

O TRANSCENDENTAL E A QUESTÃO DE DEUS EM MARTIN HEIDEGGER A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA VIDA RELIGIOSA

THE TRANSCENDENTAL AND THE GOD'S QUESTION IN
MARTIN HEIDEGGER FROM THE PHENOMENOLOGY
OF RELIGIOUS LIFE

Christianne Sturzeneker

Resumo: A questão de Deus e do Transcendental é um fio condutor silencioso, porém pulsante, na obra de Martin Heidegger. Este artigo propõe uma leitura que atravessa momentos fundantes de sua filosofia — da fenomenologia da vida religiosa à meditação poética sobre o ser — a fim de compreender como a experiência do divino se mantém, não como objeto de fé ou dogma, mas como indício do próprio enigma do ser. Explora-se também o esquecimento do ser em tempos atravessados por uma racionalidade instrumental, onde o brilho frio das máquinas parece ofuscar a escuta do sagrado e a abertura ao mistério. Em contraste com esse horizonte empobrecido, Heidegger evoca a arte, a poesia e o silêncio meditativo como caminhos de retorno à essência. Mais que uma crítica à modernidade, seu pensamento se configura como uma convocação ao reencantamento do mundo. Este ensaio se encerra com uma provocação: poderá o pensamento ainda salvar-nos da indigência metafísica que nos rodeia?

Palavras-chave: Heidegger. Ser. Técnica. Sagrado. Poética. Transcendência.

Abstract: The question of God and the Transcendent is a silent yet vibrant thread throughout Martin Heidegger's work. This article proposes a reading that traverses foundational moments of his philosophy — from the phenomenology of religious life to the poetic meditation on Being — in order to understand how the experience of the divine remains present, not as an object of faith or dogma, but as a sign of the enigma of Being itself. The essay also addresses the forgetting of Being in times marked by instrumental reason, where the cold gleam of machines seems to obscure the listening to the sacred and the openness to mystery. In contrast to this impoverished horizon, Heidegger evokes art, poetry, and meditative silence as paths back to essence. More than a critique of modernity, his thought stands as a call to re-enchant the world. This essay ends with a provocation: can thinking still save us from the metaphysical indigence that surrounds us?

Keywords: Heidegger. Being. Technology. Sacred. Poetics. Transcendence.

O TRANSCENDENTAL OCIDENTAL, A NOVA METAFÍSICA DE MARTIN HEIDEGGER E SUAS VIAS DE INTERPRETAÇÃO DA HERMENÊUTICA DO SER

A filosofia de Martin Heidegger representa uma reconfiguração radical das questões centrais da tradição metafísica ocidental, particularmente no que diz respeito ao entendimento do ser. Ao longo de sua obra, Heidegger revisita a noção de transcendentalidade e redefine a metafísica, transitando por diferentes fases filosóficas que, embora interconectadas, apresentam modos distintos de abordagem ao ser. A partir de sua interpretação da fenomenologia de Edmund Husserl, Heidegger desenvolve uma nova metafísica que busca entender a estrutura fundamental da existência humana e sua relação com o tempo, o esquecimento do ser e a linguagem.

A migração filosófica de Martin Heidegger, desde suas primeiras influências pela fenomenologia de Edmund Husserl até a fundação de sua própria filosofia da transcendência, reflete uma transformação radical em sua compreensão do ser e da experiência humana. Inicialmente, Heidegger foi profundamente influenciado pela fenomenologia de Husserl, especialmente no que diz respeito à análise da estrutura do *Dasein* (Ser-aí), que se torna a chave para sua obra *Ser e Tempo* (1927). Nessa obra, Heidegger explora a existência humana como algo marcado pela temporalidade, pela finitude e pela abertura para o nada, colocando a questão do ser no centro da filosofia.

Contudo, à medida que sua reflexão filosófica evolui, Heidegger se distanciará da fenomenologia de Husserl. A ideia de que a fenomenologia poderia oferecer uma fundação científica objetiva e descritiva da experiência humana começa a ser substituída por uma busca mais radical: a revelação do ser em sua totalidade, fora das categorias tradicionais de objetividade e subjetividade. Em obras como *Beiträge zur Philosophie*¹ (1936-1938) e *Ereignis* (1950s), Heidegger introduz o conceito de *Ereignis* (evento), que descreve o acontecimento do ser que se revela no tempo e na história, indo além da visão fenomenológica que ele inicialmente compartilhava com Husserl.

Com o objetivo de explorar as possíveis vias e transformações da filosofia de Heidegger ao longo de sua trajetória, desde suas primeiras tentativas de superar a metafísica cartesiana até a radicalidade de sua fenomenologia hermenêutica da facticidade, pretendemos analisar brevemente como o pensador se distanciou do transcendentalismo ocidental e, ao mesmo tempo, aprofundou uma compreensão do ser que transcende o sujeito e a objetividade.

Nesse percurso, a obra Fenomenologia da Vida Religiosa² também desempenha um papel importante, pois Heidegger explora a experiência religiosa como uma forma

¹ As obras “Beiträge zur Philosophie” (“Contribuições para a Filosofia”) publicado entre 1936-1938 e “Ereignis” (“Eventos”), de 1936, que aparece mais explicitamente em “Unterwegs zur Sprache” (Caminhos da Linguagem) de 1959, e em outros textos tardios, são fundamentais na fase mais madura e complexa de Heidegger.

² A obra *Fenomenologia da Vida Religiosa* de Martin Heidegger foi publicada em 1920 como parte de um curso ministrado pelo filósofo na Universidade de Freiburg. O título original em alemão é “*Phänomenologie der religiösen Lebens*”. Essa obra não foi publicada como um livro formal durante a vida de Heidegger, mas tornou-se disponível como um texto compilado de suas palestras, que se encontram em diversas edições póstumas. A referência para a edição mais acessível da obra é: **Heidegger, Martin.** *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. by Roberto Machado. São Paulo: Editora Voz, 2002. (Edição traduzida)

privilegiada de abertura ao ser. Em suas reflexões sobre as cartas de Paulo, Heidegger aplica sua fenomenologia hermenêutica para investigar a relação entre o ser humano e o sagrado. Ao reinterpretar essas cartas, Heidegger não apenas propõe uma leitura existencial, mas também uma reflexão sobre a transcendência que está além das categorias tradicionais do teísmo e do ateísmo. Para ele, o sagrado não é uma realidade separada ou transcendente de forma objetiva, mas uma manifestação do ser que se dá no evento e na linguagem.

Com essa evolução de pensamento, Heidegger não propõe uma filosofia que busca entender a transcendência como algo que se revela por meio da experiência humana concreta e histórica, sobretudo na linguagem e no evento do *Ereignis*.

Sobre o evento do ser *Ereignis*, Heidegger cita: “O *Ereignis* é o acontecimento originário e fundamental do ser que revela o que é e se deixa ver apenas no modo da escuta.” (“Beiträge zur Philosophie” - “Contribuições para a Filosofia”, (p. 358) - (grifo nosso).

O “*Wie*” (Como), destaca o modo específico como o ser se manifesta na experiência humana, enquanto o “*Ereignis*” descreve a abertura do ser, o evento de revelação que ocorre quando o *Ser-aí* se confronta com sua própria finitude e possibilidade de transcendência. A linguagem, para Heidegger, torna-se o espaço de mediação entre o humano e o divino, permitindo que o ser se revele em sua totalidade, como veremos mais adiante.

Deste modo, a transcendência se torna um campo de abertura e revelação, não mais limitado a uma explicação metafísica, mas vivenciado na facticidade da existência humana. A obra Fenomenologia da Vida Religiosa pode ser vista, portanto, como parte de uma tentativa de Heidegger de entender como a experiência do sagrado se articula com a revelação do ser, sem cair em dogmatismos teológicos ou ateus, mas em uma escuta do ser em sua totalidade e mistério.

Nesse contexto, percebe-se que na filosofia de Heidegger, o sentido do método fenomenológico abrange um certo radicalismo que direciona a sua interpretação para o *desvelamento* fenomenológico do próprio ser, permitindo-o manifestar-se. Para Heidegger, por detrás do ser do ente que se desvela não é compreensível a existência de um outro ser, como coisa em si, escondido de modo tal que escape ao método fenomenológico.

Heidegger sugere que as camadas sociais e culturais estimulam uma série de dissimulações e obstruções do ser, impedindo-o de *re-velar-se* originalmente. Desta forma, as coisas não podem ser captadas assim como se manifestam, e para explicar sua teoria, ele irá propor uma revisão do aparelho conceitual filosófico ocidental, a partir de sua fenomenologia.

