



Deus sem ser: a mística como possibilidade teológica

God without being: mystique as a theological possibility

Lindomar Rocha Mota*

Resumo

Este artigo discute a teologia negativa, sustentada sobre o discurso místico, como uma abordagem alternativa ao pensamento racional e positivista da teologia clássica. A partir da compreensão e da tentativa de falar sobre Deus sem o conceito de *ser*, será analisada, aqui, a possibilidade de continuar no domínio da teologia, mas se orientando mais pela busca e pelo amor e menos pelo interesse descritivo do intelecto, como acontece no pensamento místico. A distinção entre teologia positiva e teologia negativa é apresentada nesse argumento como caminho para reflexão e compreensão de Deus, a partir da substituição do conceito de ser pelo Bem ideal, que desperta no teólogo um desejo de união com o objeto. O amor, em sua acepção apetitiva, torna-se o caminho adequado para a busca e o encontro de Deus, sem a necessidade de retirá-lo de sua condição original. Desse modo, a possibilidade da teologia negativa alcança o elevadíssimo nível da mística e da contemplação.

Palavras-chave: Deus. Ser. Teologia. Mística. Amor.

Abstract

This paper discusses the negative theology, based on the mystical discourse, as an alternative approach to the rational and positivist thought of the classical theology. Through the understanding and attempt to talk of God without the concept of *being*, the possibility of remaining in the theology domain will be analyzed here, but being guided rather by the search and love instead of the intellect's descriptive interest, as it happens in mystical thought. The distinction between the positive theology and the negative theology is presented in this argument as a path for thinking through and understanding God, by means of replacing the concept of being with the ideal Good, which awakens in the theologian a desire for union with the object. Love, in its appetitive meaning, becomes the adequate path for searching and meeting God, with no need for removing Him from His original condition. Therefore, the negative theology possibility reaches the extremely high level of mystique and contemplation.

Keywords: God. Being. Theology. Mystique. Love.

Artigo recebido em 30 de julho de 2012 e aprovado em 30 de setembro de 2012.

* Doutor em Filosofia Moderna (2003) e Mestre em Filosofia (2000) pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Mestre em Antropologia Teológica (2001) pelo Pontifício Instituto Teresianum (2001). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. País de origem: Brasil. E-mail: lrocha@pucminas.br.

Introdução

Deus sem ser é um argumento desenvolvido entre o medievo e a modernidade que pode ser investigado, sobretudo, a partir da crítica ao raciocínio onto-teo-lógico da filosofia antiga. O ponto culminante dessa disputa, que parte de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, é a filosofia de Heidegger, cujo problema é a posição de Deus em relação ao pensamento. Assim, surge um emaranhado de discurso que entrelaça o conceito, o nome e a divindade de Deus.

O projeto, digamos, *onto-teo-lógico* de Aristóteles unificou todas as substâncias do mundo em uma substância superior, Deus: o ser primeiro, universal, *causa sui*, como é bem conhecido na obra máxima do autor – a *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2001).

Kant foi quem primeiro examinou a prova dita *ontológica* como aquela que designa a região particular da teologia, na qual a existência de Deus é deduzida a partir dos conceitos últimos de ser supremo e ser original. A suprema estrutura original (KANT, 1994).

Heidegger ampliou o discurso e transformou a ontologia em onto-teo-logia, a partir de uma subdivisão que fez da *metafísica*. A ontologia tratará da essência do ser e a teologia do fundamento do ser. Portanto, para Heidegger, a metafísica será, contemporaneamente, ontologia e teologia e englobará em si a universalidade e a estrutura original do primado de Deus. Nesse caso, a onto-teo-logia será uma espécie de “metafísica da teologia” (HEIDEGGER, 2003).

Assim, surge a verificação de que o pensamento acreditou que Deus, o *ser* original, sempre foi algo dado e pressuposto, um conceito a ser entendido pela razão humana, o significante universal que se faz presente em toda a estrutura do *ser*, trazendo unidade e significado verdadeiro para apontar o que é último na existência.

O projeto onto-teo-lógico é tão *presente* no pensamento ocidental que se tornou impossível refutá-lo de uma vez por todas, principalmente porque foi abarcado como discurso dominante na teologia.

Uma abordagem paralela, aparentemente de maior sucesso entre os filósofos que teólogos, também se desenhou como reflexão importante sobre a possibilidade de considerar o advento de Deus em nós. Essa via pode ser rastreada já a partir do confronto entre os pensamentos de Platão e de Aristóteles e acentuou-se progressivamente na outra possibilidade da teologia ao longo dos séculos (DERRIDA, 2000).

Além da tradição onto-teo-lógica, acostumada a pensar tudo a partir do conceito de *ser*, há um modo sutil de consideração da realidade, aberto através da reflexão, que se propõe ultrapassar essa representação. Uma espécie de mística da paciência e da finitude.

1 Entre o ser e o bem

A relação entre o *ser* e o *bem* e a tentativa de nomear o divino é o ponto central do debate entre a onto-teo-logia e a tradição *apofática*, nome comum para designar a teologia negativa.

