontologia radical, denominada por ele mesmo de ontologia fundamental, que acompanhando e completando Kant afirma que “é impossível um conceito unitário de ser, um conceito universal de ser.”⁵⁵ Ademais, uma vez que “o ser foge do alcance do conhecer,”⁵⁶ que ele está sempre além, ele não pode ser coisificado!

Esse é o grito de Heidegger contra a metafísica tradicional que viveu iludida pensando estar tematizando o ser, quando na verdade estava tematizando o ente. Na ontologia heideggeriana, fica claro que o problema estava em atribuir qualidade ôntica ao ser, sendo que o “ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente.”⁵⁷ Inclusive, para ele a “metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem mesmo a suscita como questão... Ela visa o ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente.”⁵⁸

A fenomenologia revela a natureza originária do ser-aí como possibilidade em nível ontológico e não mais lógico. O ser como possibilidade é, por essência, não-tematizável, e por isso, é um permanecer-fora-de. Nesse não-ser-tematizável, o ser foge do alcance do conhecer.⁵⁹

Heidegger critica a grande tradição filosófica desde o seu momento clássico na Grécia até seu período turbulento na virada do século XIX para o XX, defendendo que nenhuma análise de qualquer ente, nem mesmo do privilegiado *Dasein*⁶⁰ revela o sentido do ser e que essa tradição procedeu como se isso fosse possível.

De Aristóteles a Hegel e ao próprio Nietzsche, a metafísica clássica fez o que a analítica existencial mostrou ser impossível: procurou o sentido do ser indagando os entes. A metafísica identificou o ser com a objetividade, isto é, com a simples-presença dos entes. Desse modo, ele não é metafísica, senão ‘física’ absorvida pelas coisas, que esqueceu o ser e que, aliás, leva ao esquecimento desse esquecimento.⁶¹

A história dessa ilusão na perspectiva de Heidegger é resumidamente apresentada por Penzo:

... Com isso Heidegger quer ressaltar que o momento originário do que se mostra como algo que se anuncia não pode ser esclarecido através de conceitos abstratos. Em vez disso, estes encobrem a dimensão originária. O que se anuncia jamais pode ser apreendido e definido como o que é anunciado.⁶²

Conforme o próprio Heidegger:

No curso desse pensamento, vê-se unida ao ser como presença a dimensão grega de causalidade, na qual mais tarde é inscrita a concepção bíblica de criação. Donde o ser como ato puro, sumo ente, perfeição absoluta e verdade suprema, a que se dá o nome de Deus. Em seguida, com o triunfo da metafísica subjetiva, os atributos que eram dados ao Deus criador passam ao eu puro, como fonte última do conhecer. Assim, o sumo ente, definido anteriormente como Deus e depois como eu puro, cai sempre no âmbito do pensamento que representa e, portanto, sob o poder das categorias lógicas.⁶³

É aqui que Heidegger deixa para traz a velha oposição entre ateísmo e teísmo porque ela foi construída a partir de uma metafísica que ele faz ruir. O Deus sobre o qual falou a metafísica, e com ela a teologia, como seu objeto, o Deus sobre o qual se argumentou e se decidiu, não é um ser, mas tão somente um ente acima dos entes, ainda que concebido de modo mais sublime que os outros. “É o que Heidegger define como “ontoteologia”, pensamento que reduz Deus a ente e que é possível encontrar na escolástica que transformou o “*ens*” do “*actus essendi*”, como está em Tomás, em “*res*” interpretando o próprio Deus como a suprema coisa entre as “coisas”, no sentido de uma objetivação Dele.”⁶⁴

É por isso que a “justa atitude do homem em relação ao ser é a do silêncio para ouvi-lo: o *abandono* (*Gelassenheit*) ao ser é o único comportamento correto.”⁶⁵

Heidegger chega a essas conclusões após se colocar a seguinte questão: “de onde se origina a essencial constituição onto-teo-lógica da metafísica?”⁶⁶ Essa questão, por sua vez, leva à outra mais fundamental: “como entra o Deus na filosofia?”⁶⁷ Para chegar às respostas, Heidegger lança mão da noção de passo de volta em filosofia. Mas que idéia ele faz disso?