Será nesse contexto crítico e transformador que Heidegger situará o problema do transcendental afastando-o da tradição filosófica. Nos auspícios da fenomenologia husseriana, a palavra transcendência designa de um lado a ultrapassagem para aquilo que, como ente, é uma *quididade*. Ultrapassar os limites dessa qualificação, ou seja, chegar à essência das coisas, seria compreender a transcendência enquanto transcendental:

A essência das coisas, enquanto tal, não se esgota no que elas se apresentam em nossa experiência sensível, mas se manifesta em um nível superior de apreensão, onde é possível ultrapassar a qualificação do objeto empírico e alcançar a essência, o que corresponde a uma experiência de transcendência. (STEIN, 1966 - “Fenomenologia do Conhecimento”, p. 112)

Para Heidegger, na ultrapassagem *transcendental-transcidente*, o ser é apenas revelado como representação. Parece remontar a Kant de alguma maneira, mas enquanto para este (Kant), o transcendental é identificado com a objetividade, para Heidegger, o transcendente é manifesto pela subjetividade. Nesse pressuposto, Heidegger demonstra seu modo de problematizar o transcendental da metafísica tradicional da qual a dimensão *onto-teológica* implica o transcendeante, para revelar a ambivalência transcendental-transcidente como “esquecedora do ser”³. Heidegger aponta que esta afirmativa leva à uma teologia da criatura e não a uma ontologia do ser-do-ente (Heidegger, 1955).

Para STEIN⁴ (1966), Heidegger comprehende o ser da metafísica enquanto ser transcendental, e, nesse contexto, segundo a discípula de Husserl, ele perde seu conteúdo, pois, este é atribuído a Deus que, enquanto transcendeante, é análogo participante a todos os entes. Sendo o Ser o seu sentido radical, compreendido como Deus, os demais entes são unidos a este Ser pela criação. Logo, do que se trataria o transcendental ante a este abismo que separa “Ser-Deus” de sua “criação”?

A questão do transcendental, quando colocada em relação ao abismo entre o Ser-Deus e sua criação, levanta a problemática de como o conhecimento, a experiência ou a abertura ao ser podem ser pensados diante da separação ontológica radical entre o divino e o finito. Ela interroga a capacidade humana de transcender suas próprias limitações e alcançar o absoluto, sem reduzir a transcendência a um conceito limitado ou meramente subjetivo.

Na tradição filosófica clássica e escolástica, o “Ser” é frequentemente entendido como a realidade fundamental e última, à qual tudo que existe deve sua origem e significado. Para filósofos como Aristóteles e, mais tarde, Tomás de Aquino, Deus é identificado

³ Grifo nosso.

⁴ Edith Stein, discípula de Edmund Husserl e influenciada pela fenomenologia, reflete sobre a questão da transcendência e da essência das coisas em seu trabalho, especialmente no contexto da fenomenologia da consciência. Em sua obra “Fenomenologia do Conhecimento” (1931), ela trata da busca por uma compreensão mais profunda da experiência, onde a transcendência não é entendida apenas como um “além”, mas também como uma abertura para a essência das coisas, que é a meta da reflexão filosófica. Embora Stein não use exatamente os termos de «transcendência enquanto transcendental», ela aborda o processo de ultrapassar os limites da experiência empírica para chegar à essência daquilo que se conhece, algo que se aproxima da ideia de uma transcendência imbricada com a experiência fenomenológica e a percepção do ser. Essa citação reflete sua abordagem fenomenológica ao tratar a transcendência como algo que vai além da experiência imediata, tocando na essência das coisas — um processo que poderia ser descrito como a compreensão de uma transcendência *transcendental*, como Heidegger também indicaria mais tarde em sua própria análise do ser.

com o Ser supremo, a causa primeira e última de todo o cosmos. Nesse contexto, o Ser como Deus é visto como a realidade absoluta, auto suficiente, infinita e imutável, e todos os demais entes (ou seja, as criaturas) existem em relação a esse Ser, pois são criados por Ele.

Em um contexto mais moderno, particularmente na filosofia de Immanuel Kant, o termo “transcendental” tem um significado crucial. Para Kant, o transcendental não se refere àquilo que é “além do mundo”, mas sim, à estrutura fundamental que permite a experiência e o conhecimento do mundo. O transcendental diz respeito às condições, *a priori*, do conhecimento, ou seja, àquelas condições que tornam possível a experiência de qualquer objeto em um sujeito cognoscente.

A provocação que esboça nossa reflexão tende a pensar o termo “abismo” como uma metáfora para o que separa o “Ser-Deus” de sua “criação”. Nessa perspectiva, alude a essa grande diferença ontológica que existe na tradição teológica e filosófica ocidental. Deus, como Ser absoluto, transcende todo o mundo criado e não se reduz a ele. Isso implica um abismo de ser entre Deus e os entes finitos, em que os seres criados não têm a mesma plenitude de ser que Deus. Nesse sentido, o transcendental – seja no sentido kantiano de condições *a priori* de conhecimento ou no sentido heideggeriano, de abertura para o ser – não pode simplesmente ser reduzido a um ponto de conexão entre o absoluto e o contingente, pois sempre há uma distância radical entre o ser divino e a criação.

Chegamos a premissa: *Do que se trataria o transcendental ante a esse abismo?* Esse indagar aponta para a dificuldade de conciliar a transcendência (seja como conhecimento ou experiência) com a total separação entre o Ser divino e a criação. Em Kant, o transcendental implica nas condições de possibilidade do conhecimento humano, mas essas condições são sempre limitadas ao horizonte finito e contingente do sujeito. Em Heidegger, a transcendência se refere à nossa capacidade de nos abrir para o ser, mas sem que nunca possamos alcançar o ser em sua totalidade. Portanto, se o Ser-Deus é radicalmente transcendente, como podemos conhecer ou relacionar-nos com esse Ser de maneira que não seja marcada pela finitude e pela limitação? Esse é o grande desafio que essa questão coloca.

No entanto, em Heidegger, o transcendental adquire um significado mais radical e existencial. Para ele, o transcendental não é apenas uma questão de como o conhecimento é estruturado, mas é fundamentalmente uma questão do ser que permite a nossa abertura ao mundo. O ser humano, o *Dasein* é o ente que se questiona sobre o ser e essa abertura para o ser é o que Heidegger chama de “transcendência” – a capacidade do *Dasein* de ultrapassar os limites do imediato e se abrir para a verdade do ser.

A criação se dá a partir de um ato divino de “emanar” ou “provir” a partir desse Ser radical. Os entes criados são, portanto, instâncias limitadas e finitas que participam do Ser absoluto, mas nunca o igualam ou o esgotam. Existe, portanto, um abismo ontológico entre Deus (Ser) e os entes criados, pois Deus, como Ser absoluto, não é contingente nem composto, enquanto os entes do mundo são finitos e dependentes. Heidegger, ante a esta problemática, assume uma postura fenomenológica-fundamental-transcendental.

Ele espera que este transcendental se revele na *imediatidade* do ser revelado e do *Dasein*. A dimensão transcendental não se abre aqui como um “espaço racional do pensamento, que não cria lugar privilegiado da manifestação do ser”⁵ (HEIDEGGER, 2006). O ser é a própria dimensão do transcendental no qual se desvela e se oculta, nesse *velamento* e *des-velamento* dos entes. O ser se revela no sentido pré-racional de situação *Dasein*, até que se plenifique sua presença:

O pensamento não é um ato que se passe no interior do homem. Pensar é abrir-se ao ser. Mas o ser não se deixa aprisionar em categorias e figuras humanas. O pensamento, em sua verdadeira essência, está em uma dimensão que é mais profunda que qualquer ‘pensar’. Pensar é uma escuta do ser. (Heidegger, 1991a, p. 58)

Aqui, Heidegger preserva o conteúdo do ser como transcendental, como a fonte que encontra no ser transcendental a possibilidade de transcendência do *Dasein*. É o próprio ser que se manifesta na essência do *Dasein*, sendo assim, é o próprio ser que se abre como transcendental no *Dasein*, na temporalidade e finitude no domínio do ser-para-a-morte.

Dessa maneira, o *auto-des-velar-se* e o *auto-velar-se* do *ser-do-Dasein* é fenomênico e finito:

Na temporalidade e finitude, no domínio do ser-para-a-morte, o ser do *Dasein* revela-se em sua finitude. O *auto-desvelar-se* e o *auto-velar-se* do ser do *Dasein* é, portanto, sempre fenomenológico e finito. O ser do *Dasein*, no sentido existencial, se dá à medida que se reconhece em sua finitude, sendo esta uma abertura radical para a morte. (Stein, 1966, p. 9).

Por conseguinte, Heidegger alega que o ser sentido transcendental intemporal do Ser da metafísica perde seu sentido como ser transcendente. Para ele, é o ser mesmo que, no seu mistério (*velar* e *des-velar*) possibilita a diferença ontológica, e não um ente absoluto, intemporal. Nessa lógica, Deus se torna ente. O mais ente de todos os entes que surge no espaço puro e transcendental da verdade do ser de forma concreta, primária - *a priori* - a qualquer determinação de entes⁶.

