



Heidegger e a Teologia

Hans Jonas

Tradução de Wendell E. Soares Lopes*

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, MT, Brasil

Nota do tradutor: O texto apresentado a seguir é uma tradução do ensaio “Heidegger and theology” (In: JONAS, Hans. *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 235-261). Para uma indicação de outras versões posteriores do texto e comentários a seu respeito, ver nota de rodapé 2, do autor, abaixo. No texto da tradução, a paginação original é indicada entre [] e em negrito.

Nota preliminar do autor [235]: Este ensaio foi apresentado, de forma um pouco mais abreviada, para uma conferência de teólogos concernente ao tema sobre “o Pensamento e o Discurso Não-objetivante na Teologia Contemporânea”¹. Para os conferentes esse título tinha um significado atual e concreto: o uso do pensamento tardio de Martin Heidegger pela teologia protestante. Tendo em vista as circunstâncias de sua concepção e pronunciamento, e o eco que ele então provocou naquela ocasião e

¹ *Second Consultation on Hermeneutics* [Segunda Conferência sobre Hermenêutica], promovida pela Graduate School of Drew University, de 9-11 de abril, em 1964. O artigo foi a comunicação de abertura, e precedido pela leitura de um número de “teses” que Martin Heidegger enviara para servir como base para a conferência.

* WESL: Doutor, e-mail: wendelleslopes@hotmail.com

posteriormente², achei melhor [236] deixar o ensaio com seu caráter original enquanto um discurso que se dirige a um público.

I

O problema da objetivação, e com ele aquele de invertê-lo ou anulá-lo parcialmente, foi legado à teologia Ocidental desde sua origem, com a aproximação da palavra Bíblica com o *logos* Grego. Ele é tão antigo quanto a própria teologia cristã, e até mesmo um pouco mais antigo. Qual lado da dupla ascendência seria dominante e qual seria recessivo na descendência ficou demonstrado logo de início com o encontro dos dois em Fílon, o Judeu. Um símbolo expressivo do que aconteceu à palavra bíblica através dele e de seus sucessores é involuntariamente fornecido por uma alegoria que ele deriva de uma etimologia do nome “Israel”. O nome é utilizado para significar “aquele que vê Deus”, e o fato de Jacó adquirir esse nome diz-se representar aquele que procura a Deus em seu progresso desde o estágio do ouvir até aquele do ver, que se fez possível pela conversão miraculosa dos ouvidos em olhos. A alegoria confere o modelo geral da perspectiva de Fílon sobre o “conhecer Deus”. Ela repousa na suposição platônica de que a mais verdadeira relação com o ser é a intuição, a observação. Esta superioridade da visão, quando estendida à esfera religiosa, determina também a relação mais elevada e mais autêntica com Deus — e com ela

² Os seguintes comentários publicados chegaram ao meu conhecimento: Robert W. Funk, “Logic and the Logos”, *The Christian Century* (Sept. 23, 1964), 1175-1177; id., “Colloquium on Hermeneutics”, *Theology Today* (Oct., 1964), 287-306 (ambos os artigos se referem à Conferência como um todo); Eugene B. Borowitz, “Bonhoeffer’s World comes of Age”, *Judaism: A Quarterly Journal* 14/1 (Winter, 1965), 81-87 (trata da Conferência de Drew e deste artigo na p. 81); S.J. William J. Richardson, “Heidegger and God – and Professor Jonas”. *Thought* 40, n° 156, 1965, p. 13-40. Esta extensiva crítica referida por último, feita pelo autor de *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (The Hague, 1963), e participante na Conferência de Drew, foi proposta primeiro como a anual Suarez Lecture [Palestra Suarez] e pronunciada na Fordham University, em 27 de abril, de 1964, poucas semanas depois da ocasião que [236] a provocou. Uma réplica a essa possível contra-crítica feita por um estudioso devotado e extremamente informado sobre o pensamento de Heidegger deve ser deixada para uma outra ocasião. – Meu artigo foi publicado em *The Review of Metaphysics* 18/2 (Dec., 1964), 207-223, e é aqui reeditado com algumas poucas mudanças em acordo com a versão alemã, “Heidegger und die Theologie”, *Evangelische Theologie* 24/12 (Dec., 1964), 621-642.

também com a *palavra* de Deus³. A esta, Fílon, de fato, [237] atribui uma natureza que torna a visão, isto é, a contemplação intelectual, e não a audição, seu critério genuíno. Ao se referir à frase do Êxodo, “todo o povo viu a voz” (20: 18), ele comenta: [238] “Altamente significativo, pois a voz humana deve ser escutada, a voz de Deus deve ser, na verdade, vista. Por quê? Porque aquilo que Deus fala não se expressa em palavras, mas em obras, que o olho distingue melhor do que o ouvido”

³ “Ver com os olhos é o mais auspicioso de todos os sentidos... mas o ver com o princípio regente da alma excede todas as outras faculdades: este último ver é compreensão [*insight*] (*phronesis*), a visão do espírito [*mind*]. Aquele que conseguiu não apenas adquirir ciência de tudo que existe na natureza, mas também contemplar o Pai e Criador de tudo, alcançou o cume da bem-aventurança, porque mais elevado que Deus nada há; e quem quer que O tenha alcançado assim com o olho intencional de sua alma pode pedir para que esse momento persista e dure” (*De Abrahamo*, 57 f.). (As referências a Fílon, o Judeu, estão de acordo com a numeração do parágrafo da clássica edição Grega de L. Cohn e P. Wendland, que a *Loeb Classical Library* reproduz; as traduções são minhas). Note-se como Deus é aqui ranqueado, como o ser mais elevado, na [237] ordem de classificação de todos os seres; e esta inclusão, mesmo que sob a forma da culminação é precisamente o correlato ontológico para a atitude visual. Nos termos estabelecidos por esta atitude, a afirmação de que Deus é “o um que é” assume um significado definitivo que não pode, mas que choca com o argumento igualmente enfatizado de que ele transcende toda a determinação ontológica. Este significado do “ser” de Deus se torna manifesta na forma como Fílon o chama de “o bem mais perfeito” (*teleiōtaton agathon*, e. g., no *De Confusione Linguarum*, 180). Platonicamente entendido, o bem (ou “o bem em si”) é a categoria mais elevada do ser hipostasiado em uma representação da quiddidade [*beingness*] de todos os entes enquanto tais. Embora “além da essência (pois a essência pertence a um ente específico), é entretanto a essência de toda essência, ou a forma das formas — e como tal o objeto final do *eros* intuitivo que nele encontra sua meta: enquanto princípio ontológico impessoal, e na verdade estrutural, extraído da evidência do ser como um todo na visão metafísica, ele é por sua própria natureza o correlato da *teoria* e em lugar nenhum é encontrado senão na teoria pura. Também em Platão. Agora, quando Filo declara que seu *Deus* é “o bem mais perfeito” (o que não o fez Platão) e assim o torna a culminação da hierarquia de todo ser, ele permanece ao lado da atitude Grega original, “visual”, e com a ontologia por ela determinada. Mas o que aquilo significa para a relação do homem com Deus, isto é, para a vida da piedade? O perfeito bem é o bem-fim, a meta final de um desejo de possessão. Podemos arriscar a afirmação de que seja lá como Deus venha a ser definido como o *summum bonum* (por exemplo, para Agostinho). Então ele é também entendido como um objeto final de um anseio, isto é, como a satisfação potencial última do desejo de uma presença: e então a relação mais válida da piedade deve ser a visão, que garante o modo mais puro da presença do objeto. Desse modo, Fílon concebe o caminho da piedade, sendo o caminho para Deus, como um progresso de aperfeiçoamento, no qual a passagem do ouvir para o ver marca um ponto decisivo. Tipologicamente, Ismael, o filho da serva, o protótipo do “mero ouvir”, é contrastado com Israel, o filho legítimo, como o protótipo do ver. (Cf. *De Fuga et Inventione*, 208). E a elevação do próprio Jacó ao grau de Israel é uma mudança da condição do ouvir para aquele do ver: “Jacó é o nome para aprendizagem e progresso, isto é, para os poderes que dependem do ouvir; mas Israel é o nome para perfeição, pois significa “ver Deus” — e o que poderia ser mais perfeito no domínio da verdade do que o Uno verdadeiramente existente?” (*De Ebrietate*, 82; cf. também *De Migratione Abrahami*, 47). A transição ganha lugar pela conversão dos ouvidos em olhos: “por um sopro divino o Logos converte os ouvidos de Jacó (o “ascético” que luta com o Anjo) em olhos, transformado-, portanto, em um novo tipo chamado Israel, aquele que vê” (*De Somniis*, I, 129).