Heidegger opera com a idéia de que o passo de volta está relacionado ao apontamento do impensado, a partir do qual o que foi pensado “recebeu o seu espaço essencial”. Por isso, para ele, o passo de volta “aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.”⁶⁸

Diante disso, seu pensamento aponta para o fato de que “a diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica.”⁶⁹ Assim, o passo de volta se torna necessário porque ele permitirá o movimento para dentro do âmago da metafísica, sem contudo movimentar-se dentro da metafísica.

Para Heidegger é importante essa problematização porque a metafísica se tornou teologia na medida em que permitiu a entrada de Deus⁷⁰ para dentro da filosofia. Por isso, inclusive, é possível afirmar que a “metafísica é onto-teo-logia”.⁷¹

Poeggeler sintetiza bem a idéia de Heidegger sobre como Deus entra na filosofia:

Ela (a metafísica) pensa o ente na sua totalidade conforme seu ser, pensa este ser platonicamente como ‘idéia’, modernamente como representação de objetos e, finalmente, como a vontade de poder. Assim a metafísica é a doutrina do ser do ente, ontologia. Essa ontologia aceita como evidente, para o fundamento do ser, a presença constante. O ente pode ser fundado no ser como presença constante e, por isso, também disponível. Mas o ser mesmo precisa de fundamento, para que possa ser o ser constantemente presente. Assim, a metafísica procura aquele ente que, de modo especial, preenche a exigência da presença constante. Ela encontra esse ente no divino subsistente em si, no ‘theion’. Com isso, a metafísica não é só fundamentação do ente no ser, mas também fundamentação do ser no ente supremo, no ‘theion’, portanto, teologia. Justamente porque fundamentada, ela é uma ‘-logia’. Assim, ela é onto-teo-logia.⁷²

É fácil perceber essa vinculação onto-teológica quando se tem em conta que a metafísica representa a entidade do ente de duas maneiras baseada na totalidade do ente enquanto tal: os seus traços mais gerais e o ente supremo.

Pelo fato de representar o ente enquanto ente é a metafísica em si a unidade destas duas concepções de verdade do ente, no sentido geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia. A essência ontoteológica da filosofia propriamente dita (prótete philosophía) deve estar, sem dúvida, fundada no modo como lhe chega ao aberto o ón, a saber, enquanto ón. O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia cristã se apoderar da filosofia grega⁷³

“Deus entra na filosofia como uma exigência lógica. O pensamento exige um fundamento, e cria o fundamento para o ser que, por sua vez, sustenta os entes na sua presença.”⁷⁴ Mas Heidegger “critica a entrada de Deus como exigência lógica na Filosofia porque, ou o ser é transcendental e, portanto, é seu próprio fundamento, e assim teremos uma autêntica ontologia, ou o ser é transcendente que funda o transcendental, tirando-lhe seu conteúdo e

entificando-o, e teremos uma teologia.”⁷⁵

Essa questão, todavia, se agrava porque o “caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda impensada da essência da metafísica.”⁷⁶

Diante disso, parece ser possível afirmar que Heidegger, seguindo o caminho da ontologia, passaria obrigatoriamente por Deus, mas como sua ontologia estava sendo concebida de modo muitíssimo radical, nessa passagem ela só se poderia perceber a presença desse Deus sem, contudo, se deter para com ele dialogar. Mesmo assim, sendo capaz desse encontro, como qualquer viajante, não faria diferença se nessa estrada Deus não fosse encontrado. Por isso a empreitada poderia e deveria continuar ignorando Deus, não por indiferença, mas por não sentir necessidade dele. Ou mais precisamente, ciente de que se deter diante de Deus comprometeria o êxito da jornada.

Essa postura é compreensível na medida em que se leva em conta que o problema da metafísica clássica foi justamente fazer uma parada indevida no caminho em que buscava o ser. Ao chegar a Deus e o conceber como ser supremo como, por exemplo, fez Aristóteles, identificando-o ao primeiro motor imóvel, a metafísica se satisfaz, porque aceitou esse Deus com o ser por excelência, antes de qualquer outro. Por isso comprometeu a sua busca do ser, uma vez que do jeito que ela concebeu Deus, ele não era o ser supremo, como ela pensava, mas o ente dos entes, porém, ente.

