

Os Equívocos de Heidegger na Delimitação da Ontoteologia

José Nicolao Julião*

Resumo

O objetivo deste escrito é analisar o conceito heideggeriano de **ontoteologia**, destacando a sua significação, enquanto estrutura da história da metafísica. Para o proposto, considerarei duas questões que me parecem essenciais nessa estrutura, seu início e o seu fim. No que diz respeito à primeira questão, **(A)** veremos o quanto é problemática a generalização da tese, de que há uma estrutura ontoteológica na história da metafísica desde Aristóteles, pois não é tão simples detectar o seu início, ou seja, quando começa, de fato, ontoteologia? Teria sido com o pensamento clássico grego, mais especificamente com Aristóteles, tal como conjectura Heidegger, ou com a Escolástica como pensam alguns medievalistas¹. No que se refere à segunda questão, **(B)** compararemos a crítica de Heidegger e de Nietzsche à metafísica, demonstrando a idéia de Deus como a base de sua essência, considerando-a, particularmente, como ontoteologia – tal como Heidegger a concebe – e demonstraremos que, apesar de tal concepção ser de inspiração hegeliana, a matriz crítica da qual ela deriva é nietzschiana, pois pressupõe a sua superação.

Heidegger, em *Identidade e Diferença* (1957), na parte intitulada “A estrutura onto-teo-lógica da metafísica”, sustenta a tese de que há uma estrutura unitária na base da metafísica ocidental, nomeada: estrutura onto-teo-lógica. Nessa estrutura, a questão originária do sentido do ser se encontra recalcada e deformada pela investigação de um princípio único e divino, do qual deriva a totalidade dos entes. O fio dessa idéia, Heidegger foi buscar em Hegel, no curso do semestre de inverno de 1930-1931², dedicado à *Fenomenologia do Espírito*, lá é dito: “A interpretação do ser, tomada especulativamente e assim fundada

* Professor da UFRRJ.

é a onto-teo-logia, mas de tal modo que o ente propriamente dito é o absoluto, *Theos* (...) a interpretação especulativa (hegeliana) do ser é onto-teo-logia.”³ A interpretação especulativa é aquela que pensa o pensamento como objeto mesmo de sua especulação. Para Heidegger, a história da metafísica, enquanto esquecimento do ser e apropriação do ente, culmina com a interpretação especulativa hegeliana, pois nela, o ente, enquanto pensamento, se revela como saber absoluto do absoluto. O saber absoluto do absoluto é Deus, pensado como a essência do ente do logos. Na mesma obra, Heidegger revela que Aristóteles já estabelecia uma conexão entre o estudo do ser enquanto ser, ontologia, e o estudo do ser mais eminente, compreendido como Deus, teologia; e afirma: “A questão do ser é onto-lógica desde os gregos, mas ela já é, ao mesmo tempo, tal como aparece em Platão e Aristóteles, malgrado a falta de um desenvolvimento conceitual correspondente, onto-teo-lógica.”⁴ Desta forma, a história da metafísica enquanto onto-teo-logia teria suas origens nos gregos, mais especificamente em Aristóteles e o seu encerramento em Hegel.

Isso posto, veremos o quanto é problemática tal afirmativa, pois: primeiro, não é tão evidente que a ontoteologia tenha iniciado, de fato, com Aristóteles, mas, talvez, com a Escolástica; segundo, se foi Hegel quem revelou a Heidegger a estrutura onto-teo-lógica da história da metafísica, não foi ele quem instigou a necessidade da sua superação, estabelecendo, assim, o seu fim. Pois, apesar de Heidegger, em *Ser e Tempo* (1927)⁵, já ter falado da necessidade da destruição da metafísica, essa tarefa, aí, não se efetivou, ficando para uma segunda fase da obra nunca concluída. Desse modo, nos parece que é a partir do curso de inverno de 1930-1931, sobre Hegel, que a estrutura onto-teo-lógica da tradição metafísica será denunciada⁶, mas a necessidade da sua superação, apesar de já ter sido lançada em *Ser e Tempo* e no ensaio *Que é Metafísica?* (1929), ela somente ganhará fôlego a partir da aproximação com Nietzsche, nos cursos de 1936-37, 1940-46.