(*De Decálogo*, 47)⁴. Obras, realidades terminadas, são o que Deus “fala”, i. é, o que ele, seja por seu ser ou por seu agir, coloca ante nossos olhos. E o completo ou perfeito está objetivamente presente e pode apenas ser visto; apresenta-se em seu *eidos*. Mas biblicamente entendido, a palavra de Deus é primeiramente apelo e ordem, e ordens não são vistas, mas escutadas — e obedecidas ou desobedecidas. Agora é óbvio que esta não é a antítese que Fílon tem em mente. O *logos* que *ele* contrasta com o visto enquanto “meramente” escutado é o *logos* apofântico (não o imperativo) que se pronuncia sobre objetos, isto é, sobre “visíveis” em sentido amplo, e assim exige, de fato, um ver para cumprir e redimir sua intenção simbólica. Tal *logos* sobre um estado de coisas que substitui a presença autêntica por signos significativos, e recebido por um “mero ouvir” provisional que por seu próprio sentido se estende até sua realização no ver do conteúdo significado. Um *logos* mais perfeito, arquetípico, isento da dualidade humana entre signo e coisa, e portanto não vinculado às formas de discurso, não requereria a mediação do ouvir, mas é imediatamente contemplado pelo espírito [*mind*] como a verdade das coisas. Em outras palavras, a antítese do ver e ouvir defendida por Fílon se encontra como um todo no domínio do “ver” — quer isto dizer, ela não é uma real antítese, mas uma diferença de grau relativa à ideal presença imediata e intuitiva do objeto. É com uma visão desse ideal que o “ouvir”, aqui oposto ao “ver”, é concebido, a saber, como seu modo substituto e provisional, e não como algo autêntico, basicamente outro que o ver. Desse modo, a reviravolta do ouvir para o ver, aqui visada, é apenas o progresso de um conhecimento limitado a um conhecimento adequado do mesmo e no interior do mesmo projeto de conhecimento. Mas temos o [239] direito de tomar a parábola de Fílon acerca da perfeição através da conversão dos ouvidos em olhos como uma parábola para aquela reviravolta do ouvir em ver pela qual ele próprio e, depois dele, a teologia cristã (para não falar

⁴ Cf. *De Migratione Abrahami*, 47. “A escritura ensina que enquanto a voz das criaturas mortais têm por critério o sentido do ouvir, as palavras (afirmações, *logoi*) de Deus são vistas sob o modo da luz; pois ela diz ‘todo o povo viu a voz...’ Pois o discurso dividido em sujeito e verbo e em todos os componentes da sentença é audível.... Portanto as afirmações de Deus têm o sentido da visão da alma como seu critério. A comunicação divina é a do *logos* puro, sem mistura, que uma alma pura assegura pela acuidade da visão”.

do gnosticismo) passaram em sua constituição principal – a reviravolta do original ouvir o apelo do Deus vivo e não-mundano para a vontade teórica para a visão das verdades sobrenaturais, divinas. Nesse sentido a “conversão dos ouvidos em olhos” pode ser considerada um símbolo de primeira linha.

Tomando uma pista deixada por Fílon, podemos perguntar: se a adoção da atitude do “ver” da filosofia Grega foi uma desventura para a teologia, a rejeição ou superação dessa atitude na filosofia contemporânea fornece um meio conceitual para a teologia se reformar, para se tornar mais adequada para sua tarefa? Isto pode então levar a uma nova aliança entre teologia e filosofia depois, por exemplo, daquela da aliança medieval com o aristotelismo ter sido desfeita? A questão pressupõe que algum uso da filosofia, isto é, da elucidação da natureza da realidade pelo pensamento secular, é desejável e inclusive, necessário para a teologia. Esta suposição deve ser tomada como garantida, uma vez que a teologia, enquanto o *logos* sobre as coisas divinas, é por definição a elucidação discursiva — em certo sentido, científica — dos conteúdos da fé (não, claro, da estrutura interna da fé, o que seria fenomenologia). Assim, por um lado, ela recai sob as regras e normas da elucidação e do discurso como tal. Uma vez que os conteúdos da fé abrangem as relações de Deus com o mundo e com o homem, a elucidação do lado mundano e humano dessa polaridade deve ser informada por um conhecimento do que o mundo e o homem são, e da filosofia se supõe que ela forneça tal conhecimento. Seguir-se-ia então, que a filosofia mais adequada para a teologia é aquela que for mais adequada ao ser, isto é, a que é mais proximamente verdadeira — pelo critério da própria filosofia, isto é, pelo critério da razão secular. Mas uma vez que, para uma decisão a esse respeito, os teólogos não podem esperar pelo consenso dos filósofos, nem mesmo necessariamente confiar em sua autoridade, eles podem ser guiados em sua escolha pelo apelo da afinidade, as lições da experiência passada com ligações filosóficas, as necessidades presentes de sua disciplina, e pela avaliação de que a filosofia é de mais ajuda para a execução da tarefa da teologia, ou menos perigosa para sua própria esperança, para sua própria genuinidade, menos sedutora, menos alienante — por alguma dessas considerações ou por todas elas, mas [240]

tão pouco quanto possível em função de moda. A respeito de todas essas considerações, o teólogo faria bem em tomar uma boa dose de precaução e de desconfiança. Especialmente em face da tentadora similaridade: o que a teologia precisa nessa relação é aquilo que a filosofia possui de diferente, não sua similaridade. Entretanto, o experimento da relação é inescapável e a abstenção deve ser evitada. Assim, a abertura ao pensamento contemporâneo mostrada pela teologia no atual experimento — como se mostrou em todas as épocas — deve ser bem-vinda.

II

Primeiro, no que se refere à afinidade, o apelo do pensamento de Heidegger, pelo menos de sua linguagem, ao teólogo cristão não pode ser negado. Ele traz para a frente do palco exatamente o que a tradição filosófica ignorou ou negou, a saber, — o momento do chamado em contraposição àquele da forma, da missão em contraposição a presença, do ser compreendido em contraposição à investigação, do evento em contraposição ao objeto, da reposta em contraposição ao conceito, até mesmo da humildade da recepção em contraposição ao orgulho da razão autônoma, e de modo geral da posição da piedade em contraposição à autoafirmação do sujeito. Pelo menos, para resumir a pista filônica, o suprimido lado do “ouvir” é novamente escutado depois da longa ascendência do “ver” e a norma da objetivação que ele [o ver] lança sobre o pensamento; e o pensamento cristão pode virar seus olhos, não mais cegados pela visão metafísica, para este aspecto, para que eles sejam reconvertidos em ouvidos, de modo a ouvir assim, e talvez fazer-se ouvir, sua própria mensagem uma vez mais.

Ou pelo menos assim parece a alguns. E em uma evidência *prima facie*, deve ser garantido que a teologia evangélica ouça aí sons familiares e possa se sentir mais em casa com o pensamento heideggeriano do que com outras variedades do pensamento moderno ou tradicional. Mas ela não está neste caso, talvez, muito longe de casa? São os sons familiares legítimos neste caso? Será que, talvez, a teologia foi seduzida por eles até um solo estranho, e de forma ainda mais perigosa por um

mascaramento misterioso, pelo tom inspirativo, que faz seu paganismo mais difícil de discernir do que aquele de uma filosofia direta e identificavelmente secular?

Perguntemos o que a afinidade à primeira vista aqui realmente significa. Para tomar um exemplo bem conhecido, Heidegger afirma que “pensar” é um “agradecer” ao favor do ser. Ele designa este pensar de pensar primordial (*anfänglichlich**) [241] ou essencial, ao qual ele opõe o pensar “secundário”, derivativo (*abkünftig*), da metafísica e da ciência. Enquanto a linguagem dos dois últimos é aquela do discurso objetivante, a linguagem do pensar essencial tem o caráter de agradecimento. O tom bíblico ou geralmente religioso dessas afirmações é inconfundível. Mas, essa consonância da parte do filósofo levanta-se a partir de uma reflexão filosófica independente, ou era o próprio modelo bíblico um fator na reflexão? Penso que não pode haver dúvidas de que o último é o caso. Estamos simplesmente na presença do fato sempre e bem conhecido de que há muito cristianismo secularizado no pensamento de Heidegger. Isto era evidente desde o início, de *Sein und Zeit* [Ser e tempo] em diante; e não obstante a enérgica afirmação de Heidegger e de outros em sua defesa de que conceitos tais como culpa, cuidado, angústia, voz da consciência, resolução, *Verfallenheit**, autenticidade-inautenticidade, têm um significado puramente ontológico sem

* A tradução usual de *Verfallenheit* é “queda”, termo de origem bíblica (mas que também guarda relação com o pensamento neoplatônico) que significa desvio do caminho correto. Outros comentadores e tradutores, entretanto, preferem verter o termo de outro modo. É assim na tradução que Fausto Castilho fez de *Sein und Zeit*, em que ele verte *Verfallenheit* para “decaimento”: “o decaimento [*Verfallenheit*] do *Dasein* não deve ser apreendido, portanto, como ‘queda’ [*Fall*] a partir de um ‘estado’ mais puro e superior” (cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Petrópolis: Vozes / Campinas: Editora da UNICAMP, 2012, p. 493). Robinson Ramos dos Reis, por sua vez, traduz o termo alemão por “ruinância” (cf. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral, *Natureza Humana*, v.2 n.2, dez. 2000, p. 273-300 [esp. p. 289]). Já H. Noronha Galvão, ao tratar do “Significado de Deus no Novo Testamento e teologia trinitária de Karl Rahner” verte *Verfallenheit* por “corrupção”. Diz ele: “... não se pode esquecer que, a par do conhecimento de Deus do homem natural, subindo a partir de baixo através do mundo, há ainda a corrupção (*Verfallenheit*) do pecado original juntamente com a graça e a revelação nas origens (*Uroffenbarung*)” (cf. *Theologica*, 2.a Série, 45, 2, 2010, p. 435-452 [esp. p.]). Com essa última indicação, percebe-se claramente o contexto teológico-bíblico do termo, apesar do esforço de Heidegger em afastar o vínculo do seu conceito com essa significação bíblica. [N. d. T.].