2.3 Abertura do caminho indireto para Deus - Deus e o nada

Para Heidegger, a filosofia chegou ao fim. Filosofia, entretanto, concebida como metafísica. Mas o fim da metafísica não significa o fim do pensamento.⁷⁷ O pensar ultrapassa a metafísica, pois pensa “aquilo que é mais essencial que todos os valores e que qualquer ente.”⁷⁸ É por isso que, ironicamente, esse pensamento que “deixa” Deus para traz, seja talvez o único capaz de possibilitar-lhe o ser. Isso, entretanto, em outras bases. Uma vez que representá-lo, de qualquer forma que fosse, implicaria em sua redução a ente. É por isso que Heidegger, defendendo-se da acusação de promover o in-umano e glorificar a barbárie, por falar contra o “humanismo”, escreve:

Todo valorar, mesmo onde é um valorar positivamente, é uma subjetivação. O Valorar não deixa o ente ser, mas todo valorar deixa apenas valer o ente como objeto de seu operar. O esdrúxulo empenho em demonstrar a objetividade dos valores não sabe o que faz. Quando se proclama “Deus” como “o valor supremo”, isto significa uma degradação de Deus. O pensar através de valores é, aqui, e em qualquer outra situação, a maior blasfêmia que se pode pensar em face do ser.⁷⁹

Esse Deus não é, no entanto, o Deus da tradição judeu-cristã. Concebido desse modo, a esse Deus não se pode cultuar, adorar ou ter com ele qualquer relacionamento. É aqui que entra a idéia do nada. O nada, “enquanto o outro do ente, [que] é o véu do ser.”⁸⁰

Esse nada não é o não-ente da antiga tradição metafísica, tampouco é o oposto do ente verdadeiro da tradição cristã. Ele se desvela como o ser do ente. Desse modo, o nada heideggeriano não é negativo. Sua positividade surge porque “ser e nada se copertecem, mas não porque ambos – vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento – coincidem em sua determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (Wesen), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada.”⁸¹

O ser-nada mostra-se, assim, por definição, como o outro do ente, donde a diferença ontológica, que é distinta da diferença metafísica. Essa última pensa tematizar o ser, mas, na realidade, tematiza o ente, mesmo se como ente supremo. A razão disso consiste no fato de que a metafísica pensa o ser como substância. A ontologia existencial de Heidegger, porém, **revela o ser-nada como possibilidade.**⁸²

O problema, como Heidegger o enxerga, é que

com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazemos passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadificador e o igualamos ao que não tem substância. Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser.⁸³

A questão é que “o ser não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é o não ente.”⁸⁴

É por essa razão que Heidegger afirma que o pensamento ateu está, talvez, mais próximo do Deus divino.

Tendo isto em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como causa sui, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-logia quereria reconhecer.⁸⁵

Giorgio Penzo, a esse respeito, defende a tese que há um profundo sentido teológico no fenômeno do ser-aí compreendido através desse não-

ente, que é o autêntico ser que independentemente do *Dasein* se oculta e se revela. Concebendo a questão assim, Penzo pode assimilar o nada de Heidegger ao Sagrado. Por isso, levando em conta o ser-nada de Heidegger como ocultação, portanto, não possibilitador de segurança, Penzo escreve:

Entende-se assim, por que o ser em sua dimensão originária de subtrair-se e esconder-se implique também o fenômeno do risco, que é filosófico e teológico ao mesmo tempo. O subtrair-se comporta a impossibilidade que o intelecto tem de “explicar” a natureza do ser. Este pode ser tratado apenas pelo “compreender”, que, como dissemos, representa, junto com a situação afetiva e a linguagem, a abertura ontológica do ser-aí. O compreender tem a missão de esclarecer aquele horizonte do real que foge ao conhecer. No compreender abre-se a realidade do sagrado. Trata-se de um sagrado que é mais originário do que o da metafísica. Se esta última é a história do esquecimento do ser, será conseqüentemente a história da perda do autêntico sagrado, que, enquanto não tematizável, cai no âmbito do nada... Heidegger põe o problema do sagrado sem encerrá-lo numa resposta decisiva.⁸⁶

Penzo concebe o ser em Heidegger como tendo uma dimensão sacral e divina. Para ele, “no âmbito do ser-nada... encontra implicitamente certa legitimidade o discurso sobre as diversas figuras que assume o Deus da metafísica em suas múltiplas expressões.”⁸⁷ Inclusive, para ele, é fácil perceber porque Heidegger não opõe fé e saber, revelação e razão. Seguindo o pensamento de fundo de Heidegger, pode-se afirmar que “a teologia não é ciência como outras, dado que seu objeto é a fé que, enquanto possibilidade existencial, inaugura uma relação que supera o conhecer como explicar.”⁸⁸