I

Vejamos antes, a problemática que envolve a primeira questão – a qual exige muito mais desempenho –, quando começa a metafísica como ontoteologia? Esta questão não é nova, ela já recebeu diversas respostas. Para Heidegger, por exemplo, a ontoteologia é constitutiva da história da metafísica; ela teria começado com Aristóteles, ou até mesmo, antes dele. Para outros, a ontoteologia começou em um momento preciso da história da filosofia, por exemplo: para Édouard-Henri Wéber, ela teria começado com Enrique de Gante. Segundo ele, a tese de Enrique de Gante, “Deus-Ser objeto primeiro de nosso conhecimento e razão do conhecer de todas as coisas constitui a primeira ontoteologia propriamente dita do mundo latino”.⁷ Para Alain de Libera, que critica duramente a tese heideggeriana, a ontoteologia teria começado em um sucessor imediato de Enrique de Gante, Duns Scot.⁸ Segundo Libera: “De fato, é em Duns Scot, leitor de Avicena, não em Aristóteles, que a metafísica é apresentada como uma ciência que tem por objeto comum o ser e por objeto eminente Deus. (...) a problemática aristotélica da multiplicidade do sentido do ser, não pode valer como paradigma da constituição originariamente onto-teológica da metafísica herdada de Aristóteles”.⁹ A crítica de Libera é bastante procedente, pois Heidegger ao fazer uso tão abrangente da ontoteologia, como estrutura da história da metafísica, acaba por tomar partido na disputa da principal aporia da *Metafísica* de Aristóteles, qual seja: Do que seria a metafísica ciência? Ciência do ser enquanto ser, ontologia, ou ciência da entidade divina, teologia.¹⁰ Para os que defendem a tese da unidade, há uma identidade entre Ser e Deus na *Metafísica* de Aristóteles; para os que defendem a tese da dualidade, não há identificação de objetos na ciência primeira, a confusão se deu sobretudo, devido o equívoco do editor¹¹ das obras de Aristóteles, que deu o mesmo título aos seus tratados de teologia e ontologia.

A posição de Heidegger nessa querela, tal como ele nos revela na introdução tardia de *Que é Metafísica?*, é a de que: “O

desvelamento do ser como tal se desdobra precisamente sob esta dupla forma na metafísica de Aristóteles (Cf. Met. IV, VI, XI)¹². De modo geral, a conexão estreita entre ontologia e teologia, não é uma interpretação peculiar de Heidegger, ela é bastante comum entre os interpretes de Aristóteles, sobretudo, os de orientação neo-escolástica. Os argumentos podem ser resumidos da seguinte maneira: Aristóteles, no início do tratado (I, 1), define a metafísica como ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas. A esta questão, ele responde na abertura do livro IV: o objeto dessa ciência é o ser enquanto ser e os atributos que lhe pertencem. Mas, permanece uma questão: o que é o ser enquanto ser? É o ser universal ou o ser particular? No livro VI, 1, Aristóteles indica que o ser enquanto ser é o ser absoluto, e acaba por identificar a metafísica como teologia. Dessa forma, nos parece, a primeira vista, bastante procedente a interpretação daqueles que estabelecem uma íntima conexão entre teologia e ontologia, mas, não é bem assim, se examinarmos com mais atenção os livros indicados por Heidegger, acharemos diversos problemas.

O livro IV começa com uma importante tese: “Há uma ciência que investiga o ser enquanto ser”. Não se trata então de uma ciência particular, pois essas consideram apenas uma parte do ser, mas de uma ciência universal e comum. Essa ciência foi nomeada mais tarde, na tradição da filosofia ocidental, como ontologia. Se procurarmos os primeiros princípios do ser, nós os acharemos no interior dessa ciência. Como diz Pierre Aubenque, os primeiros princípios são ao mesmo tempo os mais comuns.¹³ Esta ciência, então, não tem nada haver com as substâncias inteligíveis ou separadas, como Deus. O livro IV não permite justamente a interpretação de conexão dimórfica do tipo heideggeriana. Nele é descrita uma ciência universal, precisamente, aquilo que será chamado mais tarde de ontologia; e é mencionado uma filosofia primeira, a teologia, e uma filosofia segunda, a física, mas é justamente para afirmar que: “Nenhuma das outras ciências, se ocupam universalmente do que é, enquanto algo que é, mas, se ocupam somente de uma parte, elas estudam as suas propriedades.”¹⁴ A teologia é então distinta

da ciência do ser enquanto ser, pois se trata do saber acerca de um ente particular, isto é, Deus, e não um reverso dimórfico do discurso comum. A filosofia primeira, ou teologia, considera uma parte do ser enquanto ser; e é uma parte especial da ciência do ser enquanto ser.