São duas possibilidades inerentes ao próprio discurso sobre Deus: considerá-lo *ser* (Aristóteles) ou *bem* (Platão)? (RICOUER, 1953-1954).

Antes de ser preterido em favor de Aristóteles, Platão concebeu um *Bem* além do *ser*, colocado acima das categorias lógicas da substância (*ousia*) e do pensamento, alcançado apenas por meio da autodoação (RICOUER, 1953-1954). A teologia negativa, ao seu modo, descobriu que o *Bem* constitui uma alternativa ao pensamento de Deus entendido como o *ser* da onto-teo-logia. Porém, entendeu, também, que esse é um projeto de imensa dificuldade para o nosso modo habitual

de pensar, historicamente sustentado sobre as categorias e as representações do *ser* de Aristóteles (HEIDEGGER, 1989).

Poeticamente, Lévinas (2002, p. 162, grifo do autor) reflete sobre o embate das duas tradições dizendo que a:

Proximidade de Deus em que se delinea, na sua irreducibilidade ao saber, a socialidade *melhor* que a fusão e a culminância do ser na consciência de si, proximidade em que, neste “melhor que”, o *bem* começa a significar. Proximidade que confere um sentido à pura duração, à paciência de viver, sentido da vida puramente vivida sem razão de ser, racionalidade mais antiga que a revelação do ser.

Heidegger partiu de uma ideia semelhante quando considerou os aspectos positivo e negativo do *bem* como um momento de abandono, de puro *dom*. Um doar-se incondicionado da parte do divino, como causa estática da existência finita. Uma doação do absoluto que ocorre no início do movimento da existência humana e retorna novamente sobre a fonte pura do *dom*.

Esse ponto de partida põe em crise a construção intelectual da realidade que se pretende representar a partir da própria elaboração mental, como explica RICOUER (1953-1954, p. 74, grifo do autor, tradução nossa): “A crise decisiva é posta em movimento com a *Metánoia*, a ‘conversão’, a partir da purificação dos Mistérios. Esta purificação, expressamente nomeada nos textos mais ‘místicos’ de Platão”¹.

Fora dessa mística, resta a pura necessidade de pensar Deus como *ser*, o que comporta a aceitação de certos atributos, tais como: unidade, eternidade, simplicidade, atualidade etc. como conceitos metafísicos.

Essa, aliás, é a lógica descritiva, que se interessa mais pelas provas da existência de Deus que por Deus propriamente dito, e está perfeitamente inserida

¹ No original, em francês : “La crise décisive de la mise en route c’est la *Metánoia*, la ‘conversion’, reprise de la purification des Mystères. Cette purification, expressément nomée dans les textes les plus ‘Mystiques’ de Platon”.

na grande tradição teológica do pensamento católico sintetizada no início da modernidade por René Descartes.

O pensamento de Descartes, entretanto, faz eco fiel, segundo Yannarès (1995), ao raciocínio escolástico de Campanella, Anselmo de Canterbury, Hugo de São Vitor e, por fim, a Santo Agostinho.

A apropriação do conceito de *ser* pela teologia está muito bem esquematizada na tradição teológica católica. Ela foi retomada magistralmente por Leibniz, que sustentou, do início ao fim, a força da razão sobre todos os conceitos, inclusive o conceito de Deus. No *Ensaio de teodiceia*, Leibniz (1969) alcança o ordenamento perfeito das ditas provas da existência de Deus, e enumera os quatros filões principais:

I. A demonstração ontológica, descrita por Anselmo, afirma que Deus é aquilo de maior que a mente pode conceber (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*);

II. a demonstração cosmológica é, também, a preferida de Leibniz, que acabou por sintetizá-la no princípio de razão suficiente (*nihil est sine ratione*), mas que tem sua origem no pensamento aristotélico e foi amplamente divulgada por São Tomás de Aquino;

III. a convergência das verdades aponta para a verdade eterna, Deus. Ele, portanto, é o ponto conclusivo do saber humano, moral, matemático e metafísico. É a própria razão de ser da racionalidade;

IV. a última prova sustenta-se sobre o princípio dito *teleológico*, ou de finalidade. Essa ideia garante a racionalidade do mundo enquanto encontra em Deus o seu fim e orientação. É uma das mais antigas provas da existência de Deus e um dos argumentos mais significativos, considerando que não vale apenas para um ser em particular, mas é a razão do mundo em geral.

Tudo isso somado constitui uma teologia natural que transforma a busca de Deus em uma *scientia* totalmente estruturada sobre a razão, que completará o seu ciclo no racionalismo moderno (YANNARÁS, 1995).

Embora Lévinas tenha notado que certas questões antecedem a preeminência do *ser*, consideremos seriamente o arquétipo fortalecido sobre o qual se sustenta a dita questão que oferece sustentação à onto-teo-logia. Até Derrida (1996), que em seu percurso de desconstrução tenta destruir completamente esse tipo de discurso, está ciente da impossibilidade de descartá-la ou mesmo superá-la em definitivo.

As críticas de Derrida (1996), Marion (1982), e, em certo sentido, também de Nietzsche, somam-se às reflexões de Heidegger (1989): a onto-teo-logia não soube pensar o momento do *dom*², nem a autodoação do divino que se retira exatamente no instante em que se *doa*. De onde se deduz que, ao ser pensado, Deus mostra o seu significado, mas, ao reduzi-lo ao pensado, deixamos qualquer coisa de muito importante sem pensar.