* O termo se encontra em alemão no texto. Do mesmo modo, as palavras alemãs que daqui em diante se encontram neste ensaio atendem ao mesmo caso, indicando em geral o esforço jonasiano de tradução do alemão de Heidegger. Em algumas situações, Jonas simplesmente não oferece tradução do termo alemão, o que manteremos, tentando apenas em nota de rodapé oferecer nesses casos uma tradução aproximativa [N. d. T.].

nenhuma conotação ôntica — por exemplo, significação psicológica —, e muito menos possuem conotação moral, o observador razoável, sem entrar na questão da honestidade subjetiva, não permitirá tais desaprovações [por parte de Heidegger e seus defensores] resguardá-lo de dar à tradição o que lhe é devida. Esse observador reconhecerá então, para repetir, que o pensar secular de Heidegger incorpora elementos do pensamento cristão. Mas isto justifica dizer que existe um paralelo independente entre os dois? Ou que existe uma correspondência ou correlação? E que, portanto, um pode oferecer auxílio e consolo ao outro, o lado do conhecimento para aquele da fé? No caso de Moisés e Platão — o caso de Filon — *poderia* ter existido uma correlação independente e, portanto, relevante, ou complementação, ou confirmação mútua: mas no caso de dependência com a qual lidamos aqui a situação é logicamente diferente, e a invocação de concordância é espúria, até mesmo falsa. Tal invocação parece ser uma tentação para alguns teólogos. Pois a teologia, também, para não ficar para trás, agora deseja ser pensar “primordial”⁵, embora por sua própria natureza, sendo derivativa de uma revelação, ela não deve sequer ter um tal desejo. Mas uma vez que Heidegger, também, fala de revelação, [242] ou do que de modo suspeito soa como isto, a saber, o auto-desvelamento do ser (*Entbergung*), esses dois — o pensar dependente da revelação e o pensar “primordial” — parecem ser compatíveis, e até mesmo idênticos. Como um teólogo salienta em defesa de tal concordância⁶, Anselmo de Canterbury não ora como segue: “Ensina-me a procurar-te e mostra-te a mim enquanto procuro; pois eu não sou capaz de te procurar a menos que Tu me ensines, nem de te achar a menos que Tu te mostres” (*Proslogion*, Cap I)? A relação da teologia com Deus, como descrita aqui por Anselmo, não corresponde exatamente à relação do pensar com o ser tal como o percebe Heidegger? O caráter destinativo [*fate-laden*] (*geschicklich*)*

⁵ Cf. Heinrich Ott, *Denken und Sein: Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie* (Zürich, 1959), p. 171: “partimos da premissa de que a teologia é claramente um pensar no sentido inicial e essencial, *como* pensar inultrapassável, que não é excedido por nenhum outro tipo de pensamento... Segue-se assim que a própria teologia é o pensar primordial e essencial”.

⁶ H. Ott, “Theologie als Gebet und Wissenschaft”, *Theologische Zeitschrift* 14 (1958), p. 120.

do pensar, como resposta ao desvelamento do ser que lhe é dado para pensar, não é aqui afirmado adequadamente em termos análogos ao do pensar teológico⁷ — um caso especial e aplicado, por assim dizer, do que agora se mostrou filosoficamente como sendo a natureza geral do “pensamento essencial”. Dizer isto é a tentação indicada, à qual alguns teólogos sucumbem. Mas não é isso colocar as coisas de cabeça para baixo? Não se deveria dizer no máximo que a relação do pensar com o ser tal como a percebe Heidegger corresponde à relação da Teologia com Deus? E que as características do último tipo de relação [da teologia com Deus] não poderiam ter sido melhor transpostas em termos filosóficos, isto é, não-crentes, do que o foi na doutrina de Heidegger sobre o caráter destinativo do pensar... resposta... desvelamento do ser? Se mesmo esta seria uma afirmação verdadeira, eis o que ainda permanece em aberto. Mas o caráter da relação como tal não é de modo algum uma questão pelo qual se possa ter indiferença (como se poderia dizer “correspondência é correspondência de qualquer ponto que eu comece”), pois ela inverte todo o lugar do critério de adequação — isto é, de qual serve de medida para a outra. Pois uma vez que, até aqui, a situação não é, como acontece frequentemente, a tentativa da teologia de se apropriar do domínio da filosofia e no processo ser apropriada por ele, mas [243] a apropriação da filosofia do domínio da teologia e estado em dívida com ela — independentemente do que quer que dela possa se apropriar a filosofia. Isto é do interesse do filósofo e não precisa perturbar o teólogo. Mas nem precisa ele perder de vista a verdadeira independência das coisas. Desculpem-me por ingenuamente ter de

⁷ Ver a referência de Ott a Anselmo, como reproduzido por James M. Robinson em seu instrutivo relato “The German Discussion of the later Heidegger” em *New Frontiers in Theology: Discussion among German and American Theologians*, ed. J. M. Robinson e J. B. Cobb, Vol. I: *The Later Heidegger and Theology* (New York: Harper & Row, 1963), p. 47. Este volume, um excelente registro da discussão alemã-americana sobre o assunto, foi frequentemente referido em minha apresentação, porque era bem conhecido pelos participantes da Drew Consultation. Daqui para frente, ele é citado como *Robinson-Cobb*.

* Na sequência, o próprio Jonas faz observações acerca de sua tradução dessa terminologia heideggeriana. Mas podemos adiantar que a palavra combina as noções de “destino” e de “destinar”, “endereçar”, de modo que o pensar teria nessa perspectiva o caráter daquele *a que se destina* a revelação do ser. Louis Évrard, tradutor francês do texto, diferentemente de nós, opta por traduzir *fate-laden* por “destinal” e também no sentido literal do termo, “carregado de destino” (cf. JONAS, Hans. Heidegger et la théologie, *Esprit*, juillet-août, 1988, p. 172-195 [esp. p. 178]). [N. d. T.].

dizer isto a teólogos: ao invés de a teologia encontrar validação e corroboração para si mesma no que foi tomado emprestado de si mesma, o fato é que a filosofia deve examinar a validade filosófica do empréstimo que Heidegger fez da teologia. Esta não é a nossa atual tarefa e, embora seu resultado possa consideravelmente diminuir o prestígio teórico daqueles elementos dos quais o teólogo deseja se reapropriar, ela pode ainda deixar-lhes a utilidade da articulação conceitual que eles receberam desde um tratamento filosófico. Mas antes de reimportar seu próprio produto, o teólogo deve perguntar: o que vocês têm feito com os meus pequeninos? Em que companhia vocês os educaram? Eles ainda são meus filhos não corrompidos? Eu posso os tomar de vocês de volta? E se os tomar de volta, o que levarei com eles? Agora, embora a questão crucial “eu posso os tomar de vocês de volta?” seja uma questão de decisão, as outras questões, especialmente a última: “se você decidir tomá-los de volta, o que você levará com eles?” é uma questão de fato e de necessidade lógica, e pode ser considerada e respondida pelo filósofo que tem um conhecimento de ambos os lados, ainda que um conhecimento de tipo meramente objetivo. E aqui, posso provisoriamente apontar para pelo menos uma modesta virtude da linguagem objetivante, a saber, que ela iluminará incompatibilidades, capacitando assim a teologia a dizer o que é uma heresia.

Agora, se perguntarmos, primeiro, como Heidegger chegou a adotar, antes de tudo, o vocabulário judeu-cristão, o vocabulário relacionado a culpa, consciência, chamado, voz, ouvir, resposta, missão, pastor, revelação e agradecimento, não poderíamos, claro, levar a sério o argumento — se ele fosse feito — de que ele estava simplesmente considerando os próprios fenômenos, nem se poderia dizer que tal vocabulário representa apenas o resultado de sua análise imparcial. Nenhuma simples análise irá fornecer aqueles conceitos e aquela linguagem (e devemos lidar mais tarde com o fato de que nem mesmo a descrição que Heidegger faz do pensar decorre de uma “análise” do pensar tal como tão frequentemente se costuma chamar na discussão Americana). De qualquer maneira, o tom bíblico não é mera coincidência compelida pelas independentes exigências linguísticas do assunto em questão e na melhor das hipóteses conta a favor do predecessor

antigo. Mas essa resposta não seria de qualquer forma [244] a do próprio Heidegger e não se adequaria com sua real concepção do que é o pensar. De acordo com o caráter destinativo do pensar como a história de auto-desvelamento do próprio ser, *ele* poderia antes dizer que a linguagem cristã e a revelação do ser estabelecida nela, são para nossa tradição uma parte integral do destino [*fate*] ao qual nosso pensar tem de responder, e que portanto, a linguagem é *genuína* como *sua* resposta pensante para a tarefa enquanto *condicionada* pela história. Algumas dessas respostas, provavelmente, chegam perto da verdade da questão, muito embora subestimem o papel de livre escolha; e até certo ponto, a filosofia ganhou com essa abertura de seu universo a características que ela há muito ignorou. Mas o teólogo não tem razão para se alegrar do endosso de sua cara herança por um pensador influente. Do modo como compreendo tudo isso — e, claro, é de algum modo estranho para mim agir como porta-voz, ou defensor, da causa da teologia cristã — o teólogo deveria resistir à tentativa de ameaçar sua mensagem como uma questão de destino histórico, e, portanto, como um elemento entre outros no interior de uma tradição, e em si mesma como algo divisível, assimilável em parte, e negligenciada em parte, estando, pois, aberta à escolha do descrente. Ele precisa se perguntar se é possível tomar apenas parte de sua história sem que se falsifique o todo — tal como ele terá que perguntar ao mesmo tempo, por seu lado, se a filosofia de Heidegger pode ser assimilada em parte sem que se tome o todo. Mas, sobretudo, ele tem que resistir à ideia do destino em si mesmo. E daqui para frente passo à doutrina de Heidegger.