Com essa tese sobre Heidegger e a teologia também concorda Loparic, que a partir da pergunta sobre qual seja a tarefa científica da teologia responde:

Não há de fabricar um sistema de proposições objetivamente verdadeiras, mas a de cultivar a fé, melhor, a fidelidade a deus. No seu conteúdo, a teologia dirige-se não ao intelecto, mas à existência fiel. Por isso, a teologia nunca é uma teoria especulativa sobre deus, mas uma ciência prática de fidelidade a deus, portanto, sempre uma ciência aplicada. A sua única fonte de legitimação é a fé não a experiência ou a razão.⁸⁹

Conforme Ernildo Stein, mais do que passar por Deus, após a análise crítica da metafísica como ontoteologia, Heidegger vai mesmo em busca de Deus. Conforme ele, “apesar de sua crítica, por vezes áspera, das teologias e cristandades, a pergunta por Deus surge em Heidegger de uma espécie de temor sagrado de quem procura escutar o advento de Deus além e mais ao fundo das culturas existentes, viciadas pela metafísica.”⁹⁰ Stein insiste em dizer que

afastado de toda a tradição teológica ocidental, culpada pela sua desdivinização... Heidegger tateia à procura de um novo caminho para Deus. Seu pensamento situa-se muito mais aquém de toda Filosofia e Teologia... Heidegger está à espera. Esta poderá eclodir em múltiplas direções na busca do sagrado. Mas, o problema de Deus se coloca de maneira pura e simples, com uma densidade não comum na tradição filosófica. A condição salvadora está na espera do sagrado como abertura para o ser. Nessa atitude, o homem perscruta os tempos para captar nos 'sinais dos tempos' a vinda de Deus, enquanto a 'noite do mundo' difunde suas trevas de modo irreparável.⁹¹

É dentro desta perspectiva, no limite do dizer e do não dizer, da busca e da espera, do ir para além do ente e se abrir para o ser, que o sagrado e o nada são assimilados.

CONCLUSÃO

Como foi possível observar, há semelhanças e diferenças entre Kant e Heidegger em relação à problematização sobre Deus. As semelhanças se encontram na tentativa de fechar o caminho racional para Deus, isto é, rejeitam a possibilidade de se conhecer teoricamente a Deus e de abrir uma outra via através da qual Deus possa aparecer. Mas, eles não somente buscam meios diferentes para chegar a esse objetivo, quanto não coincidem exatamente no que fazem. É justamente aí que aparece a especificidade de cada discurso.

Kant fecha o caminho racional para Deus e estabelece a impossibilidade da razão atingi-lo em si mesmo. Porém, abre-lhe o caminho indireto. Não um caminho teórico, mas um postulado prático que ajuda a funcionar a sociedade. Assim, embora o caminho direto esteja fechado, o caminho indireto, o prático, está aberto.

Para Julien Benda, embora Kant tenha avançado a discussão sobre a coisa-em-si-mesma, negando-lhe a possibilidade de conhecimento racional, a questão da existência da coisa-em-si-mesma permaneceu a mesma, ou seja, uma questão de preferência pessoal, tanto no sentido metafísico quanto religioso. Inclusive, ele levanta a hipótese de que Kant fez isso devido a sua herança religiosa. “...Tais reflexões nos levaria a pensar que, com Kant, a crença na coisa-em-si-mesma era muito mais resultado de sua educação religiosa do que de uma convicção fundada no raciocínio.”⁹²

Neste caso, parece que Kant não foi tão radical quanto parece. Mais do que isso parece mesmo que ele caiu na armadilha que denunciara sobre a velha metafísica.

Como Kant, Heidegger fecha o caminho teórico, direto para Deus. Ele também estabelece a impossibilidade da razão atingir Deus em si mesmo. Todavia, ao abrir o caminho indireto para Deus o faz diferentemente do seu antecessor. Inclusive o Deus não teórico que surge em Heidegger não pode

fundamentar nenhuma moralidade como em Kant. Ele pode apenas ser contemplado.