2 O Bem como advento da reflexão mística

Falando sobre a perspectiva de um novo reinício para a teologia e resumindo esse outro lado da tentativa de deixar Deus advir na existência humana, Derrida (1996, p. 3-4, grifo do autor) diz que:

Porém, nunca poderemos estar seguros, e por certas razões, como se verá, de poder atribuir a quem quer que seja um projeto de teologia negativa *como tal*. Antes de Dionísio, ela será buscada numa certa tradição platônica e neoplatônica.

O ponto de partida para a tradição platônica reconhecida pela teologia é a ideia de Bem, sua natureza difusora e a concepção mística que ela comporta. O

² O conceito de *dom*, geralmente reivindicado no discurso sobre Deus de algumas filosofias, faz clara alusão à teologia da graça no âmbito da reflexão católica e toca os principais temas do cristianismo.

Bem, tomado como alternativo à constituição onto-teo-lógica, portanto, parece fazer parte dessa reconhecida tradição que, sendo anterior a Aristóteles, reorganiza-se para se opor, ainda que de maneira marginal, ao pensamento ontologizante que tenta definir Deus.

Paul Ricoeur (1953-1954, p. 74) explica que o pensamento de Platão parece colocar o Bem anterior à própria ideia do Divino. Sendo o Bem o fundamento do próprio Divino, então, o que faz mover em sua direção é o amor, e não o pensamento. Essa compreensão tem a ver diretamente com o fundamento místico da compreensão, que ronda a teologia negativa, como um apetite capaz de buscar alguma coisa que está, por fim, atrás da própria transcendência.

A tentativa de conduzir a reflexão sobre o divino a partir da atividade *erótica* é, sem dúvida, dominante no contexto platônico, mas, no horizonte da teologia eclesiástica, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, se esforça sobremaneira para recuperar essa tradição. Diz ele:

Pareceu, mesmo a certos de nossos escritores sagrados, que “desejo amoroso” é termo mais digno de Deus que “amor caridoso” (*agapè*) porque o divino Inácio escreveu que “é o objeto de meu desejo amoroso que eles puseram na cruz”. E nos livros preparatórios às Escrituras, encontrarás esta palavra aplicada à sabedoria de Deus: Eu desejei sua beleza (Sb 8,2). Não é necessário, portanto, que este vocábulo erótico nos assuste nem que os argumentadores façam dele um espantinho (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 52, grifo do autor).

Nota-se, aqui, a dificuldade de relançar essa segunda via de reflexão dentro do projeto especulativo que a teologia havia instaurado para si. O *Eros*³, como princípio de movimento que articula a relação entre o amante e o amado, já não constitui uma possibilidade real para a teologia, a ponto de tornar-se até mesmo um escândalo para ela.

³ Eros é representado pelo apetite e o desejo de união com a coisa amada. É, sobretudo, exposto no *Simpósio* de Platão. Ágape é outro modo de definir o amor, mas sem o desejo. É, por assim dizer, amor desinteressado.

Pseudo-Dionísio busca retomar essa linha mística que se identifica com o esquema *apofático* em contraposição ao método onto-teo-lógico que trata Deus como *ser*, dado e exposto em sua natureza.

A teologia negativa, portanto, não é assim considerada porque inviabiliza todo e qualquer tipo de conhecimento. Ela não conduz ao *a-teísmo*, como pode parecer à primeira vista. O que acontece é a mudança do foco e da via de acesso a Deus, que já não se caracteriza pelo ato puro de pensar. Abrem-se as portas para a sua conquista através do desejo de possuí-lo como amado, uma permissão de unidade através da atração própria causada pelo *desconhecimento*.

Nesse caso, a teologia negativa é a teologia *apofática* e tem o mesmo significado. Enquanto sustentada pelo princípio da negação, sobretudo a negação do *ser* de Deus; ela se opõe a teologia *katafática*, que, desde o tempo de Aristóteles, significa afirmar alguma coisa. O ponto mais alto da *kataphasis* se dá quando definimos algo através de sua substância (*ousia*), o que a teologia *apofática* nega ser possível a respeito de Deus.

A concepção fundamental de Pseudo-Dionísio diz que *ser* não é um predicado apropriado para Deus. Por isso, a teologia não pode se valer dele como um conceito seu. Como ele mesmo explica: “Deus não tem ser segundo o modo próprio de algum ser” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 10). O princípio da teologia, portanto, deve ser outro, a ideia do Bem. Entende-se, aqui, a concepção fundamental de algo que está acima de todo e qualquer *ser*, sem nenhuma relação efetiva com o mundo (HEIDEGGER, 1989).

Pseudo-Dionísio coloca Deus fora do domínio do conhecimento, uma vez que: “Todo conhecimento leva a um ser. Ora, todo ser é limitado. O raio, por conseguinte, que está além de toda essência, deve transcender também todo conhecimento” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 15). A ideia do divino só entra em relação com a finitude através de uma “bondade da Tearquia”, enquanto disposição natural do Bem para se oferecer.