III

Começemos com a ideia de destino⁸. Ela se encontra em primeiro plano no pensamento de Heidegger e em sua ideia sobre o pensar.

⁸ O termo alemão de Heidegger é *Geschick* [destino] em preferência ao termo mais comum *Schicksal* [destino]: com esta forma derivativa do radical *schicken* [enviar] ele deseja ressaltar o elemento do “envio” [*sending*] daquele de meio “decreto” ou força bruta, que predomina no uso habitual do termo mais comum.

A sina do pensar é lançada pelo ser. O ser fala ao pensamento e o que ele fala é a sina do pensamento. Mas o que, como, e quando ele fala é decretado pela história do ser, e é essa história enquanto história de seu próprio desvelamento ou ocultamento [*concealing*]. E como tal ele não está sob o comando do pensador, em seu pensar sobre o ser — que como *genitivous subjectivous* é ao mesmo tempo também o pensar do próprio ser [245], a saber, sua auto-clareira [*self-clearing*] ocorre no homem — tem um caráter semelhante a um destino (ou, é destinativo [*“fate-laden”*] *geschicklich*). A natureza fatídica do pensamento é sua dependência ao que lhe é enviado, e o envio vem da história do ser. Agora a esse respeito, o filósofo secular (uma expressão redundante) dirá que pensar é precisamente, um esforço que não deve ficar à mercê do destino (um esforço para salvar ou alcançar a liberdade da compreensão (outrora chamada “razão”) em face da pressão do ser e de nossa própria condição — um esforço que possui a oportunidade de pelo menos ter sucesso parcial. O próprio Heidegger, de maneira não muito consistente, às vezes parece apelar precisamente para este aspecto do poder, da nobreza, e autorresponsabilidade do pensamento — como quando ele defende que a genuína filosofia deve se *erguer* a uma nova abertura em relação ao ser (como aquela dos pré-socráticos!), uma abertura que só podemos alcançar na medida em que *nos libertarmos* das conceitualizações distorcedoras impostas sobre a nossa visão por nossa fatídica história⁹. Embora contradições contam pouco no refúgio do pensar primordial, aqueles comprometidos com as desagradáveis exigências do pensamento objetivo devem levantar aqui várias questões. Seria este “nos libertarmos”, que presumivelmente está ganhando forma, por exemplo, no pensamento do próprio Heidegger, uma ação que como tal está livre a partir do [*from*] destino e não ela própria do [*of*] destino. É o destino superado, transcendido, abolido no “auto-libertar-se” das imposições do destino passado? Ou é ele próprio um dom do destino — e principalmente para a nossa escolhida geração, porque o tempo chegou ao seu cumprimento? Ou porque as oportunidades extraídas de todas as gerações desde a

⁹ Cf. o comentário de Cobb em *Robinson-Cobb*, p. 188.

queda do esplendor da Grécia antiga nos são faticamente garantidas? Ou porque emergindo finalmente do longo esquecimento [*forgetfulness*] do ser decretado pelo auto-ocultamento do ser, que mais uma vez é seu próprio destino, somos no fim das contas favorecidos com seu desvelamento — mais uma vez um evento não *do* [of] ser apenas, mas também acontecendo *ao* ser tanto quanto para nós? A última vez em seu destino? Nesse caso, nós — nós entre todos os povos! — estaríamos em um estado de graça, cujo advento na emergência do pensar primordial inaugura uma nova era apostólica. Ou essa possibilidade de apreensão da verdade — de algum pedacinho dela — está aberta para toda geração e tentada em cada uma, com sucesso cambiante? E o elemento do destino é apenas tão útil ou dificultoso quanto a situação histórica — e claro a oportunidade incalculável de aí se levantar um grande pensador: coisas fúteis a se considerar em vez de realizar a tarefa o melhor que puder? Sob esta visão não estamos, em princípio, em melhor situação [246] do que em outras épocas, nem pior: cabe a nós tanto quanto coube a eles. E dificilmente somos os juízes apropriados quanto ao fato de termos ou não sido mais bem sucedidos. Observo que acabei por utilizar uma linguagem que não conhece a história do ser, mas apenas a história das finitas tentativas humanas de alcançar o ser — um conhecimento sempre provisório, revogável, imperfeito. Entretanto, não devo me afastar da estrutura de referência heideggeriana se quiser me ater ao discurso com seus devotos teológicos. Se, então, o destino deve ser, devemos — como uma última variedade — deificar a história como executora de seu próprio destino [*destiny*], usando as mentes humanas como seus órgãos — se não em sentido hegeliano, onde nosso presente estado de graça se igualaria à fase do Espírito Absoluto, então por alguma outra lógica ou ilógica de determinação?

Todas essas são questões para o filósofo. Mas enquanto concernem ao teólogo — ou deveria antes dizer, ao crente — posso por um momento falar em seu nome? Ora, me parece que o cristão, e consequentemente o teólogo cristão, tem de rejeitar qualquer tipo de ideia como a de destino e de história como estendendo-se ao status de seu próprio mandatário. Por uma simples razão, do cristão costuma-se

dizer que ele é salvo do poder do destino. Isto é o que me lembro de ler nos primeiros Livros. Segundo, e mais importante, aquilo que o salvou, pela compreensão da fé enquanto distinta da compreensão do mundo, não foi um evento do destino, nem foi jamais destinado a se tornar destino ou parte do próprio destino, mas um evento que invalida toda a sentença do destino e anulando as palavras que o destino dirige ao homem, *incluindo as palavras do auto-desvelamento do ser*. Nem é ele próprio, em terceiro lugar, um mero desvelamento ou um mostrar-se: a crucificação, devo dizer, não foi em primeiro lugar um evento da linguagem. Preciso dizer isto para teólogos cristãos? É o que parece. Pois assim leio: “ [as palavras], enquanto resposta à palavra do ser, são determinadas por parte do próprio ser de uma maneira semelhante a um destino. É... o destino que faz com que falem tal como fazem. Isto é verdade para a teologia também... Nossa resposta ao chamado da revelação é linguística... A própria existência [é] essencialmente linguística... o discurso de nossa fé... é nossa resposta essencial ao chamado da revelação de Deus, não apenas a expressão inadequada de nossa resposta”¹⁰. E desde que o chamado, enquanto tal inexprimível, ganha fala apenas em nossa resposta, aí se encontra o paralelo: “tal como cada um encontra o ser nessa ou naquela conceitualização histórica e destinativa, tal como a linguagem cristã é... o meio histórico e destinativo através do qual a palavra de Deus [247] nos fala... A existência é ela própria essencialmente linguística e a fé acontece em nossa linguagem, que é nossa resposta a Deus” (*Robinson-Cobb*, p.55). Desse modo, e de modo bem consistente, a própria Bíblia é tomada como um registro linguístico de tal resposta, “a resposta bíblica à palavra de Deus” (*ibid.*, p.54). Mas mesmo que a Bíblia pudesse ser completa a esse respeito – pode-se dizer que a resposta *falada* do homem é que a revelação é realmente posterior? E resposta ao quê? Eu ouço *questões* ao homem como aquele que faz muitos feitos, não como aquele que fala palavras: “Adão, onde está você?” (Gn. 3:9); “Caim, onde está Abel, seu irmão?” (Gn. 4:9): isto não é a voz do ser; e a “clareira” na qual ela localiza o interpelado é

¹⁰ H. Ott, *Denken und Sein*, p. 190.

aquela de sua culpa; e a lembrança interpela a memória de sua endurecida vontade, não de seu pensamento próprio do esquecimento: “Ele vos disse, ó homem, o que é bom e o que o Senhor exige de vós: o que mais senão que façais justiça, e que ameis a misericórdia, e que andeis humildemente com seu Deus?” (Mq. 6:8). Isto exige mais do que uma mera resposta linguística.