Isso porque parece que a ontologia de Heidegger é mais radical que a de Kant e não admite qualquer evocação de Deus, ainda que seja como regulador moral. Embora seja plausível afirmar a proximidade desse pensamento de Heidegger com o de algumas teologias, conforme salienta Safranski ao traçar um paralelo bem fundamentado entre a postura de Heidegger e a do teólogo Karl Barth⁹³ perante Deus. Segundo ele, ambos os pensadores estão unidos na constatação da falência do Deus da cultura, transformado em bem de consumo. Ademais, tanto um quanto o outro quer “retomar a vida” cortando “seus caminhos de fugas por metafísicas consoladoras.”⁹⁴

Além do mais, embora pareça que Heidegger, ao caminhar com sua teoria do nada substancial próximo ao pensamento teológico, tenha feito um movimento semelhante ao de Kant, a diferença aparece ao se lembrar que o próprio nada é apenas a ameaça ao ser e não um ente, ou o próprio ser trazido à razão.

Noutras palavras, tanto Kant quanto Heidegger fecham o caminho teórico para Deus, quanto abrem outra possibilidade sobre Deus, e aqui está a semelhança. Mas divergem sobre a forma de fazer isso. No caso de Kant, não é forçado afirmar que ele deixa cair sobre os escombros do Deus metafísico a responsabilidade de fundamentar o ethos social. Já Heidegger, ao contrário, não vê qualquer possibilidade de fundamentar coisa alguma nesse Deus inacessível à razão humana. No máximo, pode haver uma contemplação.

Noutras palavras, tanto um filósofo quanto o outro torna Deus uma questão subjetiva, assunto do crente, mas Heidegger é mais radical que Kant. Isso porque, segundo parece, sua ontologia também é mais radical. Ou seja, a diferença ontológica determina, conseqüentemente, a problematização diferente em ambos os filósofos. Por isso em Kant Deus ainda carrega os resquícios da antiga metafísica enquanto em Heidegger Deus escapa desse problema.

Diante disso, nota-se que Deus como problema filosófico é uma questão difícil e ainda aberta. Que as propostas de Kant e de Heidegger, conquanto não completas e definitivas, constituem-se em passagem obrigatória para quem quer trabalhar esse tema.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. Metafísica - Ensaio introdutório, texto grego com tradução e com entário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. (v. II, livro ?).
- BENDA, Julien. O Pensamento Vivo de Kant. Trad. Wilson Veloso. São Paulo: Edusp, 1976.
- DESCARTES, René. Meditações. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Victor Civita. 1973. (Col. Os pensadores; XV).
- HEIDEGGER, Martin. O Fim da Filosofia. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- _____. Que é metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- _____. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- _____. As Teses de Kant sobre o Ser. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- _____. Ser e Tempo. 10.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001 (parte I).
- _____. Ser e Tempo. 8.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001 (parte II).
- _____. Sobre o Humanismo. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- HERRERO, Francisco J. Religião e História em Kant. Trad. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991. (Col. Filosofia; 16).
- KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade do Juízo. 2.ed. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense universitária. 1995.
- _____. Crítica da Razão Prática. Trad. Afonso Bertagnoli. Rio de Janeiro: Ediouro. 1967. (Col. Clássicos de Bolso; 624).
- _____. Crítica da Razão Pura. 3.ed. trad. Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. Prolegômenos à Toda Metafísica Futura. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LOPARIC, Zeljko. Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.
- MORUJÃO. Prefácio da Tradução Portuguesa. KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. 3.ed. trad. Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1994.
- PASCAL, Georges. O Pensamento de Kant. 7.ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes. 2001.
- PENZO, Giogio; GIBELLINI, Rosino (orgs). Deus na Filosofia do Século XX. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- PEROTTI, James. Heidegger on the Divine: the thinker, the poet and god. USA: Ohio University, 1974.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: Do Romantismo até Nossos Dias. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Filosofia, v. 3).
- REALE, Miguel. Filosofia do Direito. 1 1.ed. São Paulo: Saraiva, 1986.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger, um mestre na Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração, 2000.
- STEIN, Ernildo. O Abismo entre Ser e Deus. In, OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. (orgs.) O Deus dos Físicos Contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2003. (Col. Cristianismo e libertação).
- _____. Prefácio. In, HEIDEGGER, Martin. As Teses de Kant sobre o Ser. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- ZILLES, Urbano. Filosofia da Religião. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991.

¹ Texto que serviu de base para a palestra da segunda parte no 1º Café Filosófico da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil, seção São Paulo, em 28/10/2006, nas dependências da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

² Doutor e mestre em Ciências da Religião (UMESP), Licenciado em Filosofia (UNISO) e Bacharel em Teologia (STBI). Professor da Universidade Federal Rural do Semi-árido, no Rio Grande do Norte.