Pseudo-Dionísio é, de fato, um dos inauguradores desse tipo de teologia. Em suas obras fundamentais (*Os nomes divinos e Teologia mística*); ele explica detalhadamente como a *deidade* ultrapassa em absoluto a possibilidade do conhecimento e estende-se em um domínio no qual a substância aristotélica parece não ser mais capaz de segui-la, deixando como alternativa que Deus seja exatamente como ele é.

Esse autor estabelece uma crítica fundamental à teologia positiva, ou catafática. Pois, no processo de abertura que o conhecimento produz, deixa escapar exatamente aquilo que mais lhe importaria, a verdade. Derrida se refere constantemente a essa vertente em sua formulação da teologia negativa. Citando continuamente Pseudo-Dionísio e Eckhart, ele explica encontrar-se diante de um dilema: a *abnegação*⁴. Isto é, como continuar falando de Deus mesmo sabendo que isso não é possível? (DERRIDA, 1996).

No lugar do Deus permanente manifestado entra o “Deus desconhecido”, ou, como indicou Nicolau de Cusa, o *non-autre*⁵:

Porque, entre todas as coisas que ele exprime de maneiras diversas, o não outro aparece claramente. Com efeito, quando chega ao fim de sua *Teologia mística*, ele afirma que o Criador não é nem qualquer coisa denominável, nem outra coisa. No entanto, ele disse, no mesmo lugar, que não parece revelar nada de excepcional, de modo que, para alguém atento, ele exprimiu o segredo do não outro por todo lugar em sua [obra], de uma forma ou de outra (CUES, 2002, p. 32, grifo do autor, tradução nossa).

A tese evocada e desenvolvida nesse filão da teologia busca outro tipo de união, além do processo comum da representação e das definições que se apresentam em forma de provas demonstradas na teologia catafática. É por isso que nem Pseudo-Dionísio nem Nicolau de Cusa perdem o foco em relação ao ser

⁴ Em inglês, língua original do texto de Derrida, tanto é possível usar *negation*, mais recorrente, ou *denial* para exprimir a negatividade. Entretanto, ele opta pela segunda formulação, que, em português, soaria mais como abnegação, que parece indicar não apenas a negação pura, mas um negar do negar. Ou negar uma negação.

⁵ No original, em francês: “Car, parmi toutes les choses que ele exprime de manières diverses, le non-autre apparaît clairement. En effet, quand il parvient à la fin de sa Théologie mystique il affirme que le Créateur n’est ni quelque chose de nommable, ni autre chose. Toutefois, il dit dans le même endroit qu’il ne lui semble divulguer rien d’exceptionnel, bien que, pour quelqu’un d’attentif, il ait exprimé le secret du non-autre par tout dans son [oeuvre] d’une manière ou d’une autre”.

divino. E, conseqüentemente, a possibilidade de encontrar um modo adequado de falar sobre ele.

Como elemento guia, Pseudo-Dionísio aconselha a ultrapassar o mundo sensível para a entrada no terreno da *mística* e do *não cognocível*. Deixar de lado qualquer pretensão de conhecimento positivo, considerando que a teologia é a busca daquele “que está além de tudo” e que quem o procura “não pertence mais a si mesmo nem pertence a nada de estranho”, mas está “unido pelo melhor de si mesmo àquele que escapa a todo conhecimento, após ter renunciado a todo saber positivo e, graças a este próprio não conhecimento, conhece para além de toda inteligência” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 15).

Avaliando essas afirmações, e mais centrado na renúncia à questão do *ser*, Nicolau de Cusa estabelece a ligação perdida com o Deus, graças à identificação de não alteridade absoluta (*De li non aliud*) entre o divino e a criatura finita. O que produz esse encontro, entretanto, desde os tempos de Platão, é o amor, e não o pensamento. Pois, como ele mesmo afirma, só o amor “tem o máximo poder e toda felicidade, prepara-nos, pondo-nos em condição de não só entre nós mantermos convívio e amizade, como também com os que são mais poderosos do que nós, isto é, os deuses” (PLATÃO, 1997, p. 123).

Embora a mística tenha invadido a teologia desde o tempo de Platão (sec. IV a.C.), essa fase intermediária concluiu-se com o Cardeal Nicolau de Cusa (séc. XV). Ela nunca passou despercebida, até mesmo entre expositores da forma positivada da teologia catafática.

No século XIII, esse pensamento já era perfeitamente reconhecido na tradição católica do ocidente. Boaventura (1983, p. 192, grifo do autor), em seu *Intinerarium mentis in Deum* (1259) descreve:

O primeiro método fixa o nosso olhar primeira e principalmente sobre o Ser mesmo, declarando que o primeiro nome de Deus é *Aquele que é*. No segundo método, nosso espírito considera o Bem em si mesmo, dizendo que o Bem também é o primeiro nome de Deus. O primeiro destes nomes – Ser – refere-se particularmente ao Antigo Testamento, que proclama, sobretudo, a unidade da essência divina. Por isso, foi dito a Moisés: *Eu sou aquele que sou*. O segundo nome – Bem – faz referência ao Novo Testamento, que revela a pluralidade das pessoas divinas.