Mas no que toca ao ser em Heidegger, ele é uma ocorrência do desvelamento [*unveiling*], um acontecimento destinativo em relação ao pensamento: assim foi o *Führer* [dirigente] e o apelo do destino alemão em relação a ele: realmente um desvelamento de algo, um apelo do ser em todo o direito, destinativo em todo o sentido: nem outrora nem agora o pensamento de Heidegger oferece uma norma para se decidir como responder a tais apelos — linguisticamente ou de outro modo: nenhuma norma exceto profundidade, resolução, e a força pura do ser que faz o apelo. Mas, para o crente, sempre desconfiado deste mundo, profundidade pode significar o abismo, e força, o príncipe deste mundo. Como se o diabo não fosse parte da voz do ser! A própria resposta de Heidegger está, para a vergonha da filosofia, registrada e, espero eu, não seja esquecida¹¹. Mas muito além desse fato pessoal (cuja significação filosófica, entretanto, é imensa), o teólogo não pode, se ele guarda a fé consigo, aceitar *qualquer* sistema de destino, ou razão ou escatologia históricos como uma estrutura para [248] entregar sua esperança — seja esse sistema o de Hegel ou Comte ou Marx ou Spengler ou Heidegger —, pela simples razão de que se refere a “este mundo”, ó κόσμος οὗτος, e sua verdade é no máximo a verdade deste mundo: e sobre este mundo, o cristão aprendeu que ele, certamente, tem sua lei (seja isto razão ou destino) e seu ser e seu poder e sua voz, ou ainda vozes, como o plural “os arcontes deste mundo” sugere; e assim ele pode, de fato, aprender com essas doutrinas, e tanto mais com as que são mais verdadeiras, com as quais

¹¹ O registro foi editado em Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern, 1962). A citação seguinte de uma proclamação de Heidegger (então Reitor) para os estudantes da Universidade de Freiburg em novembro de 1933, serve como um exemplo: “Nem doutrinas e ‘ideias’ são as regras de nosso ser. O próprio *Führer* [dirigente] e apenas ele é o presente e o futuro da realidade Alemã e sua lei. Cabe saber de forma sempre mais profunda: que daqui em diante cada um e cada coisa exige decisão, e toda ação, responsabilidade. *Heil* [viva] Hitler!” (*op. cit.*, p. 135).

ele tem de rivalizar — a natureza dos principados e potestades — e às quais ele mesmo está sujeito, à medida que ele também é uma criatura e cidadão deste mundo. Mas, adotar sua perspectiva para a compreensão de seu assunto em questão? Não. Essa perspectiva deve ser radicalmente diferente para ele. Deve ser claro e inequivocamente compreendido que o “ser” de Heidegger está, *com* a “diferença ontológica”, dentro do parêntese com o qual a teologia tem que confinar a totalidade do mundo criado. O ser cujo destino Heidegger tem em mente é a quintessência deste mundo, ele é *saeculum*. Contra isto, a teologia deveria preservar a transcendência radical de seu Deus, cuja voz não vem do ser, mas invade o reino do ser desde fora.

Meus colegas teólogos, meus colegas cristãos, vocês não veem com o que estão lidando? E caso não veem, vocês sequer sentem o caráter profundamente pagão do pensamento de Heidegger? Precisamente pagão, na medida em que é filosofia, embora nem toda filosofia tenha que ser desprovida de normas objetivas; mas mais pagão que outros desde o seu ponto de vista, não apesar de, mas por causa, também, daquilo que fala a respeito de chamado e auto-revelação e até mesmo do pastoreio. Considerem essas duas afirmações em que a objetivação ajuda a mostrar o que há de irreconciliável. “o mundo é obra das mãos de Deus”; “o ser se revela”. Apesar de quão objetivante possa ser a primeira afirmação — e portanto, não devendo ser tomada literalmente —, mesmo no sentido mais demitologizado, ela certamente exclui a afirmação (igualmente objetivante) de que o Ser — isto é, o Ser dos entes — *se revela*, por *sua iniciativa*, na experiência, no encontro dos entes (humanos) com os entes (coisas); isto é, que a revelação é imanente ao mundo, mais que isso, pertence à sua natureza; isto é, significa que o mundo é divino. Os deuses aparecem de novo na filosofia de Heidegger de maneira bastante consistente. Mas onde os deuses estão, Deus não pode estar. Que a teologia deva acolher esse inimigo [Heidegger] — não qualquer inimigo, mas um de quem ela poderia aprender tanto sobre o abismo que separa o pensar secular e [249] a fé — em seu santuário interior, eis o que me impressiona. Ou, para me expressar reverentemente: isso excede meu entendimento.

IV

Para mostrar que não exagerei o imanentismo essencial do pensamento de Heidegger, lancemos um breve olhar sobre sua própria exposição de uma fundamentação para a teologia natural. Ela ocorre em sua *Carta sobre o Humanismo* e pertence àquelas passagens a partir das quais os amigos da religião podem provar que Heidegger não é um ateu. Certamente ele não é — temos escutado do retorno dos deuses em sua visão de mundo. Mas aí a verdadeira oposição à visão cristã e judaica não é o ateísmo, que contempla um mundo neutro e, portanto, não reclama um caráter divino [*divinity*] para o que não é divino; a verdadeira oposição é o paganismo, o qual deifica o mundo. Isto é o que Heidegger diz: “somente a partir da verdade do *ser* pode a essência do *sagrado* ser pensada. Somente a partir da essência do *sagrado* a essência da *deidade* [*deity*] deve ser pensada. Somente à luz da essência da *deidade* pode ser pensado e dito o que a palavra ‘Deus’ significa”¹²; “...o *sagrado*, que não é mais que o espaço para a essência da *deidade*, que por sua vez apenas oferece a dimensão para os deuses e o Deus”¹³. Agora, isto está absolutamente relacionado com a tradição filosófica ou metafísica, embora não se encontre claramente em sua linguagem. Basta lembrar da discussão de Sócrates sobre o *sagrado* e sua relação com os deuses no *Eutífron*. A ascensão do pensamento do ser até Deus: a análise do ser produzindo o *sagrado* e o divino, o *sagrado* e o divino pertencendo à estrutura da realidade como tal, o divino oferecendo a dimensão ontológica para Deus e os deuses existirem ou não existirem — não preciso explicitar detalhadamente. Se isto não é um esboço para um procedimento ontológico de uma teologia natural, cujos ancestrais são Platão e Aristóteles, eu não sei o que é então. Como um velho amigo da metafísica, não tenho restrição quanto a isto. Mas um teólogo não o deveria?

¹² Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”* (Bern, 1947), p. 102 (itálicos acrescentados).

¹³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 85.

Para que essa não pareça uma questão meramente retórica, examinemos agora o que realmente acontece em um encontro entre o pensamento heideggeriano e a teologia. Como ponto de partida, tomo uma afirmação de Ott: “O *ser de Deus* significa, de acordo com a forma que compreendemos ser até [250] agora, um *evento de desvelamento* (des-en-cobrimen-to; *Entbergung*): significa que Deus desvela-se para o pensar tal como ele é; significa que Ele próprio faz com que o pensamento aconteça como um destino e se impõe sobre este como uma questão-a-ser-pensada” (Ott, *op. cit.*, p. 148). Perguntamos: ele é o ‘ser’ que se desvela, ou devemos dizer entes? Se a posição de Heidegger é a primeira opção, então Deus, que é *um ente* (de novo a posição de Heidegger), não “se desvela” (embora, em termos bíblicos, ele possa se “revelar”), mas o Ser desvela-se através dele, e sua imperiosa auto-revelação pode inclusive impedir o desvelamento do Ser — ele pode, por assim dizer, bloquear a visão do ser. Ou vice e versa, dependendo de onde você se encontra. Devo agora intimá-los a me acompanhar em um trecho de rigorosa dialética. O que se segue emerge da reflexão sobre a posição de Heidegger em vista da questão da teologia.

Os entes são ocasiões para a experiência do ser; Deus é um ente: portanto Deus, quando encontrado, é uma ocasião para a experiência do ser. O Ser é experienciado nos entes como espanto em relação ao seu ser (existir), isto é, o espanto de que de algum modo eles são: portanto, a experiência do ser em Deus é o espanto em relação ao seu existir de algum modo. O espanto em relação a algo sendo é pensar, a partir de seu ser, o seu não-ser ou sua contingência: portanto, a experiência do ser no encontro com Deus é o pensar sobre o não-ser e a contingência de Deus¹⁴. Uma vez que o ser não é o ser deste ou aquele ente, mas *enquanto ser-em-si* transcende todo ente particular, o pensar sobre o ser em qualquer ente particular é um pensar além daquele ente particular —

¹⁴ Este ponto foi expresso de forma diferente por James Robinson da seguinte maneira: “se o espanto em relação ao ser dos entes corresponde à consciência numinosa [*numinous awareness*] de que seu ser é criação de Deus [como sugerido por Ott], então a consciência de Deus parece estar latente na consciência do ser de um ente. Quando esta correlação é aplicada a Deus enquanto ele mesmo um ente... a confusão aparece. Se a consciência reverente [*awe-inspired awareness*] do ser de um ente corresponde à sensação de um ente enquanto uma criatura, então Deus é uma criatura? Se tal reverência em relação ao ser do ente é em última instância reverência pelo Criador do ente, Deus, enquanto um ente, tem um Criador?” *Robinson-Cobb*, p. 42.

em direção ao ser como tal e em direção a todos os outros entes: assim, o pensar primordial sobre Deus é um pensar longe de Deus ou um pensar para além de Deus. Finalmente, uma vez que uma coisa, cada coisa, é um encontro ou reunião dos quatro lados da ôntica “quadratura” (*Geviert*) — terra, céu, divino, mortais —, cada coisa propriamente encontrada oferece uma revelação completa da [251] estrutura do ser em todas as suas dimensões — uma mais completa do que Deus que presumivelmente apenas representa o divino. Um teólogo evangélico pode receber isto de bom grado da seguinte maneira: “na interpretação de Heidegger sobre a *coisa* a ideia fatal de uma imanência fechada não é mais sentida: o mundo real e concreto, é estruturalmente aberto para a possível transcendência... A relação com os *divinos*, enquanto contrapartida (vis-à-vis: *Gegenüber*) do homem, pertence à estrutura essencial da *coisa* como tal”. (Ott, *op. cit.*, p. 224). Isto é verdade (como o autor cuidadosamente acrescenta), não implica uma revelabilidade [*revealedness*] do Deus vivo: mas em uma revelabilidade a priori “do divino” em todas as coisas, a revelação de um Deus vivo se torna uma redundância. Com isto, dirijo-me ao invés para o Zen, onde encontro a doutrina da função revelatória e salvífica de cada coisa e de todas elas em primeira mão e em um solo nativo. Percebo certa recalcitrância na substância cristã em relação a este tipo de coisa. Mas posso estar errado, claro.