³ ARISTÓTELES. Metafísica - Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. É 7, 1072 b 24-3 1 (v. II).

⁴ KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. 3.ed. Trad. Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1994. B1.

⁵ Op. cit. B19.

⁶ Op. cit. A7.

⁷ KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura, B1 1

⁸ KANT, I. Prolegômenos à Toda Metafísica Futura. Lisboa: Edições 70, 1988. A 25, 26.

⁹ Idem, Crítica da Razão Pura, B1 1

¹⁰ PASCOAL, Georges. O Pensamento de Kant. 7.ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes. 2001. p.37.

¹¹ KANT, I. Crítica da Razão Pura, B4.

¹² No sistema kantiano, o a priori não é idéia inata, conforme lembra Reale. (REALE, Miguel. Filosofia do Direito. 11.ed. São Paulo: Saraiva, 1986. p.109).

- ¹³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B3.
- ¹⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A247.
- ¹⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B306.
- ¹⁶ *Ibidem*, B312.
- ¹⁷ PASCOAL, G. *O Pensamento de Kant*, p.46.
- ¹⁸ MORUJÃO, Alexandre F. *Prefácio da Tradução Portuguesa. KANT, I. Crítica da Razão Pura*, p.XV.
- ¹⁹ KANT, I. *Prolegômenos*, A32.
- ²⁰ *Idem*, *Crítica da Razão Pura*, A597-598, B625-626.
- ²¹ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991. p.51.
- ²² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A 598-9, B626-7.
- ²³ Foi o próprio Kant quem nomeou esse tipo de argumento de ontológico, pois passa da essência para a existência, ele “achava que este [argumento] fazia uma transição ilícita do âmbito do pensamento puro para o da realidade” (GEISLER, Norman. *Enciclopédia de Apologética Cristã: Resposta aos Críticos da Fé Cristã*. Trad. Lailah de Noronha. São Paulo: Vida. 2002. p.656).
- ²⁴ DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Victor Civita. 1973. (Col. Os pensadores; XV). Meditação 5 §7.
- ²⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A601-2, B629-30.
- ²⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A594, B623.
- ²⁷ MORUJÃO, A. *Prefácio da Tradução Portuguesa. Crítica da Razão Pura*, p.XIX.
- ²⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A594, B622.
- ²⁹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A630, B658.
- ³⁰ Conforme lembra Lebrun. (LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. 2.ed. Org. Rubens Rodríguez T. Filho. Trad. Jose A. Morais e Maria Regina Coelho da Rocha. São Paulo: Iluminuras. 2001. p.79-80).
- ³¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A642, B670.
- ³² ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. p.52.
- ³³ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2.ed. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense universitária. 1995. § 86, 414.
- ³⁴ REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 11 .ed. São Paulo: Saraiva, 1986. p.123.
- ³⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. Rio de Janeiro: Ediouro. 1967. (Col. Clássicos de Bolso; 624). p. 202.
- ³⁶ *Op. cit.* 212.
- ³⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, 184.
- ³⁸ REALE, M. *Filosofia do Direito*. p.141.
- ³⁹ BERTAGNOLI, Afonso. *Prefácio à Edição Brasileira. KANT, I. Crítica da Razão Prática*. p.18.
- ⁴⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, apud HERRERO, Francisco J. *Religião e História em Kant*. Trad. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991. (Col. Filosofia; 16). p.72.
- ⁴¹ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 88, 434.
- ⁴² *Op. cit.* § 88, 437.
- ⁴³ O maior pensador do século XX, conforme Ernildo Stein (STEIN, Ernildo. *Prefácio*. In, SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração, 2000).
- ⁴⁴ Publicado originalmente na Alemanha em 1927 sob o título *Sein und Zeit*. Em português: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001 (parte I); 8.ed. (parte II).
- ⁴⁵ Conforme os editores da coleção *Os Pensadores*, da Editora Abril Cultural, este texto “reproduz a análise reelaborada em alguns pontos, que encerrou um exercício de seminário do semestre de inverso de 1956/57, sobre a Ciência da Lógica de Hegel”. Já *O Que é Metafísica*, foi originalmente publicado em 1929, mas o posfácio é de 1943 e a introdução de 1949.
- ⁴⁶ STEIN, Ernildo. *A questão de Deus na Fenomenologia*. In, OLIVEIRA, O.; ALMEIDA, C. (org.) *O Deus dos Filósofos Contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. (Col. Cristianismo e libertação). p. 157-158.
- ⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.356.
- ⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*, p.356.
- ⁴⁹ *Op. cit.* p.366.
- ⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*, p.367.
- ⁵¹ *Loc. cit.*
- ⁵² PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine: the thinker, the poet and god*. USA: Ohio University, 1974. p.19.
- ⁵³ PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine: the thinker, the poet and god*, p. 94.
- ⁵⁴ SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um Mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal*. São Paulo: Geração, 2000. p.364.
- ⁵⁵ STEIN, Ernildo. *Nota do tradutor. HEIDEGGER, M. As Teses de Kant sobre o Ser*. São Paulo: Abril Cultural,