Para Heidegger, Deus se situa como *ente entre os entes*⁷, no plano ôntico-empírico-histórico. Dessa forma, Deus se revelará como “algo” elementar fenomenológico (HEIDEGGER, 1955). Sendo assim, ser se *re-vela* como fenômeno finito. O ser como transcendental não mais se firma como intemporal, como lhe postulava a metafísica tradi-

5 Essa paráfrase se apresenta em diversos escritos heideggerianos e citações relacionadas a obras como *Ser e Tempo* ou outros textos de sua fase tardia, como *Beiträge zur Philosophie* ou *Unterwegs zur Sprache*, onde ele discute a relação entre transcendência, pensamento e manifestação do ser. O espaço nos limita a explanação melhor detalhada. Para maior compreensão do tema, vide: HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Tradução de Marcos S. G. Fernandes. Petrópolis: Voz, 2006. Grifo nosso.

6 Idem 1966, p. 9.

7 “Ente entre os entes” indica que Deus, enquanto concebido na tradição metafísica, é colocado por Heidegger no mesmo nível dos demais entes — ou seja, não é tratado como o fundamento do ser, mas como mais um ente, ainda que supremo. Isso está diretamente ligado à crítica heideggeriana à ontoteologia, que reduz Deus a um ente supremo dentro da totalidade dos entes, obscurecendo a questão do ser.”Ente dos entes” poderia sugerir que Deus é o ente por exceléncia, o ente primordial, o que Heidegger rejeita justamente por isso parecer reafirmar a metafísica tradicional.

cional. Na fenomenologia ontológica heideggeriana, o ser aparece *no* e *ao*⁸ *Dasein* como fenômeno e finito. Sendo a dupla estrutura ontológica do *Dasein*: transcendência e finitude, a compreensão do ser-para-a-morte, corrobora para essa compreensão. O pensamento de Heidegger comprehende a finitude e transcendência do ser mortal (ser-para-a-morte) entrelaçado ao sagrado, numa busca pela “clareira” como ser-do-mundo, e numa espécie de jogo lúdico para o supremo ser, se lança no mundo.

Para isso Deus não é buscado para ser fundamento e princípio. Deus continua sendo o transcendente, mas não fundamentado, enquanto ser transcendental. Ele é um ente. Não há mais acesso por via analógica. Com isso se pergunta pela condição de possibilidade de Deus. Ele poderá ser compreendido pela ótica fenomenológica sem repor a questão do ser em seu verdadeiro sentido?

A QUESTÃO DE DEUS EM HEIDEGGER, SUA EVOLUÇÃO E SEUS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

A questão de Deus em Heidegger é complexa e evolui ao longo de suas obras, refletindo as mudanças em sua filosofia e sua relação com a metafísica ocidental. Em um movimento de radicalização e reinterpretação da tradição filosófica, Heidegger desenvolve uma abordagem única sobre a transcendência, que, embora não seja propriamente teológica no sentido convencional, questiona profundamente a ontologia do ser humano, o papel da finitude e da morte, e a possibilidade de uma abertura ao “divino” através da experiência do ser, como tratamos brevemente na introdução deste trabalho.

A evolução do pensamento de Heidegger sobre Deus reflete uma profunda transformação em sua abordagem filosófica. Enquanto nos primeiros escritos ele ainda se relaciona com a teologia e a filosofia tradicional e, algumas pautadas no primitivismo cristão - como vimos em Fenomenologia da Vida Religiosa, - em *Ser e Tempo* ele já começa a distanciar-se das explicações teológicas para focar na experiência existencial do ser humano. Em sua fase tardia, especialmente após a década de 1930, Heidegger desenvolveu uma visão mais radical da transcendência, onde Deus é compreendido não como um ente entre os entes, mas como uma manifestação do ser no evento do *des-velamento*. A experiência religiosa, então, não é vista mais como uma questão teológica ou metafísica, mas como um fenômeno existencial que ultrapassa as categorias ontológicas tradicionais. A seguir um breve panorama dessas fases.

1. PRIMEIRA FASE: OS PRIMEIROS ESCRITOS E A FORMAÇÃO DE HEIDEGGER (1919-1927)

Nos primeiros escritos de Heidegger, a questão de Deus ainda está muito ligada a suas influências iniciais, que incluem a filosofia escolástica, especialmente a de Tomás de Aquino, e a tradição teológica cristã. No entanto, desde o início, Heidegger se dedica à

⁸ (Grifo nosso)

compreensão da ontologia e do ser. Em obras como “Filosofia e Teologia”⁹ (1921) e seu trabalho inicial sobre Edmund Husserl e a fenomenologia, Heidegger começa a questionar a metafísica clássica e a forma como ela abordou as categorias de ser, sujeito e Deus. Aqui, Heidegger já começa a demonstrar a tensão entre a teologia tradicional e a necessidade de um pensamento do ser que não se reduza à simples consideração de entes. Em seus primeiros escritos, Heidegger busca compreender o ser não a partir de uma visão teológica ou metafísica, mas a partir da análise da experiência humana e da finitude do ser humano.

Nessa fase inicial, a abordagem de Deus está relacionada à metafísica e à teologia natural, muito influenciada pela tradição filosófica medieval. Contudo, Heidegger começa a questionar as limitações de uma teologia que reduz Deus a um ente dentro do mundo dos entes, o que mais tarde se tornaria uma das questões centrais de sua filosofia:

A questão de Deus não pode ser tratada como uma questão de um ente entre os entes, mas deve ser pensada a partir da própria experiência do ser, que se revela na consciência do finito.”

(Heidegger, “Filosofia e Teologia”, 1919, p. 15)

Essa citação mostra como, nos primeiros escritos, Heidegger já se distancia de uma abordagem teológica tradicional, ao sugerir que a questão de Deus não pode ser reduzida a um ente específico, mas está ligada à experiência do ser e da finitude.

2. SEGUNDA FASE: “SER E TEMPO” (1927)

Em Ser e Tempo (1927), obra que marca sua consolidação como filósofo, Heidegger focaliza a análise do *Dasein* (aí-ser) e sua relação com a morte, o tempo e a finitude. Embora a questão de Deus não seja diretamente abordada, a forma como Heidegger trata a existência humana abre uma via para pensar a transcendência. O *Dasein* é caracterizado por sua temporalidade e pela abertura à sua própria finitude — a consciência da morte é essencial para o desenvolvimento da autenticidade.

A finitude do ser humano, em particular, faz com que o ser humano se volte para uma reflexão sobre o ser e sua relação com a transcendência, sem, no entanto, conceber Deus como um ente dentro do mundo. A morte e o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) têm um papel crucial, porque, ao reconhecer sua finitude, o *Dasein* é levado a uma abertura para algo além de si mesmo, algo que Heidegger, em seus escritos tardios, descreveria como uma revelação do ser que poderia ser associada a uma experiência transcendental:

⁹ A obra “Filosofia e Teologia” de Martin Heidegger foi publicada originalmente em 1921, e seu título original em alemão é “*Die Philosophie und die Metaphysik der Theologie*”. Essa obra, que se insere em sua fase inicial, tem uma abordagem em que Heidegger reflete sobre a relação entre filosofia, teologia e metafísica, discutindo especialmente a influência de pensadores como Tomás de Aquino e a tradição cristã no pensamento filosófico ocidental. Ela também marca a transição do filósofo em direção ao seu trabalho mais tarde, que irá se distanciar dessas influências para focar em uma ontologia radical e na análise do ser.

O aí-ser (*Dasein*) é essencialmente um ser-para-a-morte. A morte não é apenas um evento final na vida do ser humano, mas um conceito central para a compreensão da existência autêntica. (Heidegger, Ser e Tempo, 1927, p. 243)

Embora Heidegger não utilize o termo “Deus” explicitamente em Ser e Tempo, sua reflexão sobre a finitude e a morte prepara o terreno para uma reflexão mais profunda sobre o ser, a transcendência e o divino. Essa abertura existencial, ou essa compreensão da finitude, sugere que a experiência religiosa ou de Deus poderia ser compreendida como algo além de uma categoria metafísica ou ontológica tradicional.

3. TERCEIRA FASE: O PENSAMENTO TARDIO E A “LINGUAGEM DO SER” (1930-1950)

A terceira fase do pensamento de Heidegger, comumente denominada “pensamento tardio”, representa uma inflexão radical em sua abordagem da ontologia. Esta fase tem como marcos principais as obras *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936–1938], *Unterwegs zur Sprache* (1959), *Die Technik und die Kehre* (1962), e *Gelassenheit* (1959). Nesse período, Heidegger aprofunda sua crítica à metafísica ocidental e se volta para a linguagem, a técnica e a poesia como modos privilegiados de acesso ao Ser.