Ainda que de maneira discreta, Boaventura (1983, p. 192, grifo do autor) parece preferir a segunda opção, principalmente por ser a escolhida por Jesus no Evangelho, como demonstrado a seguir: “Por isso, Jesus Cristo, nosso Mestre, querendo elevar à perfeição evangélica aquele jovem que afirmava ter observado a lei, atribui principal e exclusivamente a Deus o nome de bom – *ninguém é bom* – disse, então –, *senão só Deus*”. E continua explicando de onde vêm essas tradições no pensamento cristão: “Assim João Damasceno, seguindo Moisés, diz: ‘*Aquele que é é o primeiro nome de Deus*’. Pseudo-Dionísio, ao contrário, seguindo a Cristo afirma que o primeiro nome de Deus é o bem” (BOAVENTURA, 1983, p. 192, grifo do autor).

Boaventura (1983), portanto, já delineava claramente os dois tipos de teologia e atribuía a Pseudo-Dionísio, que, como sabemos, alinha-se à tradição platônica e neoplatônica, a responsabilidade de se contrapor à tendência de João Damasceno, de cunho mais aristotélico, cuja pretensão era a de unificar as substâncias do mundo na única substância divina. Assim, Boaventura (1983), sob o eco superior da teologia, como era de praxe no medievo, já entendia que foi na tradição platônica, com possíveis ecos no Evangelho, que a ideia de bem, sua natureza difusora, própria da concepção mística, tornou-se via de acesso para a teologia.

3 Crítica à onto-teo-logia

No horizonte moderno, a teologia negativa e a força especulativa da mística se alargaram para diversos pontos da filosofia. Alcançaram múltiplas questões ligadas ao problema do acesso a Deus, mas, também, do acesso à verdade, à substância, à religião etc.

Reestruturada em forma de denúncia, a tradição pós-nietzschiana, *apofática*, ajuda essa retomada a partir do momento que identifica a morte de Deus como a morte da aparência de sua existência, e, como tal, instaura uma crise na *metafísica* (YANNARÀS, 1995).

Essa nova via, portanto, toma como referência inicial a finitude da existência humana, na qual o problema passa a se assemelhar ao primeiro passo da teologia negativa: identificar a existência humana, finita, com o pensamento estático de Deus. Por isso, Heidegger (1989, p. 154, grifo do autor) pensa que se deva começar a falar sobre o *ser* com um discurso sobre a finitude, dado que:

Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere, hoje em dia, silenciar na esfera do pensamento que trata Deus. Pois, o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual se mostrou, na onto-teo-logia, a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica.

A tentativa de pensar ou nomear Deus sempre pressupôs muito da metafísica. Agora, então, a morte de Deus é uma crise da metafísica – uma crise positiva contra a possibilidade de pensar tudo. Entretanto, não se pode confundir a saída da metafísica ou da teologia positiva com o ceticismo ou com o ateísmo. Fala-se, pois, de maneira mais apropriada, da reconstrução das vias de acesso, que o indivíduo necessita fazer até que esteja plenamente convencido de sua fé.

O fenômeno ou o reflexo da morte, de Deus, primeiro, e do indivíduo, em seguida, manifestado no fim da metafísica, revela a essência escondida de uma pretensão: pensar e nomear Deus.

O repensar dessa metafísica constitui, apesar da fraqueza aparente, uma nova oportunidade de expressão da inefável presença de Deus através de um novo modo de proveniência para nós:

Que a proveniência, como tal, seja tão central em nossa experiência religiosa, aliás, é um traço constitutivo do retorno do religioso, e é quer um êxito da filosofia já não metafísica, quer um “conteúdo” da própria tradição religiosa que assim se redescobre: o Deus trinitário não é alguém que nos chama para o retorno ao fundamento no sentido metafísico da palavra, mas, segundo a expressão evangélica, chama-nos antes a ler os sinais dos tempos (VATTIMO, 2000, p. 103-104).

A morte de Deus não é senão a falência e o desaparecimento de um ídolo feito pela metafísica (MARION, 1982). Resultado do esquema e das categorias racionais da metafísica. A história da metafísica bloqueou a contemplação do divino, mediante a criação de uma genuína linguagem do inefável. Nomeou o não dito e pensou o inconcebível.

As críticas à onto-teo-logia coincidem com um novo lugar, onde a reflexão tornou-se abandono (*ausenhait*), como no pensamento místico, o único que deixa ser o que é.

O modo de deixar ser é o que Heidegger está procurando fazer depois da morte da metafísica. Uma passividade mística, que deixa a divindade se mostrar; intuindo que o modo essencial só é capaz de viver em um mundo que lhe permite ser como é. Sem uma tentação de decidir ou estruturá-la segundo a necessidade do pensamento (MOTA, 2008).

Só a decisão de encontrar Deus sem decidir sobre a sua existência é capaz de recebê-lo como Ele é. Sem contestar o problema – como na mística, que se contenta com um modo de receber as coisas deixando que sejam como são. Sem lhes impor uma decisão que provenha do *cogito*. A própria morte de Deus é como a ausência ou obscuridade de Deus como movimento do que pode ser pensado, mas não enquanto possibilidade de que ele continue sendo aquele que É (MARION, 1982).