1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.432.

⁵⁶ PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs). Deus na Fiosofia do Século XX. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 301.

⁵⁷ HEIDEGGER, M. Que é metafísica? São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.246.

⁵⁸ HEIDEGGER, M. Que é metafísica, p.255.

⁵⁹ PENZO, G. Deus na filosofia do século XX. p.301.

⁶⁰ Este termo foi criado por Heidegger com a junção das palavras alemãs Da que significa aí e Sein que significa ser. De um modo geral, esse termo é traduzido para as línguas neo-latinas por ser-aí, mas há quem o traduza por eis-aí-ser.

⁶¹ HEIDEGGER, Martin apud REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Fiosofia. Do Romantismo até nossos Dias. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Filosofia, v.III). p.590

⁶² PENZO, Deus na filosofia do século XX. p.300

⁶³ HEIDEGGER, M. Que é metafísica? p.304.

⁶⁴ FORTE, Bruno. Teologia em Diálogo. Para quem quer e para quem não quer saber nada disso. Trad. Marcos Marcionito. São Paulo: Loyola, 2002. (Col. CES, 14). p.70.

⁶⁵ HEIDEGGER REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Fiosofia: Do Romantismo até Nossos Dias. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Filosofia, v. 3). p.591.

⁶⁶ HEIDEGGER, M. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p. 391.

⁶⁷ Loc. cit.

⁶⁸ Op. cit. p.390.

⁶⁹ HEIDEGGER, M. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica, p.391.

⁷⁰ Esse Deus não é necessariamente o Deus da tradição judeu-cristã.

⁷¹ HEIDEGGER, M. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica, p.392.

⁷² Poeggeler apud STEIN, Ernildo. O Abismo entre Ser e Deus. In, OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. (orgs.) O Deus dos Fiósofos Contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2003. (Col. Cristianismo e libertação).p. 159.

⁷³ HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? p.261.

⁷⁴ STEIN, E. O Abismo entre Ser e Deus. p.160

⁷⁵ STEIN, E. O Abismo entre Ser e Deus. p.160,161.

⁷⁶ HEIDEGGER, M. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica, p.392.

⁷⁷ HEIDEGGER, M. O Fim da Fiosofia. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.270ss

⁷⁸ Idem, Sobre o "Humanismo". São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.367.

⁷⁹ Op. cit. p.365.

⁸⁰ Idem, Que é metafísica? p.249.

⁸¹ HEIDEGGER, Que é metafísica? p.241.

⁸² PENZO, Deus na filosofia do século XX. p.301 (Grifo nosso)

⁸³ HEIDEGGER, Que é metafísica? p.246.

⁸⁴ Loc. cit.

⁸⁵ Idem, A Constituição Onto-teológica. p.399.

⁸⁶ PENZO, G. O Divino como o Não-dito. In, Deus na Fiosofia do Século Vinte. p.305.

⁸⁷ Op. cit. p.307.

⁸⁸ Loc. cit.

⁸⁹ LOPARIC, J. Heidegger Réu Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990. p.166.

⁹⁰ STEIN, E. O Abismo entre Ser e Deus, p.165.

⁹¹ Op. cit. p.167.

⁹² BENDA, Julien. O Pensamento Vivo de Kant. Trad. Wilson Veloso. São Paulo: Edusp, 1976. p.20.

⁹³ Karl Barth foi um dos teólogos alemães mais influentes, citados e estudados no século passado.

⁹⁴ SAFRANSKI, R. Heidegger, um mestre na Alemanha entre o bem e o mal. p.147.