O conceito central dessa fase é o de *Ereignis*, comumente traduzido como “acontecimento” ou “evento apropriador”. Trata-se de uma experiência de abertura ontológica em que o Ser não apenas se manifesta, mas “apropria” o ente e o pensamento humano, instaurando uma relação ontológica inaugural. Heidegger comprehende que a linguagem é a “morada do Ser”, ou seja, o espaço em que o Ser se desvela. Ele se distancia das abordagens clássicas de Deus como ente supremo, passando a considerar o divino como uma abertura radical — um campo de transcendência que se manifesta como desvelamento do Ser.

Segundo Heidegger:

O que chamamos de ‘Deus’ não é um ente entre os entes, mas uma abertura para o ser, um evento no qual o ser se revela e nos chama para estar atentos ao desvelamento da verdade. (*Beiträge zur Philosophie*, 1938, p. 112)

Essa virada teve implicações significativas e influenciou pensadores como Derrida, Gadamer, Vattimo, Marion e Stiegler. Derrida, por exemplo, incorpora a crítica heideggeriana à metafísica e desenvolve a desconstrução como forma de desvelar a instabilidade interna das estruturas metafísicas tradicionais. Sua noção de *différance* retoma e radicaliza o *Ereignis* enquanto jogo diferido e inapropriável do sentido.

Gadamer, por sua vez, reformula o pensamento heideggeriano na direção de uma hermenêutica filosófica, destacando que a compreensão humana está sempre inserida num horizonte linguístico e histórico. Ele sustenta que a linguagem não apenas expressa, mas constitui o Ser, uma herança direta da virada heideggeriana.

Vattimo extrai do pensamento tardio de Heidegger o princípio de um “pensamento fraco” (*pensiero debole*), afirmando que, na pós-modernidade, não é mais possível sustentar uma ontologia forte e estruturada. Para ele, é necessário aceitar a historicidade e a pluralidade como modos legítimos de aproximação ao Ser.

Jean-Luc Marion, embora se distancie da ontologia heideggeriana, é influenciado por sua crítica à metafísica e sua abordagem fenomenológica da doação (*donation*). Marion propõe que certos fenômenos - como o amor ou a revelação divina - excedem qualquer tentativa de categorização ontológica, o que ecoa a noção heideggeriana de que o Ser não é um objeto de conhecimento, mas um evento de manifestação.

Bernard Stiegler, por fim, retoma Heidegger para pensar a técnica como um modo de desvelamento do Ser. Ele adverte que, na modernidade, a técnica deixou de ser compreendida como *poiesis* e passou a ser dominada por uma racionalidade instrumental, esvaziando o sentido ontológico da experiência humana.

Heidegger, em sua maturidade, não pretende oferecer uma teologia alternativa, mas sim uma escuta atenta ao Ser em sua manifestação como mistério e alteridade. Deus não é negado nem afirmado: ele é deslocado da esfera ontoteológica para a abertura do Ser como *Ereignis*. Nesse sentido, podemos interpretar sua postura como *apateísta*¹⁰, na medida em que recusa o debate sobre a existência de Deus em favor de uma meditação sobre o sentido do Ser que ultrapassa as dicotomias teísmo/ateísmo.

A busca de Heidegger sempre foi pela recuperação do sentido do Ser, que se perdera na tradição metafísica ocidental desde Platão. Em todas as fases de sua obra - desde *Ser e Tempo* (1927), passando pela virada do pensamento nos anos 1930 e culminando no pensamento do *Ereignis* -, sua motivação filosófica fundamental é a superação do esquecimento do Ser (*Sein Vergessenheit*) e a instauração de um novo modo de pensar que se coloque em relação originária com o mistério do Ser. A ontologia fundamental, nesse contexto, não é apenas um método, mas um gesto radical de abertura ao Ser em sua manifestação originária.

4. ATEÍSMO EM JUÍZO?

Em “Contribuições para a Filosofia” (1936-1938), já citado anteriormente e seus escritos sobre o *Ereignis*, observamos que grande parte de sua filosofia foi amplamente incomprendida por muitos filósofos e intérpretes, tanto contemporâneos quanto posteriores. Parte dessa dificuldade decorre da linguagem densa e hermética que Heidegger adota, marcada por neologismos e um afastamento cada vez maior da terminologia filosófica tradicional.

¹⁰ O termo “*apateísta*” designa uma postura de indiferença prática quanto à existência ou inexistência de Deus. Não se trata de negar ou afirmar, mas de considerar a questão irrelevante para a vida cotidiana ou para a busca de sentido. O conceito emergiu em círculos filosóficos contemporâneos como uma crítica à centralidade da teodicéia na tradição ocidental. Segundo Trevor Hedberg, o apateísmo se distingue do agnosticismo e do ateísmo por sua atitude prática e não meramente epistêmica. No contexto da filosofia de Heidegger, embora ele não use o termo, alguns intérpretes consideram sua abordagem do sagrado como próxima a essa atitude, pois desloca a questão de Deus do plano dogmático para o da experiência existencial do ser.

Diferente de *Ser e Tempo*, onde sua análise do *Dasein* ainda dialogava com a fenomenologia husseriana e a tradição existencialista, suas obras tardias abandonam a preocupação com o sujeito e o ser enquanto ente, concentrando-se na experiência do *des-velamento* (*alétheia*) e na relação do pensamento com a linguagem e a história do ser.

Filósofos como Jean-Paul Sartre, por exemplo, tentaram interpretar Heidegger dentro da estrutura do existencialismo, mas Heidegger rejeitou essa leitura, afirmando que sua filosofia não era uma continuação da tradição humanista. Outros, como Theodor Adorno, criticaram Heidegger por considerá-lo um *irracionalista obscuro*¹¹, cuja filosofia negligenciava a dimensão social e material da existência. Mesmo entre aqueles que se inspiraram em seu pensamento, como Jacques Derrida e Gianni Vattimo, houve divergências na interpretação de conceitos como *Ereignis* e a crítica à metafísica.

A dificuldade de compreensão dessas obras também se deve ao fato de que Heidegger não oferece respostas diretas ou sistemáticas, mas propõe um novo modo de pensar que rompe com a lógica da tradição ocidental, exigindo do leitor uma abordagem diferente da filosofia convencional. Isso fez com que sua recepção fosse muitas vezes marcada por mal-entendidos, reduções simplistas ou até rejeição pura e simples.

A partir da narrativa de *Ser e Tempo* (1927), os juízos sobre Heidegger frequentemente o rotulavam como ateu ou déspota. As acusações de que seria um “déspero” ou um “ateu” decorrem, em grande parte, de mal-entendidos quanto à natureza radical de sua filosofia, à opacidade de seu estilo de escrita e à sua controversa relação com o regime nazista. Seu pensamento, especialmente nas obras tardias, foi interpretado como autoritário ou dogmático por aqueles que viam sua recusa em aderir às abordagens filosóficas convencionais como um afastamento da razão crítica. No entanto, essa crítica ignora que o alvo de Heidegger era precisamente a razão técnica e instrumental, que ele via como uma das expressões do esquecimento do ser.

Em relação ao ateísmo, Heidegger não negava explicitamente a existência de Deus, mas criticava a forma como a teologia e a metafísica ocidental haviam tratado o divino — reduzindo-o a um conceito, a um ente entre os entes. Deus, neste enquadramento, era engessado por categorias ontológicas que traíam sua dimensão originária como mistério e abertura. Assim, Heidegger foi tachado de ateu por aqueles que não compreendiam sua crítica profunda à tradição onto-teológica. Sua filosofia, ao contrário, procurava ultrapassar os limites tanto da teologia dogmática quanto da metafísica clássica, abrindo espaço para uma experiência mais originária do sagrado e do ser.

Mais tarde, em obras como *Carta sobre o Humanismo*, *Sendas Perdidas* e *Identidade e Diferença*¹², a suposta indiferença de Heidegger em relação ao divino é atenuada por sua ên-

11 Grifo nosso.

12 Sobre o conceito de *Gestell* (enquadramento técnico), cf. HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica. Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, p. 375–398, 2007. O autor define o *Gestell* como o modo dominante de revelação na era técnica, em que tudo é reduzido à condição de recurso disponível. Sobre a crítica à razão técnica e sua relação com o esquecimento do ser, cf. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. In: *Sendas Perdidas*. Petrópolis: Vozes, 1954. Heidegger denuncia o pensamento calculante como síntoma do esquecimento do ser, propondo o pensamento meditativo como caminho alternativo.

fase no desvelamento poético do ser e na escuta de uma alteridade que excede o humano. A partir dessas elaborações, muitos leitores passaram a reconhecer em Heidegger não um negador de Deus, mas um pensador que desloca o lugar do divino, libertando-o dos constrangimentos conceituais da tradição metafísica.