Há de se transportar, agora, o problema filosófico para o cerne do discurso cristão, pois, só aqui, o desenvolvimento dessa questão, bem como de sua possível superação, pode reconhecer-se verdadeiramente ligado a outra possibilidade da teologia enquanto *mystika*.

Aquela eventualidade radical do ser que o pensamento pós-metafísico encontra em seu esforço de se libertar da constrição do simplesmente presente não é compatível apenas à luz da criaturalidade que permanece no horizonte de uma religiosidade “natural”, estrutural, elaborada em termos existencialistas. Para a filosofia, uma concepção de si própria como leitura dos sinais dos tempos, sem que isso se reduza a puro registro passivo do curso dos tempos, só parece ser possível à luz da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus (VATTIMO, 2000, p. 104-105).

Quando envolvemos o problema da Revelação e da Encarnação no discurso do acesso a Deus, decerto caímos no domínio cristão sobre o modo de conceber os fatos. Entretanto, como insinua o próprio Vattimo (2000, p. 107): “seria imaginável um pensamento deste fora do horizonte da Encarnação?”. A resposta é não! Pois se a onto-teo-logia desenvolveu-se ladeada pela construção cristã, então, só se pode sair dela considerando seriamente os seus fundamentos. Inclusive aquele de considerar o *mistério* da encarnação do filho de Deus como um escândalo para o pensamento.

Penso que, a partir daqui, é possível coenvolver Heidegger no discurso sustentado pela mística cristã. Pois é possível descobrir alguma coisa de profundamente religiosa no ato quase desesperado com o qual ele se debate contra a ideia de que o ser é deliberadamente impedido de ser como é. O deixar ser, enquanto proposta filosófica, tem uma semelhança profunda com a ideia de revelação. Aliás, como afirma Yannaràs (1995, p. 72, grifo do autor, tradução nossa):

O niilismo de Heidegger, enquanto respeito dos confins ilimitados do pensamento pensante – enquanto rejeição de submeter Deus e o Ser aos esquemas racionais –, parece, antes de tudo, coincidir com aquilo que, comparado ao *Corpus Dionysiacum*, nós definimos, aqui, como *renúncia* apofática⁶.

Para Heidegger, o que se deve pensar é a diferença enquanto diferença. Porém, o ponto fundamental é que não se deve pensar o ser que é *como é*, e, aqui, tocamos a teologia *apofática*, onde pensar Deus é não pensar nada, pois esse Deus está além das categorias de Aristóteles. Diz Eckhart (2006, p. 167-168, grifo do autor):

O conhecer, porém, e a razão, estes descascam tudo e recebem o que desconhece tanto aqui como agora; *nesta* capacidade a razão toca a natureza do anjo. E, no entanto, ela recebe dos sentidos; do que os sentidos introduzem de fora, disso a razão recebe. Não assim a vontade, neste ponto a vontade é mais nobre do que a razão. A vontade não tira de parte alguma, salvo do conhecer puro, onde não há aqui nem agora.

Mas como se pode pensar o desconhecido? Um pensar assim, que pensa o nada, abre um espaço ontológico para possibilitar o desvelar daquele que é – pensando a diferença como diferença. Permanecer no abandono corresponde à aceitação de um espaço ontológico onde não há nada. A morte de Deus adentra esse raciocínio como espaço sem categorias, atingindo através da vontade ou da poesia. Porém, isso nós não sabemos direito.

Em linhas gerais, os modernos representantes da teologia mística identificaram no movimento da morte de Deus uma possibilidade autêntica para o exercício da verdadeira mística cristã. Mais do que a morte de Deus, ela seria a morte de um sujeito autônomo que tenta fundar a si mesmo, a exemplo do *cogito* de Descartes e de Kant, que precisa de Deus apenas para a sua autofundação. A morte, portanto, é o falimento dessa teoria.

⁶ No original, em italiano: “Il nichilismo di Heidegger, in quanto rispetto dei confini illimitati del pensiero pensante – in quanto rifiuto di sottoporre Dio e l’Essere a delle schematizzazioni razionali –, sembra innanzi tutto coincidere con ciò che, in base al *Corpus Dionysiacum*, qui abbiamo definito *rinuncia* apofatica”.

Embora a teoria da morte de Deus tenha se tornado popular na denúncia, muitas vezes incompreendida, de Nietzsche, ela traz sua origem de um tempo muito anterior, ligado muito mais a essa outra teologia que propriamente a denúncias:

Já a partir de M. Lutero encontramos formulada uma teologia da Cruz (*theologie crucis*), que constitui o prelúdio inesperado da teologia da “morte de Deus”. A expressão Deus está morto (*Got is tot*), antes de ser usada por Hegel e antes que Nietzsche a anunciasse como um fato consumado, já era conhecida e cantada pelo homem ocidental no hino litúrgico da Sexta-Feira Santa: *O grosse Noth! Gott selbst liegt tod* (Oh, grande desventura! O próprio Deus foi morto!) (YANNARÁS, 1995, p. 26, grifo do autor, tradução nossa)⁷.