Seja como for, todo o argumento precedente estava baseado na suposição de que [o sentido de] “Ser” é compreendido de maneira estritamente ontológica e não ôntica, não como algo em si mesmo sendo — que, entre outras coisas, envolveria um regresso infinito. Em outras palavras, respeitei a liminar de que o ser não precisa ser hipostasiado, enquanto Deus, claro, deve ser um ente. Nos termos desta concessão não se pode obter uma *analogia* entre o ser da filosofia de Heidegger e o Deus da teologia cristã, mas ao invés, deve-se seguir todas as consequências da diferença ontológica as quais acabei de explicitar. Entretanto, Ott, aparentemente com o apoio de Heidegger, reivindica precisamente a analogia que a “diferença ontológica” inviabiliza: “como o pensar filosófico está relacionado ao ser, quando o ser fala ao pensar, assim também o pensar da fé está relacionado a Deus, quando Deus é revelado em sua

palavra” (*Robinson-Cobb*, p. 43). Ou, na sucinta formulação do próprio Heidegger: “o pensar filosófico está para o ser assim como o pensar teológico está para o Deus auto-revelador”. Isto é tradição oral¹⁵. Se correta, então, devo dizer, ela tira um coelho da cartola e mostra que não devemos tomar Heidegger tão estritamente em suas palavras. Para a pretensão de analogia, [252] já que *não pode* existir uma declaração que não seja ontológica nem ôntica, fica claro que as declarações de Heidegger sobre o ser são realmente, pelo menos em parte, ônticas, não ontológicas, independentemente de seus protestos — e isto quer dizer que elas são metafísicas. E esta não é em meu livro uma má palavra e também não se pretende insulto algum. Mas esclarece as questões consideravelmente. Na verdade, o que apenas meramente postulei sobre a analogia declarada é completamente corroborada pela evidência da linguagem eminentemente ôntica, objetivante, e portanto, metafísica das próprias declarações de Heidegger. Pois, certamente, um *ser* que atua precisa ser; aquilo que toma iniciativa tem que existir; o que se desvela tinha um antes que se mantinha velado, e, portanto, tem um ser além do ato de revelação; o que pode dar a si mesmo difere-se daquilo a que ele se dá — e difere-se não por meio da diferença ontológica, mas onticamente, enquanto aqui e ali, enquanto vis-à-vis. Na verdade, como se pode falar da atividade do ser e da receptividade do homem, do ser que tem e é um destino, que é evento, não apenas tornando possível o pensamento, mas doando o pensamento, esclarecendo ou obscurecendo a si mesmo em tal pensamento, tendo voz, chamando o homem, acontecendo no homem, enviando-se ao homem, confiando-se aos cuidados do homem, apropriando-o em seu próprio cuidado, favorecendo-o, conseguindo sua lealdade, exigindo sua gratidão, mas também precisando dele — como pode-se atribuir tudo isto a ele a menos que se entenda-o como uma ação e um poder, como alguma espécie de sujeito? Certamente, a linguagem do último Heidegger em contraste com aquela rigorosamente ontológica de *Sein und Zeit*, tornou-se crescente e exageradamente ôntica, e embora

¹⁵ Ambas as declarações estão relatadas, tal como declaradas no encontro dos “Velhos Marburgueses”, em Robinson-Cobb, p. 43 e 190. Quando estive na Alemanha, fui informado por participantes desse encontro que pelo menos as partes de Heidegger na formulação eram hipotéticas e tinham função argumentativa, não sendo, como se poderia pensar, uma afirmação de sua própria posição.

tal linguagem se pretenda figurativa ou poética (e poética ela é, mesmo que má poesia), sua significação ôntica lhe é inalienável, sob pena de tornar-se um som vazio. Não nos intimidemos então com a cara feia da “diferença ontológica” e reconheçamos que, claro, o “ser” é hipostasiado em Heidegger, como era o caso com “o bem” em Platão e a “*causa sui*” em Spinoza, embora, claro, não na categoria de substância. Que *existam* alternativas ao ser da substância deste lado da diferença ontológica, Whitehead o mostrou de forma esplêndida¹⁶. Mas se [253] admitirmos que a significação ôntica e metafísica do Ser nesses aspectos que mencionamos — deixando o regresso infinito cuidar de si mesmo —, podemos admitir também, então, a analogia altercada antes. Assim, conforme a nova hipótese, podemos descartar o argumento anterior que instalava a teologia no Zen, e ficamos livres para avaliar a analogia restabelecida, isto é, “assim como o pensamento filosófico está para o ser também o pensamento teológico está para o Deus auto-revelador”. Vejamos onde isto deixa o teólogo. Não em melhor situação, eu receio.

Para que a analogia não exprima um mero truísmo, devemos reformular a frase assim: “assim como o pensamento filosófico *de acordo com Heidegger* está para o ser auto-desvelador, do mesmo modo o pensamento teológico deveria estar para o Deus auto-revelador”. Mas uma vez que de acordo com Heidegger o que importa não é tanto o pensamento filosófico, mas o pensar primordial do ser, do qual a filosofia é apenas um modo e a poesia outro, temos que reformular a frase uma vez mais e dizer: “assim como o pensar *primordial* está para o ser, do mesmo modo o pensamento teológico deveria estar para Deus” (aqui posso omitir “desvelamento” e “revelação” porque está incluso em “primordial”); ou: *a teologia deveria ser um pensar primordial no que concerne a Deus*. Mas, de novo, uma vez que a própria concepção de um “pensar primordial” já é uma função do conceito particular daquilo

¹⁶ O estudo de Whitehead é urgentemente recomendado aos heideggerianos. *Inter alia*, ele introduz um pouco de restrição à tese inquestionavelmente aceita do “fim da metafísica”. Por outro lado, eles encontrariam aí, sob o rigor do conceito, muito das bem-vindas inovações de Heidegger: a ruptura com a “substância”, o caráter de evento do ser, a redução da entidade à ocasião atual, a interioridade da [253] ocasião como experiência, o contexto das ocasiões como apreensões, e assim por diante. Mas em Whitehead tudo isso está no nível ôntico, e objetivante. O livro *Process and Reality* é “um Ensaio de Cosmologia”. Ao contrário, nenhuma filosofia da natureza pode resultar do pensamento de Heidegger.

sobre o que ele deve pensar, a saber, sobre o “*ser*” (permitam-me ignorar a circularidade), e o pressupõe e não tem significação alguma sem ele, a analogia — agora que a própria teologia deve ser pensar primordial — chega à seguinte proposição: o pensamento de Heidegger sobre o ser, no duplo sentido de *como* e *o que* ele pensa a esse respeito, deveria ser o modelo para o pensar teológico sobre Deus; e portanto, caso deva ser o modelo para uma concepção sobre ele, também deveria ser então o modelo para a concepção de sua auto-revelação. E ainda um último passo precisa ser dado: uma vez que o pensar, isto é, o pensar primordial em resposta ao apelo do ser, é a relação mais adequada do homem com o ser, e desse modo a forma mais elevada e verdadeira da existência humana (formalmente, o axioma da filosofia desde Parmênides!), a primeira analogia se torna finalmente esta: a visão de Heidegger sobre o pensar enquanto verdadeira ocupação do homem e enquanto sua resposta adequada ao apelo do ser — não, por exemplo, a ação, o amor fraternal, a resistência ao mal, a promoção do bem — digo, o *pensar* tal como o percebe Heidegger deveria ser o modelo para [254] a concepção teológica da perfeição do homem perante Deus em adequada resposta ao apelo de Deus, e, portanto, para a sua concepção do conteúdo desse próprio apelo.

V

Tenho total consciência de que ninguém deseja ir tão longe e que a intenção do professor Ott detém-se em algum lugar ao longo da linha que tracei. Acredito, entretanto, que isso não pode ser feito; acredito que vocês devem aceitar ou rejeitar o todo, que ao comprar uma parte, têm de comprar o todo, quer queiram ou não. Mas não h. tempo para mostrar isso agora. Em função do argumento, seguirei uma posição eclética e tratarei temas específicos como se fossem isolados do resto.

Então, o mínimo que vocês comprem é uma doutrina da *revelação permanente*. Pois é realmente inseparável da analogia do desvelamento do ser enquanto a própria história do ser, etc., que seu análogo religioso também seja um evento sempre renovado, determinado em seu

acontecimento e conteúdo pelo destino. Doutrinariamente isso poderia ser expresso, por exemplo, em uma profetologia adamítica do tipo que encontramos em certas especulações gnósticas ou na ideia de uma constante atividade revelatória do Espírito Santo. Talvez isso não assuste o teólogo que tão confiantemente fala da *communio sanctorum*. Outras implicações, o teólogo treinado pode facilmente tirar por si mesmo e cabe a ele decidir se ele aceita o que encontra, implicações tais como essas: que a revelação está inacabada e tem um horizonte inteiramente aberto para futuro adventos da palavra; que revelações passadas, (e, na verdade, nenhuma delas), fornecem um critério autoritativo pelo qual outras devam ser julgadas. Isto acaba com a possibilidade, e até mesmo com a necessidade, de se distinguir entre doutrina verdadeira e heresia — a própria ideia de doutrina verdadeira desaparece. Mas isto também, receio eu, torna impossível distinguir entre as inspirações do Espírito Santo e dos demônios (espero que vocês concordem comigo que existem demônios). Outra consequência é que toda a revelação bíblica, incluindo o evento de Cristo, é apenas uma fase no contínuo processo da auto-revelação divina através de eventos da linguagem. E nestes termos vocês não podem, de fato, ter uma teologia dos atos salvíficos, mas apenas uma teologia de eventos da linguagem (ela mesma, de modo bastante estranho, um evento da linguagem), e seu critério não é a verdade das ações de Deus, [255] isto é, o significado correto daqueles atos salvíficos, mas a autenticidade do discurso sobre aquelas ações.