Importa destacar que Heidegger nunca negou a existência de Deus, mas deslocou radicalmente essa questão. Para ele, perguntar por Deus nos moldes tradicionais da metafísica — como um ente supremo, causa primeira ou fundamento do ente — é já um gesto contaminado pela estrutura onto-teológica. Em sua *Introdução à Fenomenologia da Religião* — obra ainda pouco explorada, por se tratar de uma pesquisa anterior a *Ser e Tempo* — Heidegger realiza uma análise da transição da existência cristã para a problemática ontológica, especialmente a partir de leituras das epístolas de Paulo. Essa transição já indica uma compreensão do tempo como experiência escatológica, distinta da temporalidade aristotélica, e que servirá como ponto de partida para a elaboração posterior da ontologia fundamental.

Nesse percurso, o pensamento heideggeriano não apenas ressignifica a relação entre teologia e filosofia, mas também antecipa, com aguda sensibilidade, os impasses da modernidade tecnocrática. Seu diagnóstico da redução do ser à mera disponibilidade — o *Gestell*, ou enquadramento técnico — revela uma postura quase visionária diante do processo de ofuscamento do ser promovido pelas formas dominantes do pensamento científico-tecnológico. Longe de propor um retorno a uma religiosidade dogmática, Heidegger indica que o esquecimento do ser, intensificado pelas vias da técnica, exige uma escuta mais originária, talvez poética, talvez sagrada, que resgate a dimensão do mistério na experiência humana. Por isso, sua crítica à ontoteologia é inseparável de uma crítica à racionalidade técnica que, ao objetificar tudo, fecha as possibilidades de um novo modo de habitar o mundo.

Se por um lado a entrada de Deus na filosofia é um fato incontornável, por outro Heidegger observa que essa mesma presença conduz à sua morte — consequência inevitável do destino da metafísica ocidental. A partir daí, ele inaugura uma perspectiva radicalmente nova: o ser só se salva enquanto transcendental quando Deus deixa de ser seu fundamento entendido como transcidente.

Essa transição não se dá por aspirações teológicas nem pela simples substituição de um ente por outro, mas pela transformação da própria experiência do ser. Assim, Heidegger aponta para o perigo fundamental do esquecimento do ser, que não é apenas um problema religioso, mas também uma crise da modernidade tecnológica, na qual o avanço da técnica oculta a essência do ser sob uma camada de instrumentalidade e controle.

Embora a presente análise privilegie a dimensão religiosa e ontológica dessa problemática, a questão da técnica e seu impacto no esquecimento do ser será objeto de aprofundamento em trabalhos futuros, buscando revelar as sutilezas dessa relação em maior detalhe. O que está em jogo não é somente a “morte de Deus”, mas o risco de que a própria revelação do ser se perca na sombra do *Gestell* — o enquadramento tecnológico que reduz a realidade a mero recurso. Dessa forma, o pensamento heideggeriano convoca a uma escuta renovada do mistério do ser, urgindo por uma resposta que seja ao mesmo tempo filosófica, poética e existencial, frente aos desafios simultâneos da modernidade e da espiritualidade.

5. COMO DEUS ENTRA NA FILOSOFIA

Para Heidegger, Deus não entra na filosofia de maneira convencional, como um ente a ser descrito e analisado segundo os moldes da teologia tradicional. Em vez disso, ele coloca a questão de Deus no contexto de sua investigação sobre o ser, propondo uma reflexão que transcende as concepções metafísicas tradicionais. É aqui que entra a fenomenologia hermenêutica da facticidade, pela qual se possibilita a compreensão de Deus como sacro desde a experiência religiosa na facticidade da vida.

Em obras como *Ser e Tempo* e *Caminhos para a Filosofia*, Heidegger investiga o ser de maneira ontológica, buscando entender a essência da existência humana e a maneira como o ser se revela ao *ser*-humano. Ele não trata de Deus diretamente como um ser ou um conceito teológico, mas vê o divino como um elemento fundamental na constituição do ser. Em sua crítica à ontoteologia, Heidegger argumenta que a metafísica ocidental tratou Deus como um ente supremo, uma ideia ou representação. Esse tratamento reduziu o divino a um objeto do saber filosófico e teológico, e Heidegger vê essa abordagem como uma das limitações da metafísica ocidental.

Consequentemente, Heidegger afirma que Deus entra na filosofia como uma exigência lógica. O pensamento, para se sustentar, precisa de um fundamento. Sob essa necessidade de fundação, o pensamento estabelece a ideia de entes em sua presença. O ser se revela de um lado como universal, que tudo unifica e se recolhe no *En Pánta* (tudo é um), onde o múltiplo se presentifica e se recolhe no uno como totalidade — o ser transcendental da metafísica tradicional. Este ser universal é ao mesmo tempo uma exigência lógica e subjetiva de unificação e um elemento fundante que funda o próprio transcendente.

É nesse ponto que a crítica de Heidegger ganha força: se o acontecimento do *Logos* que recolhe como universal é a base da ontologia, então o acontecimento do *Logos* que se fundamenta como supremo - primeiro Deus - designa a teologia. Dessa forma, a entrada de Deus como exigência lógica na filosofia é seu próprio fundamento. Porém, sendo a ontologia real, não se realiza enquanto mera exigência lógica.

Nesta base, Heidegger insiste que a metafísica esqueceu o ser por causa da “*entificação*” do ser do ente, promovida pela explicação teológica. Para ele, esse conceito de ‘rebaixamento de Deus’ a um objeto de valor ético e moral, propõe valores de subjetivação meramente humana. Heidegger declara em *Caminhos da Floresta* (1950, p. 239-240):

O mais duro golpe contra Deus não é que seja tido incognoscível ou que sua existência seja apontada como indemonstrável, mas que o Deus tido por real seja elevado ao valor mais alto. Pois esse golpe não vem daqueles que estão em volta e não creem em Deus, mas dos fiéis e seus teólogos, que falam daquele que é o mais ente de todos os entes sem nunca terem a ideia de pensar no ser mesmo, para com isso tomarem consciência de que este pensar e aquele falar são, sob o ponto de vista da fé, simplesmente blasfêmia de Deus, quando se sobrevivem na teologia da fé.

Para o autor da Floresta Negra, Deus entra na metafísica como fundamento do ser transcendental, e como ente supremo dos princípios suprassensíveis que governam o mundo e comandam a moral e a ética humanas. Logo, esse Deus — reduzido à função de ente supremo — não pode sobreviver na metafísica que esquece o ser.

Em vez disso, Heidegger propõe que a verdadeira relação com o divino se dá na abertura do ser, em um espaço que não é dominado por concepções metafísicas, mas que permite a experiência do mistério e da transcendência. Ele sugere que, ao invés de tratar Deus como um ser fixo ou uma ideia teológica, a experiência do divino deve ser entendida na perspectiva da “presença” ou do “evento” (*Ereignis*), em que o ser se revela em sua radicalidade, sem ser reduzido a um ente particular. Deus, portanto, se insere na filosofia de Heidegger como algo que desafia as construções metafísicas e propõe uma abertura ao mistério do ser, além das categorias tradicionais de pensamento. De acordo com STEIN (1966, p. 40), apud POEGGELER (1962, p.125):

Ela (a metafísica) pensa que o ente na sua totalidade conforme seu ser, pensa este ser platonicamente como ‘ideia’, 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 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. Ele encontra esse ente no divino subsistente a si, no ‘theion’. Com isso, a metafísica não é só fundamentação do ser no ente supremo, no ‘theion’, portanto, teologia. Justamente porque fundamento, ele é uma ‘-logia’. Assim, ela é onto-teo-logia.

Essa citação sintetiza o pensamento de Heidegger sobre a entrada de Deus na Metafísica. A pergunta de Heidegger, a partir da reflexão de Hegel, é exatamente como Deus se fixa na metafísica. Ele esclarece em *Identidade e Diferença* (2012, p. 52), que “enquanto existirmos apenas historicamente, a História da filosofia revelará Deus em sua construção”. É o caráter onto-teo-lógico da metafísica que permite o esquecimento do ser. Ao buscar Deus enquanto fundamento, realiza uma “entificação do ser”. Em *Caminhos da Floresta* (original: *Holzwege*, 1950, p. 253), Heidegger explica que:

Se do Ser depende todo ‘é’, então a essência do niilismo nisto consente, pois o ser nada é.

E completa:

Mas se a metafísica como tal não pensa o ser mesmo, porque pensa o ser no sentido do ente como tal, devem a ontologia e a teologia deixar impensado o ser mesmo, ambas por causa de uma mútua dependência uma da outra. A teologia toma a essência do

ente da ontologia. A ontologia transfere, consciente ou não, o ente em relação à sua existência, quer dizer, como existente, para o fundamento primeiro, que a teologia representa. A essência onto-teo-lógica da metafísica pensa o ente na perspectiva da essência e existência. (HEIDEGGER, 1950, p. 245).