Aqui, convém interligar a crítica à *onto-teologia* com a tradição *apofática* em Heidegger, mas apenas como especulação, pois Heidegger não é um místico, ao contrário, ele é contra a mística. Disso decorre que o conceito de *ser* não é Deus. Aliás, o que Heidegger tenta demonstrar é que Deus não entra na constituição do *ser*. O *ser* é que tem um primado sobre a questão de Deus. Um testemunho oposto à tendência de identificação de Heidegger com Eckhart (MARION, 1982).

Entretanto, é possível pensar em um contato entre os esquemas da crítica à onto-teo-logia e a teologia apofática através da revisão da continuidade ou não dessa tradição com a metafísica clássica?

Entretanto, como podemos identificar o *ser para a morte* como ser para Deus? – Tudo isso é muito obscuro. Heidegger não deixa pressuposições para fazermos essa configuração. Para Eckhart, entretanto, esse movimento da *ausência* causa um *luto* que potencia e aumenta o desejo da procura e produz a abertura ao transcendente. Portanto, a morte e o desprendimento são o que constitui o verdadeiro caminho em direção a Deus:

⁷ No original, em italiano: “Già a partire di M. Lutero troviamo formulata una teologia della Croce (*theologie crucis*). Che costituisce il preludio inaspettato della teologia della “morte di Dio”. L’espressione: Dio è morto (*Got is tot*), prima che venisse adoperata da Hegel e prima che Nietzsche la annunciasse come un fatto compiuto, l’uomo accidentale la conosceva e la cantava nell’inno litúrgico protestante del Venerdì santo: *O grosse Noth! Gott selbst liegt tod* (o grande sventura! Dio stesso è morto!)”.

Todo aquele, pois, que semear o amor desregrado na carne, colherá morte eterna, e todo aquele que no espírito semear o amor verdadeiro, do Espírito colherá a vida eterna. Portanto, quanto mais depressa o homem fugir da criatura, mais depressa lhe acudirá o Criador (ECKHART, 2006, p. 157).

Desse modo, o homem poderá alcançar “o Belo-e-Bem, que transcende todo ser, que é sem princípio e sem fim” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 48). Há nesse tipo de teologia uma urgência cada vez mais emersa no ato da procura de Deus, sua inatingibilidade através do pensamento, e a abertura para um *pathós* que gera a unidade entre o crente e o seu Deus.

O passo decisivo da teologia mística dá-se, por isso, através de outro tipo de decisão, um desprendimento (*abgeschiedenheit*). Já não é tão somente o ato de pensar Deus a constituir uma via de acesso a Ele. Essa é uma alternativa muito cara à mística, porque não produz “somente uma ciência teórica, mas, sim, uma experiência vivida” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 30).

4 Mística e finitude

A teologia apofática, que renuncia a pensar Deus como *ser*, também renuncia a qualquer solução definitiva de perguntar sobre Ele. O desprendimento causado, em certo sentido, pela solidão daquele que se encontra só, é o início de uma procura sem fim, mas totalmente carregada de sentido. Esse é o ponto de equilíbrio entre pensar metafisicamente e pensar segundo a finitude.

Heidegger observa que, na primeira geração dos cristãos, na qual se descobriu o verdadeiro sentido da vida humana, Deus não era concebido além da temporalidade. Sua doação vinha como cura, angústia, ser para a morte. Recobrindo outro campo de significados e dando outra interpretação ao desejo de perguntar (DUBOIS, 2004).

Colocar a pergunta sem pressupor o que o ser é constitui o direcionamento para um pensamento religioso. Por isso, Heidegger queria fazer a pergunta do ponto de vista da finitude. Esse ser – *Dasein* – representa, desde o início, uma questão – um problema para a existência, como o próprio Deus é problemático – no contexto da finitude.

Essa observação ocorreu depois da ruptura de Heidegger com o pensamento católico e suas primeiras influências de Bultmann e de Kierkegaard. O ponto de Bultmann era fazer uma nova interpretação da fé na condição existencial e não dogmática. Uma opção radical a favor de Jesus sem metafísica.

Essa foi uma visão nova para Heidegger. Não precisar de uma prova da existência de Deus para crer em Jesus. A primeira geração, antes da entrada do paganismo na Igreja, não tinha fundação metafísica, mas vivia como no salto de Kierkegaard⁸. Daí, a ideia de salto, ou de ser lançado, como um eco de Lutero e sua crítica à metafísica de Aristóteles, como condição para reestruturar a fé (YANNARÀS, 1995). Esse é o ponto de partida da tentativa de Heidegger para liberar a existência da metafísica, mas sem se envolver em questões teológicas. A tradição católica, por outro lado, apoiou-se na revelação (*Offenbarung*) para explicitar o modo autêntico da fé, e, ao pensar a possibilidade de algo que lhe seja anterior, enquanto revelabilidade (*Offenbarkeit*) reintroduziu em seu esquema a teologia negativa.