Isto me traz ao segundo item que vocês estariam comprando de Heidegger, que ao mesmo tempo nos traz de volta ao nosso tema, o problema da linguagem não-objetivante: trata-se do fato de que a teologia teria de ser uma teologia pneumática ou como se poderia dizer, glossolalia (o “falar em línguas”). Esta consequência está implícita na afirmação de que a teologia é, ou deveria ser, uma espécie de pensar primordial. Aqui não sou eu quem diz aos teólogos o que a teologia poderia inadvertidamente adquirir de uma aliança com Heidegger, mas este ponto é a escolha declarada de um teólogo e o cerne de toda sua empresa: isto é, transferir o conceito heideggeriano do pensar “primordial” ou “essencial” para a teologia; estabelecer seu pensar, enquanto tal primordial e essencial em comum com aquele da poesia, à parte

do pensamento secundário, subjetivista-objetivante, da metafísica e da ciência (cf. Ott, op. Cit., p. 45). Quando atinei para a afirmação de que a teologia, daqui em diante, deve ser um pensar primordial, a primeira ideia que me ocorreu foi: Deus me livre! — e minha segunda ideia foi; pobres teólogos! — em resumo, a reação clássica da tragédia — temor e piedade. Pois o pensar primordial, como aprendemos, não está sob o mando do pensador, mas é algo que lhe acontece pela graça do ser. E assim o teólogo é um homem profissionalmente comprometido a continuamente garantir esse acontecimento para a realização de sua tarefa cotidiana; ou um homem que afirma morar permanentemente muito perto da fonte: um chamado da vida que eu não me importaria em escolher. Para fazer jus a Heidegger, há que se dizer que o que aqui se pede à teologia não se segue de sua filosofia e de sua doutrina do pensar como tais. Pelo contrário, sua palestra não publicada de 1928, sobre “Teologia e Filosofia”, que recentemente tive a oportunidade de ler, expressamente trata a teologia como uma ciência positiva, desde que ela lida com um *positum*, Deus — *um* ente, portanto, uma disciplina ôntica, enquanto distinta da filosofia, que é não-positiva, ontológica, lidando com o ser puramente. E como uma ciência que pensa sobre seu objeto, a teologia é claro, secundária e não pensar primordial. Isso foi antes da famosa “reviravolta”, portanto, quando Heidegger ainda era um pensador racional (razão e profundidade não se excluem necessariamente). Mas mesmo no que se refere ao seu pensamento tardio, não é de modo algum plausível, nem muito menos necessário, que a teologia tenha de ser ou mesmo possa ser um pensar primordial. Parece que apenas como um adendo, atendendo aos pedidos dos teólogos que desejavam ver sua disciplina libertada da rubrica de ciência, depois da ciência ter se [256] revelado esquecimento do ser¹⁷, Heidegger (pelo menos oralmente) permitiu que a teologia fosse acrescentada à poesia e à filosofia como um dos modos possíveis do pensar primordial. O prejuízo ontológico que resulta da analogia assim estabelecida foi apenas salientado: o prejuízo linguístico não é menor. Que a teologia tenha que se tornar pneumática e seu discurso glossolalia, eis o que

¹⁷ “A ciência não pensa”, cf. Heidegger, *Was heisst Denken?* (Tübingen, 1961), p. 4 e *passim*.

se segue da desejada analogia com o pensamento de Heidegger sobre o ser, que tem de incluir sua maneira de falar sobre o ser — as duas coisas são inseparáveis. Quando a linguagem coincide com o auto-desvelamento do ser, a linguagem, antes que o homem, se torna o falante: “a linguagem fala”¹⁸. Que tipo de linguagem é essa? Robinson (op. Cit., p. 24) fala do “estilo evocativamente sugestivo antes que conceitualmente explícito do Heidegger tardio”. Para mim, um mero não salvo, mas um filho do mundo simpático à causa dos teólogos, é permitido orar: Deus proteja a teologia da tentação de recorrer a uma linguagem evocativa! Não se trata simplesmente de que eu considere muito das ofertas linguísticas do protótipo excessivamente *kitschig* (esta palavra, não posso traduzir)*, antes que evocativas: e que eu tenha receio em pensar sobre o que poderia acontecer quando as pessoas começarem a optar por serem poetas. Mais importante do que essas considerações de gosto está o fantasma da arbitrariedade e anarquia que assim aparece. Vocês não podem mais provar o que quer que seja aí — disso vocês desdenham de qualquer forma — mas nem podem refutar, nem mesmo rejeitar qualquer coisa aí: como, de fato, o falar em questão não pode dizer “não” à voz do ser à qual ele responde. O único critério que permanece é a autenticidade da linguagem. Mas de autenticidade, creio eu, não se deveria falar. Cada um por si mesmo deveria incessantemente se esforçar a esse respeito em seu próprio trabalho, mas não dar notas à pontuação no trabalho de outros. Que medida vocês teriam de qualquer modo?

Mas realmente é preciso que me delongue com isto? Os perigos da linguagem carismática são familiares ao teólogo versado na história de sua crença. Mas sobre outro ângulo dessa questão, preciso falar, porque ele nos leva ao coração de nosso problema. À parte da dubiedade dos produtos potenciais da posição linguística que destaquei, que presunção, que arrogância, na própria posição! Com que direito [257] estabeleci a mim mesmo e a minha fala como parâmetro? Mas, se

¹⁸ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959), *passim*.

* O termo *kitschig*, entretanto, é usualmente traduzido por “sentimental” [N. d. T.].

objetar, o pensar e falar primordial não é exatamente o contrário da auto-afirmação e da arrogância? Deixar a iniciativa para o ser, responder a seu apelo, permitir que cada um seja alcançado por seu poder, sobretudo: desistir de toda atitude de subjetividade e de dominação do objeto através de minha conceitualização — não é isto, reverência? não é isto, humildade? Aqui, tenho de dizer algo sobre a humildade aparente, e falsa, da mudança de Heidegger ao dar a iniciativa para o Ser — tão sedutora para os teólogos cristãos, mas que é, na verdade, a mais enorme *hybris* de toda a história do pensamento. Pois ela não é nada menos que a reivindicação de um pensador para o qual através dele fala a essência das coisas, e portanto, é a reivindicação de uma autoridade que nenhum pensador jamais deveria reivindicar. Além disso, trata-se da reivindicação de que em princípio a condição humana fundamental, aquela de estar a uma distância das coisas a qual temos de saltar através da penetração de nosso espírito [*mind*], a tão chamada separação sujeito-objeto, pode ser suspensa, evitada, superada. Trata-se, em outras palavras, de reivindicação de uma possível imediatez que talvez tenha um lugar na relação de pessoa a pessoa, mas, não na relação com o ser impessoal, com as coisas e com o mundo. Não existem precedentes para isto na totalidade da filosofia Ocidental. O mais próximo disso estaria, em certo sentido, Schopenhauer: um paralelo dificilmente bem-vindo para Heidegger; paralelo que por falta de tempo não posso seguir aqui, ainda que seja intrigante¹⁹, exceto por um apontamento: para Schopenhauer, a música, a única arte não-objetiva, é a voz direta da coisa-em-si, da Vontade universal. Isto, na expressão de Nietzsche, faz do músico o ventríloquo do Absoluto. Seguindo a espiritualidade de Nietzsche (é bom lembrar que Nietzsche tinha espiritualidade), o pensador primordial de Heidegger seria o

¹⁹ Considere-se, por exemplo, os seguintes pontos. O mundo e a objetivação da Vontade universal. A Vontade é a coisa-em-si, as formas individuais são sua aparência. Seu caráter limitado e estático escondem o incessante impulso da Vontade. Elas podem ser vistas e definidas em conceitos: este é o mundo como *Vorstellung*: representação. A Vontade é experimentada desde dentro. Mas ela também pode se fazer aparecer — para o ouvir; não, entretanto, como apelo, mas como música. A música é a forma de arte em que a voz da Vontade fala diretamente, porque ela é não-objetiva, não-espacial, e movimento puro do tempo. Todas as outras artes e linguagens, e teorias estão ligadas à aparência, à representação, à objetividade. Nietzsche continuou o tema em uma direção nova com sua distinção do Dionisíaco e do Apolíneo. Heidegger representa o último repúdio do Apolíneo.

ventríloquo do ser, quando ventriloquidade [258] denota o equivalente secular da glossolalia. A fantasia de Schopenhauer era inocente, pois a música não é responsável e não pode sofrer do equívoco de um dever que ela não tem. Mas o pensar não é indiferente à concepção de sua tarefa e natureza. Enquanto responsável, ele depende crucialmente da concepção de sua responsabilidade. Aqui, a aparente humildade e orgulho reais da concepção do pensar primordial pode concomitantemente arruinar o pensamento. O pensamento do homem: o evento da “auto-clareira” do ser, não sua própria aposta errante pela verdade! O homem: o pastor do ser — não, lembro-vos, dos entes! Independente do tom blasfemador que este uso do bendito título deve ter para os ouvidos judeus e cristãos: é difícil ouvir o homem ser saudado como o pastor do ser quando justamente ele tem falhado tão tristemente em ser o guardião de seu irmão. Esta última caracterização é o que se diz dele na Bíblia. Mas o terrível anonimato do “ser” de Heidegger, ilicitamente adornado com características pessoais, bloqueia o apelo pessoal. Não sou alcançado pelo ser de outra pessoa, mas apenas pelo “ser”! E meu pensamento responsivo é um evento do próprio ser. Mas, enquanto pessoa, ao ser apelado por uma pessoa — sejam ela meus semelhantes ou o próprio Deus —, minha resposta não será primeiramente pensar, mas ação (embora isto implique o pensar), e a ação pode ser uma ação de amor, de responsabilidade, de pena; também de ira, de indignação, de ódio, e até mesmo de luta contra a morte: é ele ou eu... Nesse sentido, de fato, até Hitler foi um apelo. Tais apelos estão submergidos na voz do ser, à qual não se pode dizer Não; tal como também está, como dissemos, a separação entre sujeito e objeto.