6. A HERMENÉUTICA DA “MORTE DE DEUS”: HEIDEGGER LÊ NIETZSCHE

A leitura heideggeriana da fórmula “Deus está morto”, proveniente de Nietzsche, insere-se no coração do debate filosófico sobre o destino da metafísica ocidental. Em *Caminhos da Floresta* (*Holzwege*), particularmente na conferência “A palavra de Nietzsche: ‘Deus está morto’”¹³, Heidegger não reduz o aforismo a um simples anúncio do ateísmo moderno. Pelo contrário, ele o eleva à condição de signo supremo da consumação da metafísica — o fim da era em que o ente era compreendido a partir de um fundamento transcendente, fixo e garantidor de sentido.

Heidegger insiste: a “morte de Deus” é o colapso da estrutura ontoteológica do pensamento ocidental, aquela que articula o ente com um ser supremo e presente, como instância última de verdade e valor. Ao declarar que “Deus está morto”, Nietzsche, aos olhos de Heidegger, está diagnosticando o esgotamento de todo um regime de pensamento: o da metafísica como representação, como presença constante do ser sob a forma do ente supremo.

Essa interpretação ganha potência ao ser confrontada com a noção de niilismo. Nietzsche descreve o niilismo como o advento da desvalorização dos valores supremos. Heidegger, por sua vez, radicaliza: o niilismo é a história própria da metafísica. A morte de Deus é o evento final da trajetória que começa com Platão e sua separação entre mundo sensível e inteligível. A cisão ontológica leva, com o tempo, ao desaparecimento da referência ao ser como tal.

É nesse sentido que Gianni Vattimo propõe compreender a leitura heideggeriana como parte de uma “filosofia da manhã”¹⁴, expressão utilizada para descrever a aurora de um pensamento pós-metafísico, capaz de pensar a história da verdade sem recorrer a fundamentos absolutos ou divinos. A morte de Deus, nesta chave, não é um fim trágico, mas uma possibilidade inaugural — a chance de pensarmos para além da objetificação do ser.

13 Cf. HEIDEGGER, Martin. “A palavra de Nietzsche: ‘Deus está morto’”. Conferência proferida em 1951, publicada em *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950). Heidegger interpreta o aforismo nietzschiano não como simples declaração ateísta, mas como diagnóstico do colapso da metafísica ocidental e o fim da ontoteologia tradicional. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência* (Die fröhliche Wissenschaft), 1882, aforismo 125, onde surge a célebre frase “Deus está morto”.

14 Cf. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Record, 1992, p. XX. Vattimo utiliza a expressão “filosofia da manhã” para caracterizar o momento inaugurado pela crítica heideggeriana à metafísica ocidental, especialmente no diagnóstico do esgotamento da ontoteologia. Para Vattimo, essa “manhã” representa uma nova aurora do pensamento que supera as certezas absolutas herdadas da modernidade, incorporando uma hermenêutica do ser e da verdade que privilegia a abertura, a interpretação e a pluralidade, aspectos centrais na obra tardia de Heidegger.

Dessa forma, a crítica de Heidegger não visa apenas à tradição religiosa, mas ao seu uso filosófico: o Deus que morre é o deus da metafísica, não o Deus da fé viva, nem tampouco qualquer experiência do sagrado enquanto mistério. Isso abre espaço para uma nova escuta do ser — agora não mais capturado pelas estruturas da ontoteologia, mas pensado em sua diferença.

É neste horizonte que se deve compreender a famosa sentença heideggeriana: “Só um deus pode nos salvar” (*Nur ein Gott kann uns retten*¹⁵), dita em entrevista à revista *Der Spiegel* em 1966. Comumente mal interpretada como uma súplica religiosa, essa frase expressa, na verdade, uma lucidez trágica: nenhum sistema técnico, nenhuma ciência, nenhuma política poderá resgatar o homem do esquecimento do ser. Heidegger não aponta para o retorno a um Deus tradicional, mas para a possibilidade de uma nova irrupção do sagrado, que nos reconecte com a abertura do ser.

Esse “Deus” não é o ente supremo da teologia dogmática, mas um nome — talvez o último — para designar a emergência de um sentido originário, que possa nos salvar da total tecnificação do mundo. Não se trata de uma salvação religiosa, mas ontológica. O pensador aproxima-se aqui de uma postura que Jean-Luc Marion denominaria mais tarde de “*Deus sem o ser*”: a possibilidade de um sagrado que se doa fora das estruturas metafísicas da presença.

Vattimo, nesse ponto, é novamente útil ao sugerir que Heidegger, ao fim, aponta para um cristianismo “fraco”, desprovido de metafísica, voltado à escuta e à caridade. “Um só Deus não pode nos salvar”, neste contexto, significa que nenhuma instância transcendente isolada, nenhuma estrutura teológica herdada, pode mais nos restituir o sentido perdido. A salvação — se houver — virá de um novo modo de habitar o ser, talvez mais poético, mais escutante, mais humilde.

Importa ainda destacar que o esquecimento do ser, tão crítico para Heidegger, não se limita à esfera espiritual ou religiosa. Na modernidade, esse esquecimento é aprofundado pela dominação da técnica, que, segundo Heidegger, se manifesta no *Gestell* (enquadramento técnico), onde tudo é reduzido a recurso disponível, obscurecendo o mistério do ser. Assim, a tecnificação não apenas instrumentaliza o mundo, mas amplifica o ocaso do sagrado e do sentido, numa convergência entre o esquecimento ontológico e o apagamento espiritual. Esse aspecto, fundamental para compreendermos a dimensão do pensamento heideggeriano, será tratado com maior profundidade em outro estudo dedicado à questão da técnica.

Heidegger rompe, assim, com a dicotomia teísmo/ateísmo e propõe uma postura apateísta, que não rejeita o divino, mas o reencontra na escuta do ser. “Um só Deus não pode nos salvar” não é um retorno ao monoteísmo nem uma apologia da

¹⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. Entrevista “Nur ein Gott kann uns retten”. Publicada originalmente na revista *Der Spiegel*, 1976. Publicação póstuma, 1976. Nesta declaração emblemática, Heidegger expressa a urgência ontológica de um resgate do esquecimento do ser, não por meio de um retorno ao teísmo tradicional, mas como um chamado à reinvenção do sagrado e da abertura do ser em face à tecnificação e à racionalidade instrumental da modernidade.

religião, mas a denúncia de que nenhuma entidade, sozinha, pode resgatar o homem do esquecimento do ser. A salvação não virá da repetição do velho paradigma teológico, mas da possibilidade de um novo início — *Anfang*¹⁶ — onde o sagrado se manifesta como mistério, não como dogma.

A PROPOSTA DE UM NOVO CAMINHO PARA DEUS?

A proposta de Heidegger para um novo caminho para Deus transcende as limitações da metafísica tradicional, que reduziu o divino a um ente a ser representado e compreendido dentro dos parâmetros da razão e da ontologia. Para Heidegger, o caminho de Deus não pode ser abordado de maneira convencional, mas exige uma compreensão que parte do esquecimento do ser e da revelação do mistério.

Ao desafirmos a perspectiva metafísica, que se apoiava na ideia de um Deus que era objeto de conhecimento e representação, Heidegger nos convida a uma abertura ao “não-ser”, a um espaço onde o divino se revela de maneira não reduzida à razão ou à lógica humana. Em vez de ser um ente supremo, o Deus de Heidegger é concebido como uma presença que se dá no acontecimento do ser, um ser que se deixa manifestar através do mistério e da transcendência, não como um dado a ser possuído ou compreendido, mas como um evento que desafia o pensamento humano.

Esse novo caminho para Deus propõe uma reorientação da filosofia, deslocando-se da busca pela representação do divino para uma experiência do ser em sua radical abertura, na qual o mistério divino se configura, paradoxalmente, tanto como oculto quanto como revelado. Após realizar uma análise crítica da metafísica enquanto onto-teo-logia, na qual Deus é entendido como uma exigência lógica e morre em virtude da subjetividade, Heidegger inicia uma busca por Deus. Ele se lança nessa busca através de uma jornada que se direciona para a poesia, especialmente a de seus companheiros de trajetória, Hölderlin, Rilke e Trakl¹⁷. No entanto, ao término de sua extensa e densa jornada, Heidegger proclama:

O sagrado certamente ali aparece, mas Deus parece estar longe dele.
(HEIDEGGER, 2013, p. 35)

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. O termo *Anfang* (início, começo) é fundamental na filosofia heideggeriana para indicar um novo começo ou recomeço do pensamento, marcado pela possibilidade de romper com os esquemas estabelecidos da metafísica e abrir-se para uma nova experiência do ser. Essa noção aparece em várias obras tardias, como em *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938).