O livro VI é justamente o que dá mais subsídio para aqueles que pensam como Heidegger, que estabelecem uma íntima conexão entre ontologia e teologia. No início do primeiro capítulo, Aristóteles estabelece uma distinção entre a ciência do ser enquanto ser e as ciências particulares, tais como: a física, a matemática e a teologia. Porém, acaba estabelecendo uma conexão entre ontologia e teologia: “Se existe alguma substância imóvel, esta será anterior e deve ser a filosofia primeira e universal: por ser primeira”¹⁵. Essa passagem é considerada por alguns comentadores¹⁶ da *Metafísica*, sobretudo, os que defendem a tese da dualidade – que não há identificação entre teologia e ontologia – como sendo bastante platônica, quer dizer, a teologia enquanto ciência dos princípios comanda a ontologia, a ciência do todo.¹⁷ Todavia, isso não credencia Heidegger a falar que a metafísica seja ao mesmo tempo, sob dois pontos de vista – de maneira difórmica – uma ontologia e uma teologia. É mais prudente afirmar que há duas ciências distintas, uma geral, a ontologia, e outra particular ou especial, a teologia. O conhecimento de um princípio é ao mesmo tempo o conhecimento de suas conseqüências. A tentativa de unificar essas duas ciências é guiada por uma idéia platônica. Isso se dá, devido, a teologia, que considera os seres separados e imóveis, interferir com a ciência do ser enquanto ser: o mais elevado objeto da ontologia é ao mesmo tempo objeto da teologia. Ela trata do ser enquanto ser, porque ela trata de uma parte do ser mais eminente. Todavia, isso não significa que a teologia e a ontologia se identificam. Parece, por conseguinte, que se trata de duas ciências distintas e não de duas definições diferentes da mesma ciência, como parece sugerir Heidegger.

O livro XI, em continuidade com o VI, sugere uma identificação do ser enquanto ser e o ser separado¹⁸. Porém, atualmente, devido

as suas peculiaridades estilísticas, esse livro é inquestionavelmente considerado apócrifo pelos exegetas da *Metafísica*.

Dessa forma, como se pode perceber, o conceito de ontoteologia é bastante útil para se compreender uma interpretação dominante de Aristóteles, porém é pouco rigoroso para explicar a unidade da *Metafísica*. Nos parece mais plausível então, que a ontoteologia, talvez, tenha iniciado com a Escolástica. Tomás de Aquino menciona a síntese da metafísica, compreendida precisamente, como teologia. Ela é sustentada por uma interpretação neoplatônica. Esta interpretação é citada em seu comentário do *Livro das Causas* (atribuído a Aristóteles). Em seu comentário da proposição 4 do *Livro das Causas*, Tomás de Aquino escreve: “Segundo as posições platônicas (...) quanto mais uma coisa é comum, mais ela é separada”¹⁹; ou seja, quanto mais uma coisa é comum, mais ela participa daquilo que é posterior. Desse modo, os platônicos estabelecem um primeiro princípio (o Um fundido com o Bem), separado de tudo aquilo que dele provém. É depois desse princípio comum e separado que existe o ser comum. Por conseguinte, o ser é comum e separado, mas criado pelo Um e participando dele. Para esta interpretação, o conhecimento da substância imaterial é objeto de investigação metafísica. A ontologia é ao mesmo tempo teologia, porque quanto mais consideramos o ser comum, mais consideramos o ser como separado. Quanto mais consideramos o ser enquanto tal, mais consideramos a sua participação no primeiro princípio, Deus. Dessa forma, talvez, possamos dizer que há uma ontoteologia, pois Deus e Ser são as duas faces do mesmo fenômeno. Todavia, em Tomás de Aquino, a ontologia é neutra, toda noção de ser é ao mesmo tempo uma consideração de Deus. A teologia tem um grau mais elevado que a ontologia. A ontologia, ou metafísica é então somente um programa, dado por algumas definições da ciência²⁰ (sobretudo, nos comentários do *De Trinitate* de Boécio e de textos de Aristóteles). Tomás de Aquino jamais desenvolveu uma metafísica própria, pois a considera uma ciência não rigorosa, uma *ancilla theologiae*. Para ele, uma ciência rigorosa deve ser fundamentada sobre conceitos unívocos; mas como o ser, em sua

filosofia, não é unívoco, a metafísica somente funciona com termos análogos.²¹ – é ciência apenas num sentido generalizado

Para Duns Scot, ao contrário, há um conceito unívoco de ser.²² Duns Scot, assim como Tomás de Aquino, critica também a síntese neo-platônica, porém é mais radical. A síntese neo-platônica repousa sobre a tese de que o ser é o efeito mais universal. Para Duns Scot, esta tese dissimula uma *fallacia*, uma falta de lógica concernente aos sentidos do universal. Duns Scot cita Avicena: uma causa e um efeito podem ser universais, seja segundo a potência, quer dizer segundo sua perfeição, seja conforme a predicação. Um universal de predicação pode ser predicado de vários, um universal de virtualidade é o que é mais perfeito nele mesmo, e que contém nele mesmo mais de perfeição do que qualquer outro.²³