Esta é a reivindicação final do orgulho, e a traição da tarefa do homem que se ergue da aceitação de sua sina. Pois, se permita ser dito agora: a *relação* sujeito-objeto, que pressupõe, mantém em aberto a dualidade, e se estabelece através dela, não é um lapso, mas o privilégio, o fardo e o dever do homem. O responsável por isso não foi Platão, mas a condição humana, seus limites e nobreza sob a ordem da criação. Portantoois longe de ser um desvio da verdade bíblica, essa definição do homem contra a soma total das coisas, seu status de sujeito e o status de objeto e externalidade mútua das coisas mesmas estão postas na própria

ideia de criação e da posição do homem vis-à-vis com a natureza determinada por esta posição: a condição humana, *tal como a entende* a Bíblia, imposta por sua criatividade, deve ser aceita, e levada adiante — sendo transcendida apenas em certos encontros com os semelhantes e Deus, isto é, em relações existenciais de um tipo muito específico. O respeito do filósofo pela tradição Bíblica repousa exatamente no reconhecimento do papel que isso desempenhou ao imprimir [259] esse esquema ontológico com sua grande e exigente tensão sobre a mente Ocidental — mais ainda, talvez, porque ela o fez de maneira mais inequívoca do que a própria tradição Grega. A origem do dilema, ainda que deplorado ou saudado, se encontra em Moisés não menos que em Platão. E se vocês precisarem colocar a tecnologia na conta de alguém, não esqueçam, além do bode-expiatório da metafísica, a tradição judaico-cristã.

VI

Onde tudo isto deixa o problema linguístico da teologia? Que exista um problema, que a questão que inquieta o teólogo seja uma de tipo genuíno, já havia sido admitido desde o início dessa comunicação. Que a conceituação e a linguagem objetiva da teoria não faça justiça ao conteúdo primário confiado aos cuidados da teologia, e até certo ponto o violento, sobre isto há consenso. Também sobre isto: que *há* pensamento e linguagem não-objetivantes. É o que encontramos nos profetas e nos salmistas, na linguagem da oração, da confissão e da pregação e também na poesia lírica; na vida do diálogo. Muito do que Buber disse sobre a relação “Eu-tu” e sua linguagem, enquanto distinta da relação de terceira pessoa “Eu-ele” e sua linguagem, incide diretamente sobre o horizonte de nosso problema. Mas *quando* lida com a teologia (à qual ele não se dedica o tempo todo), o teólogo nem é profeta nem salmista nem pregador, nem poeta, nem se encontra na situação Eu-tu, mas sim, sob o jugo do discurso teórico e, portanto, obrigado ao pensamento e linguagem objetivos. Este fardo a teologia tem de carregar — e nem mesmo o último Heidegger lhe oferece um legítimo alívio. Nem deveria um tal alívio ser procurado. Neste ponto, concordo completamente

com Rudolf Bultmann e com o que foi dito em sua linha na discussão Americana, especialmente nos excelentes ensaios de Come e Ogden²⁰. Entretanto, essa é precisamente a posição de Bultmann, pode existir um estilo mais ou menos adequado de conceitualidade e linguagem em teologia, ou um estilo mais ou menos inadequado, uma vez que a inadequação continua a ser a nossa sina. Em resumo, existem graus de objetivação. E na verdade — para, por fim, dar agora minha própria visão tateante sobre o assunto, que até certo ponto coincide com a de Bultmann, mas que diverge da dele em outros aspectos — a questão não é [260] como criar uma linguagem adequada para a teologia, mas, como manter sua necessária inadequação *transparente* para o que deve ser indicado por ela: sua menor ou maior opacidade é uma questão sobre a qual algo pode ser feito.

Minhas próprias abordagens iniciais do problema da objetivação e seus aspectos hermenêuticos me fizeram tropeçar no conceito de “demitologização”²¹. Eu o concebi como um passo no processo de desobjetivação que a interpretação de certos textos antigos parecia reclamar. A tradução — uma retradução, por assim dizer — de termos míticos por conceitos da filosofia existencial faria com que o *logos* fosse reconduzido a uma maior proximidade em relação à substância da qual originara, a saber, a dinâmica e auto-experiência da existência humana. Assim, a demitologização significou a recuperação dessa substância em relação à forma mais compacta, mais inflexível, mais extrema, de objetivação em que estava encerrada, e aqui, de fato, as categorias desenvolvidas na análise da existência segundo Heidegger em *Sein und Zeit* ofereceram um meio superior de trazer à luz o fundamento a partir do qual as projeções da doutrina se ergueram e que contêm sua verdade²². O caráter dialético dos conceitos proporciona alguma proteção contra o tipo de fixação objetiva à qual os conceitos da filosofia da

²⁰ *Robinson-Cobb*, Nos. 3 e 5.

²¹ Em um estudo sobre o dogma da Igreja, anexado ao meu *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 44 [N. F. 27] (Göttingen: 1930; 2a ed., revisada e ampliada, 1965), Anhang I: Über die hermeneutische Struktur des Dogmas; cf. a introdução de James M. Robinson para a segunda edição.*

²² Sobre o status hermenêutico das categorias da existência segundo Heidegger, compare-se o início do nono ensaio.

substância se mostram propensos. Assim, eles são menos opacos, mais transparentes, mais *apropriados* para “o tema da teologia”.

Até aqui, penso eu, estou em pleno acordo com meu amigo e professor Bultmann. Uma possível diferença espreita na questão: até onde a “tradução” pode, legitimamente, se estender? E até que domínio do universo do discurso religioso? O perigo da “adequação” de um esquema conceitual é o de que ele pode atenuar o sentimento de paradoxo e criar uma familiaridade onde não há permissão para tal coisa. A linha divisória, cuja travessia o conceito demitologizado levaria a um tal [261] efeito, pode ser claramente indicada. Se se diz, em nome de Bultmann, que “os conceitos da análise existencialista de Heidegger são mais bem adaptados para explicar a compreensão cristã do homem do que os conceitos mitológicos empregados pelos escritores do Novo Testamento” (*Robinson-Cobb*, p 167), nós acrescentamos: sim, precisamente em relação ao homem: não, em relação a Deus ou o divino. Neste caso, o discurso simbólico deve entrar em jogo. Sob pena de imanentismo ou mero antropologismo, a compreensão de Deus não deve ser reduzida à auto-compreensão do homem. O domínio do conceito existencial se estende até a fenomenologia, enquanto a esfera de sua verificação se estende além da auto-experiência do homem “*perante*” Deus, *coram deo*, não *em* Deus; ou: *homo sub lege*, não *homo sub gratia*. Onde se diz que o próprio divino entra em cena, como é o caso com o derramamento do espírito, “o amor de Deus... derramado em nossos corações pelo Espírito Santo” (Rm. 5:5), “a cura da alma da mancha do pecado” (Agostinho) — nesses casos a fenomenologia deixa de ter algo a dizer; e com ela os conceitos verificáveis do conhecimento existencialista; e, por conseguinte: a demitologização! E tudo quanto se refira à esfera da própria divindade. O paradoxo final é melhor protegido pelos símbolos do mito do que pelos conceitos do pensamento. Onde o mistério está legitimamente em casa, “vemos em um espelho, obscuramente”²³. O que “em um espelho, obscuramente” quer dizer?

²³ Trata-se de uma clara referência a 1 Coríntios 13: 12: “Porque, agora, vemos por espelho em enigma; mas então veremos face a face; agora, conheço em parte, mas, então, conhecerei como também sou conhecido”. Na tradução que fizemos da passagem do texto de Jonas, optamos por manter a própria tradução que o filósofo oferece da citação bíblica [N. d. T.].

Sob a forma do mito. Manter a *opacidade manifesta* do mito transparente para o inefável é, de certo modo, mais fácil do que manter a suposta transparência do conceito transparente para aquilo em relação a que ele é, de fato, tão opaco como qualquer outra linguagem deve ser.

O mito tomado *literalmente*, é a objetivação mais grosseira.

O mito tomado *alegoricamente*, é uma objetivação sofisticada.

O mito tomado *simbolicamente*, é o espelho no qual nos vemos obscuramente.

Recebido: 08/12/2015

Received: 12/08/2015

Aceite: 30/01/2016

Approved: 01/30/2016