¹⁷ Heidegger, especialmente em suas obras tardias, aproxima-se da poesia como via de acesso ao desenvolvimento do ser. Entre os poetas que mais o influenciam estão Friedrich Hölderlin, cuja exaltação do sagrado e da pátria se inscreve nos hinos comentados por Heidegger; Rainer Maria Rilke, com suas *Elegias de Duíno*, que tematizam a presença e a finitude de modo radicalmente existencial; e Georg Trakl, cuja linguagem crepuscular anuncia, para Heidegger, a “noite do mundo”. Cf. HÖLDERLIN, Friedrich. *Hinos*. São Paulo: Iluminuras, 2002; RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; TRAKL, Georg. *Sebastian no sonho e outros poemas*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Heidegger, na reflexão sobre o sagrado, dirá que este será o espaço que possibilita a união dos mortais e dos deuses. Lugar de condicionamento do homem com Deus. Será nesse lugar que seria possível trazer a humanidade de volta para o “tempo dos deuses presentes”. Para o filósofo, a ausência desses deuses acarretou a noite cósmica que envolve o mundo. Somente a partir da verdade do ser se pode pensar a essência do sagrado. A partir da essência do sagrado pode-se pensar a essência da divindade. E, somente na essência da divindade pode-se pensar e dizer “Deus”.

Ainda nas *Explicações sobre a poesia de Hölderlin* (p. 30), conforme citado por Stein (p. 48), Heidegger afirma:

O Sagrado, porém, que apenas é o espaço essencial da divindade, e que, por sua vez, garante a dimensão para deuses e o Deus, — o (Sagrado) somente, então resplandece quando primeiro e em longa preparação o ser mesmo se iluminou e foi experimentado em sua verdade. Só assim começa a superação do exílio, no qual erram e perdidos não apenas o homem, mas a essência do homem.

Em *Cartas sobre Humanismo*, Heidegger apresenta um esforço para reencontrar o Deus divino. Ele alega que os deuses do mundo da subjetividade perderam sua divindade. O homem que despojou do Deus da sua subjetividade, apresentado pela metafísica, tem o caminho preparado para receber o Deus divino. Nessa lógica, o pensamento ateu, que se esforça para abandonar o Deus “causa sui”, está, segundo Heidegger, mais perto do Deus divino, pois este está mais livre para esse Deus, que a ontoteologia, mais precisamente.

Pode-se afirmar que Heidegger antecipa algo que está por vir, capaz de eclodir e revelar múltiplas direções em direção ao sagrado. Em sua filosofia, o problema de Deus é apresentado de forma simples e pura, mas com uma densidade rara na tradição filosófica.

Nesse contexto, a questão de Deus se transforma em um problema mais profundo e complexo, afastando-se das abordagens tradicionais da teologia e da metafísica. Como já mencionado, a filosofia heideggeriana, especialmente no seu período tardio, busca deslocar a questão de Deus para um domínio que envolve o sagrado, entendendo-o não apenas como um ente supremo, mas como o “*Deus derradeiro*”, revelado não em termos de uma representação ontológica tradicional, mas no movimento do ser. O sagrado, assim, não é algo a ser racionalmente apreendido, mas sim uma experiência vivida na abertura para o mistério do ser, que escapa à totalização da razão humana.

Ademais, o conceito de “*Deus que salva*” também emerge no pensamento heideggeriano, embora de maneira não convencional. Para Heidegger, a salvação não se refere necessariamente à salvação religiosa no sentido cristão tradicional, mas sim a uma “salvação” entendida como a libertação do ser humano do esquecimento do ser, alcançada por meio da atenção ao mistério do ser em sua radical abertura. Nesse sentido, a teologia,

enquanto ciência ontológica, trata do *positum*¹⁸ que é a fé no crucificado Jesus Cristo — uma fé que, para Heidegger, está menos ligada a dogmas religiosos tradicionais e mais a um despertar para a abertura ao ser, à presença que se manifesta no acontecimento.

Embora Heidegger não aborde diretamente a figura de Jesus Cristo de forma sistemática em suas obras, ele se refere ao cristianismo e à figura de Cristo de maneira indireta, especialmente ao discutir a relação entre a existência humana, o ser e o sentido do “divino”. Para Heidegger, o cristianismo, assim como a tradição metafísica, está imerso em uma representação do ser que precisa ser superada. Ele está mais interessado em investigar o significado da presença do divino na experiência humana e como a religiosidade e a fé podem ser recontextualizadas dentro do movimento do ser.

Quando Heidegger se refere ao “*Deus Crucificado*”, isso se dá mais no plano existencial e filosófico do que teológico, no sentido tradicional. Para ele, Cristo, na figura do “crucificado”, representa uma manifestação radical do ser humano que confronta a finitude e a existência, abrindo um caminho para o ser. Heidegger sugere que a experiência cristã e a fé devem ser compreendidas dentro do horizonte da nossa existência finita e da busca pelo ser, mais do que como afirmações dogmáticas sobre a divindade.

Vale destacar que Heidegger também expressa uma crítica ao cristianismo, particularmente à forma como a metafísica ocidental interpretou a relação entre o ser e o divino. Para ele, o cristianismo, em sua versão dogmática e filosófica, se afasta da experiência originária do ser e da transcendência. Nesse sentido, Heidegger se distancia das interpretações cristãs tradicionais, nas quais Jesus Cristo é visto como mediador entre o humano e o divino, para concentrar sua análise em uma abordagem mais existencial e filosófica, na qual a busca pelo ser e pela autenticidade se tornam o centro da experiência humana.

Em síntese, embora Heidegger não desenvolva uma teologia cristã explícita, sua filosofia pode ser aplicada de maneira a reconfigurar a visão cristã de Cristo, entendendo-o não apenas como uma figura divina, mas como um ser que coloca o ser humano diante do mistério da existência, da morte e da finitude.

Heidegger também reconhece a ausência da fé como uma questão existencial de grande relevância, considerando que o ser humano, imerso na modernidade e no nihilismo, se encontra progressivamente afastado da experiência radical do ser. Essa fé, que transcende as representações e conecta o ser humano ao sagrado, parece perdida ou

¹⁸ O termo *positum* tem origem no latim e, em filosofia, geralmente significa “áquilo que foi colocado” ou “o que é posto”. Na tradição filosófica, ele pode ser usado para se referir ao que é dado ou estabelecido como um dado de fato, ou seja, algo que existe ou foi afirmado como sendo verdadeiro. Em algumas abordagens filosóficas, especialmente na metafísica, o *positum* pode se referir a um ente ou a uma realidade que é considerada como uma entidade que existe ou é afirmada dentro de um determinado contexto ontológico. No caso da filosofia de Heidegger, o termo *positum* é utilizado para se referir àquilo que é posto ou estabelecido a partir de uma afirmação ou de uma experiência existencial. Por exemplo, quando ele discute a fé no “crucificado Jesus Cristo”, o *positum* seria a própria fé, enquanto algo que é afirmado e que faz parte da experiência humana do ser. Nesse sentido, *positum* indica uma maneira de “afirmar” ou “colocar” algo no plano da existência, não como uma ideia abstracta ou um conceito teológico tradicional, mas como uma vivência concreta e experiential do ser.

obscurecida, o que resulta em um empobrecimento espiritual e existencial. Ao se afastar do mistério do ser, o indivíduo perde o sentido profundo de sua relação com o divino e com o próprio mistério que constitui sua existência.

Nesse contexto, a teologia heideggeriana, ao considerar Deus como o “Deus derradeiro”, desloca a questão para o âmbito da experiência ontológica do ser. Nessa perspectiva, a fé no crucificado é vivenciada no horizonte de uma abertura radical e poética ao mistério, onde sua ausência se configura como uma crise existencial, marcada pela perda de sentido.

O processo de busca e de espera pelo sagrado, segundo Heidegger, sugere uma condição salvadora que se revela como uma abertura para o ser. O ser humano, em sua finitude, lança-se à indagação dos tempos, na tentativa de perceber os “sinais dos tempos” e a vinda de Deus, enquanto a “noite do mundo” expande suas trevas e obscuridade. Para apontar esse caminho, Heidegger propõe uma nova forma de “olhar” que insere o homem no ser, como condição única para alcançar e reconhecer o sagrado. Esse olhar, essa percepção, se realiza no plano existencial do próprio *Dasein*, que, inserido no mistério do ser, provoca o homem a reconhecer seu próprio “*lugar*” e a se tornar um “*pastor*” do ser. Heidegger, assim, busca sensibilidade para os sinais ao longo desse caminho, aguardando o acontecimento de Deus e a revelação do sagrado, reconhecendo o papel central da existência humana na abertura a esse mistério transcendental.

ASPECTOS CONCLUSIVOS

A crítica de Heidegger à metafísica ocidental é marcada por uma intensidade que gerou reações significativas, especialmente no que tange à relação entre o ser e Deus. Para Heidegger, as provas tradicionais sobre a existência de Deus, amplamente estabelecidas ao longo da história e nos sistemas filosóficos, como o argumento do motor imóvel de Aristóteles, foram construídas sob a égide de uma tradição cultural de cada época. Essas provas resultaram na criação de uma imagem particular de Deus, uma representação que, no entanto, não corresponde à verdadeira essência do Deus divino. Para Heidegger, tais abordagens não possuem um caráter ontológico, mas sim ôntico, ou seja, são construções que pertencem ao plano das representações e não à esfera do ser.