Retornando à questão alternativa de substituição do Ser pelo Bem, com a qual iniciamos este artigo, a revelabilidade aparece, agora, como a essência que tem o apelo de uma “luz originária, a própria invisibilidade da visibilidade? É, talvez, o que diria, aqui, o crente ou o teólogo, em particular o cristão da cristandade originária, da *Urchristentum* na tradição luterana à qual Heidegger reconhece tanto dever” (DERRIDA, 2000, p. 27, grifo do autor). Desse modo, a teologia negativa tem como elemento de sua busca o inefável, o sublime, que foi

⁸ Ver Dubois (2000) para uma introdução à relação complicada de Heidegger com a fé católica e protestante.

reconhecido no Areópago por São Paulo como o Deus desconhecido e que serviu de pretexto para o início do diálogo com os gregos.

Diante dos gregos está o problema antigo: quem é Deus? Uma resposta significativa nos ofereceu a metafísica clássica de Aristóteles, mas o Deus desconhecido (At 17,23) continua convivendo ao seu lado e, na impossibilidade de uma resposta definitiva, faz-se uma suspensão, um acordo: deixar ser aquele que É.

Paulo se nega a demonstrar ou revelar a natureza do desconhecido. Entretanto, ao começar falando da morte e ressurreição, ele inaugura uma segunda via de acesso a Deus, iniciando menos pela sua natureza estática, que soa com *ser em si*, para dar prioridade à finitude demonstrada na Cruz. O esconder-se de Deus por trás da Cruz é o objeto de escândalo que põe fim à boa disposição dos gregos para continuar o diálogo⁹. Mas Paulo continua firme nessa convicção, inclusive vivendo sem viver, na certeza de que o Deus escondido vive nele (Gl 2,20).

Conclusão

Criticando a concepção onto-teo-lógica da metafísica que, diga-se de passagem, é o modo normal de fazer teologia, inaugura-se a estrada para podermos responder uma pergunta da própria metafísica: como advém Deus para nós? A via negativa aponta um espaço primitivo da relação do homem com Deus, cuja antiguidade precede até mesmo a possibilidade do *ser*. Fazer teologia a partir dessa concepção é mergulhar diretamente no inusitado e no terreno da diferença.

Deus, então, deixa de se apresentar a quem quer que seja, produzindo a fresta do pensar livre e do alcance através do apetite que move aqueles que amam; um caminho pensado a partir da diferença coloca o amante a um passo além da metafísica, em um pensamento eternamente em movimento.

⁹ Pseudo-Dionísio, o Areopagita, recebe esse nome porque se descreve como pertencente ao ciclo no qual se deu o encontro de Paulo com os gregos, embora tenha escrito no século IV.

O pensar *a-teu* deve renunciar ao deus da filosofia *causa sui* – para se aproximar mais do Deus divino. O Deus que entra por meio da diferença, alinha-se à tradição primitiva, cujo interesse era um átrio do pensamento antes de se dirigir propriamente a Deus, o Diferente.

O que a teologia negativa sugere é que, praticando esse exercício, ficamos a ponto de entender a diferença, mas sem pensar a própria diferença. Um pensar livre sem contestar a sua existência. Aliás, pensar a partir da negação nem mesmo é uma disputa, mas o modo de resolver uma disputa.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2001. v. 2.

BOAVENTURA, S. Itinerário da mente para Deus. In: BOAVENTURA, S. **Obras escolhidas**. Caxias do Sul, RS: Sulinas, 1983.

CUES, N. **Du non-autre**: le guide du penseur. Paris: Cerf, 2002.

DERRIDA, J. How to avoid speaking: denials. In: BUDICKEND, S.; ISER, W. **Languages of the unsayable**. The play of negativity in literature and literary theory. New York: Columbia University Press, 1996. p. 3-41.

DERRIDA, J. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 11-90.

DUBOIS, C. **Heidegger**: introdução à leitura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ECKHART, M. **O livro da divina consolação e outros escritos**. Petrópolis, RJ: Universitária S. Francisco, 2006.

HEIDEGGER, M. A constituição onto-teo-lógica. In: HEIDEGGER, M. **Identidade e diferença**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 71-101.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Colouste Gulbenkian, 1994.

LEIBNIZ, G. W. **Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.** Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

LÉVINAS, E. **De Deus que vem a ideia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MARION, J.-L. **Dieu sans l'être.** Paris: Artheme Fayard, 1982.

MOTA, L. R. Identidade da técnica e o controle do mundo. In: AGUIAR, J. C.; RIBEIRO, P. A. **Consciência planetária e religião.** São Paulo: Paulinas, 2008. p. 123-140.

PSEUDO-DIONÍSIO. Os nomes divinos. In: PSEUDO-DIONÍSIO. **Obras completas.** São Paulo: Paulus, 2004a. p. 9-128.

PSEUDO-DIONÍSIO. Teologia mística. In: PSEUDO-DIONÍSIO. **Obras completas.** São Paulo: Paulus, 2004b. p. 129-136.

PLATÃO. **O Banquete, ou sobre o amor.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

RICOUER, P. **Etre, essence et substance chez Platon et Aristote.** Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1953-1954.

VATTIMO, G. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. **A religião: o seminário de Capri.** São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 91-108.

YANNARÀS, C. **Heidegger e Dioniggi Areopagita: assenza e ignoranza di Dio.** Roma: Città Nuova, 1995.