É justamente por essa razão que Heidegger questiona essas vias dentro da dimensão ontológica, considerando-as como desdobramentos da razão humana, justificadas pela temporalidade e pela finitude. Para ele, essas representações reduzem o problema de Deus a um plano ôntico e histórico, o que, em última instância, contribui para um niilismo crescente. Heidegger vê esse esvaziamento gradual dos princípios ligados à divindade como uma evidência de sua tese de que, com o passar do tempo, a consciência humana se afasta da verdadeira compreensão do ser. A partir desse pano de fundo, ele reforça sua interrogação sobre as causas da ausência de Deus no contexto moderno, particularmente em um cenário de secularização crescente.

Heidegger inicia, então, uma busca pelas raízes da metafísica ocidental, nas quais encontra as respostas equivocadas ao problema do ser, que remontam à tradição filosófica grega. Para ele, a metafísica herdou as consequências negativas de uma problemática inadequada do ser. A solução que a metafísica ocidental encontrou foi ancorar sua ontologia do ser do ente em uma teologia, apelando a um transcendente e infinito, e ontificando o ser como transcendental. Heidegger intensifica sua crítica a essas abordagens, argumentando que essa elaboração sistemática resultou no esquecimento do ser, em sua dimensão mais originária e fundamental.

De acordo com Heidegger, uma onto-teo-logia não oferece uma solução adequada para o problema de Deus, nem para o próprio ser. O ser é esquecido e, com ele, a verdadeira essência de Deus se perde. No entanto, a crítica de Heidegger não é uma negação radical da religião cristã, mas sim uma crítica ao modo como a filosofia e a teologia ocidentais interpretaram a relação entre Deus e o ser. Para Heidegger, o cristianismo, enquanto prática religiosa, pode ser válido, especialmente quando se considera a revelação divina como acesso a Deus, mas o acesso onto-teo-lógico, que associa Deus ao ser transcendental, é rejeitado. O problema da diferença ontológica, essa distinção entre ser e ente, ainda não foi plenamente resolvido ou superado.

É importante destacar que, para Heidegger, a questão de sua análise permanece inacabada. Sua crítica à onto-teologia, que identifica o ser com o transcendental e o transcendente, resulta no esquecimento do ser, mas também abre um novo horizonte para repensar a questão do divino. Quando a filosofia alcança o ponto de compreender o esquecimento do ser, surge a questão fundamental: o que é o ser? Esta indagação abre o caminho para uma nova compreensão, onde a salvação, para Heidegger, não é uma questão exclusivamente religiosa, mas um movimento de desvelamento e abertura para a autenticidade do ser.

Nesse desvelamento, Heidegger sugere que a salvação se realiza não através de um retorno a conceitos religiosos ou teológicos convencionais, mas por meio da recuperação do ser em sua radical transparência. A salvação, assim, se dá quando o ser humano é despertado para a profundidade de sua existência, reconhecendo a falta de sentido que surge da ausência da verdadeira conexão com o divino. A falta de uma pátria espiritual, de um fundamento sólido que sustente o homem em sua finitude, é compensada pela conquista de uma relação mais autêntica com o ser.

Neste contexto, Heidegger propõe um caminho distinto daquele da metafísica clássica ocidental. Ele busca uma abordagem que transcenda a dicotomia entre teísmo e ateísmo, sugerindo um novo caminho fundamentado na experiência ontológica do ser, um caminho que se desvia das respostas tradicionais e busca abrir-se para o mistério da existência de uma maneira radicalmente diferente. Para Heidegger, é na abertura radical ao ser e ao mistério da existência que o humano pode encontrar seu lugar na história, em um movimento que vai além das construções filosóficas tradicionais.

Em última instância, Heidegger nos convida a repensar a relação entre o ser humano e o divino, não mais a partir de categorias metafísicas fixas, mas como um encontro existencial que se dá na experiência imediata do ser e no reconhecimento da finitude e da transitoriedade da existência humana. Assim, a tarefa de Heidegger não é apenas questionar as vias tradicionais de acesso a Deus, mas reconfigurar o próprio sentido da experiência religiosa e da busca pelo sagrado na contemporaneidade.

Pode-se dizer, sem exagero, que Heidegger foi quase um visionário ao antever os riscos que a tecnificação crescente e a emergência das inteligências artificiais representam para a experiência humana do ser. Sem qualquer fanatismo, ele alertou para o perigo do esquecimento do ser, que se agrava na sociedade tecnocrata, onde o sagrado e o mistério podem ser substituídos por algoritmos e máquinas. Essa antecipação nos chama a atenção para o fato de que o futuro da existência humana dependerá da nossa capacidade de manter viva a relação autêntica com o mistério, com a arte, com a poesia e com a espiritualidade — elementos que resistem à mecanização do mundo.

Por fim, a provocação final deste trabalho se lança para o futuro: diante da emergência da inteligência artificial e da crescente tecnificação da vida, como reinventar a relação com o mistério, o sagrado, a arte e a poesia — esses elementos que historicamente sustentaram a espiritualidade humana? Estaremos destinados a repetir o ciclo do esquecimento do ser, agora sob a máscara da máquina, ou será possível uma nova abertura, um reencontro poético e sensível com aquilo que escapa à razão e aos algoritmos?

Aqui, mais do que nunca, ressoa a advertência de que um só Deus não pode nos salvar — pois a salvação, se é que existe, não reside em uma única divindade ou conceito absoluto, mas na multiplicidade de experiências, na pluralidade do sagrado que pulsa além da lógica única e das certezas fechadas. É nesse espaço aberto, instável e multifacetado que talvez encontremos o caminho para resistir ao esquecimento, resgatar o ser e redescobrir o que verdadeiramente nos conecta ao mistério.

Esta pergunta não busca respostas fáceis, mas um convite à reflexão profunda e coletiva sobre como a essência do sagrado pode persistir, resistir e se transformar na era da tecnologia, sem perder sua poesia, sua arte e sua capacidade de tocar a alma humana.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. *Desconstrução e a filosofia da linguagem*. Tradução de Sérgio Lessa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

HEDBERG, Trevor. Apatheism and the ethics of belief. *Philosophia*, v. 44, n. 1, p. 273–289, 2016.
DOI: 10.1007/s11406-015-9665-2.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, p. 375–398, 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11117/12885>. Acesso em: 10 out. 2023.

- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. Tradução de Aldo P. de Souza. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. Tradução de Eneida M. B. de Brito. Petrópolis: Vozes, 1954.
- HEIDEGGER, Martin. *Entrevistas e conversas*. Petrópolis: Vozes, 2000. Inclui a entrevista “Nur ein Gott kann uns retten”, publicada originalmente na revista *Der Spiegel* em 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Cláudia Drucker. Brasília: Editora UnB, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de M. Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Alberto L. Medeiros. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica (1935)*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Econômica, 1986a.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é a metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de M. S. C. Chuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia (do acontecimento)*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1952.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Tradução de Fernando Pessoa. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.
- INWOOD, M. J. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia e discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chauí; Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaios sobre a exigência da ética*. Tradução de Raul G. Fornet-Betancourt. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MAC DOWELL, João Augusto A. A. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 29, n. 93, p. 5–34, 2002.
- MARION, Jean-Luc. *Deus sem o ser*. São Paulo: Loyola, 2004.

MARION, Jean-Luc. *O ser e o evento*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

POEGGELER, Hans. *Heidegger und die Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1962.

PUNTEL, Lorenz Bruno. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Maria de Lourdes de Azevedo. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

STEIN, Edith. *A filosofia da história e a metafísica*. Tradução de [Nome do Tradutor]. [S.l.]: [Editora], 1966.

STEIN, Ernildo. *Fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: [Editora], 1966.

STEIN, Ernildo. *A tese de Kant sobre o ser*. Tradução do autor. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

STEIN, Ernildo. O incontornável como o inacessível: uma carta inédita de Martin Heidegger. *Natureza humana*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 231–250, dez. 1999. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-2430199000200001. Acesso em: 17 nov. 2023.

TADDEI, Paulo Mendes. Pressupostos filosóficos na investigação de Heidegger sobre a verdade enunciativa. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

VATTIMO, Gianni. *Após a Cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Vozes, 2005.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Record, 1992.

Christianne Sturzeneker. Psicóloga, mestra em filosofia da religião pela FAJE, com ênfase no pensamento de Martin Heidegger. Atua nas interfaces entre filosofia, espiritualidade e psicologia existencial.

DOI: 10.26512/2358-82842023e56932

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.