O ser não é o mais universal segundo a perfeição, mas somente segundo a predicação. O ser, quando está incluído em vários, não é mais perfeito que a coisa na qual, ele está incluído. Ele é, então, um efeito mais universal segundo a predicação, e sua causa é a mais universal segundo a perfeição. Ao contrário, Deus é a causa mais universal segundo a perfeição. Então o ser é a causa mais universal segundo a predicação, isto implica que um efeito só pode ser o efeito do ser. Porém, isso não impede que o ser (o efeito mais universal segundo a predicação) seja produzido por uma causa imperfeita. Deus é primeiro segundo a perfeição: ele possui o ser no mais alto grau. Porém, o ser é primeiro segundo a predicação.

Desta forma, Duns Scot radicaliza as objeções de Tomás de Aquino contra a síntese neo-platônica. Ele não admite mais as relíquias do neoplatonismo ainda presente na interpretação de Tomás de Aquino. Em Tomás de Aquino o ser absoluto (*esse simpliciter*) é o efeito próprio de Deus, e assim, o ser é o termo próprio da criação. É porque Deus somente pode criar, dar ao ser alguma coisa. Porque Deus é o ser subsistente, pode dar universalmente o ser participado aos entes comuns (*les entia*). A comunidade do ser é ao mesmo tempo o princípio de sua participação causal. A comunidade do ser explica que Deus transcende a criatura. O princípio de universalidade é ao mesmo

tempo o princípio de causalidade.²⁴ Em Duns Scot é bem diferente e mais simples. Na ordem da predicação, a comunidade do ser se estende à todas as coisas, abarcando Deus. Deus está incluído no conceito de ser, que é primeiro na ordem da predicação. Deus não é anterior ao conceito de ser, porque não há nada de anterior a ele nesta ordem. Ele bem merece o nome de primeiro ser. Mas, na ordem da perfeição, Deus é anterior as criaturas. As duas ordens são coerentes, tanto na ordem da causalidade quanto na ordem da perfeição, Deus é compreendido como um *ens primum* causa de todo o resto (as criaturas), porém na ordem da predicação, Ele está incluído no ser, que é por sua vez o objeto primeiro do intelecto humano e da metafísica. No ser, objeto predicativo da metafísica, há uma relação de causalidade entre o termo primeiro, Deus, e o termo segundo, a criatura.

A descoberta scotista do ser unívoco, predicado comum de Deus e da criatura, modifica profundamente o estatuto da metafísica. Podemos por essa razão, falar de uma estrutura ontoteológica da metafísica. Existem duas partes da consideração metafísica: uma é comum a todos os seus objetos em geral, a outra é específica, porque ela recai sobre uma de suas partes. É porque a metafísica transcendental é anterior à ciência divina, e assim, haverá quatro ciências especulativas: uma transcendental, e as outras três especiais. Assim, a teologia, ciência especial, é posterior à metafísica, ciência transcendental. Estamos, dessa forma, distante da prioridade dada por Tomás de Aquino ao princípio do ser comum. Com Duns Scot, nós temos a primeira divisão da metafísica nas duas ciências modernas, a ontologia, como *metaphysica generalis*, e a teologia como *metaphysica specialis*. A primeira ciência é independente da segunda, e a segunda é subordinada à primeira. Isso é precisamente e verdadeiramente o que nomeia uma ontoteologia, no sentido heideggeriano.

Então, nos parece que a ontoteologia realmente se inicia com a Escolástica, justamente, na passagem de Tomás de Aquino (1225-1274) para Duns Scot (1266-1308). Para É.-H Wéber e P. Porro a ontoteologia se realizou em Enrique de Gante (1217-1295). Porro assinala que a peculiaridade da metafísica de Enrique de Gante é

a questão da existência de Deus fazer parte de sua essência, com isso se dá “um passo decisivo no caminho da ontoteologia.”²⁵ Nesse caso, Enrique de Gante inaugura a ontoteologia e Duns Scot “não fará nada mais do que radicalizar (...) certos motivos já presentes.”²⁶

No concernente a primeira questão, sobre o início da estrutura ontoteológica da história da metafísica, podemos perceber que Heidegger não dispõe de um mecanismo muito rigoroso para o seu estabelecimento. Ele se apóia numa interpretação neoescolástica de Aristóteles, difundida nos ambientes alemães de filosofia de sua época, que tende a identificar problemas teológicos com problemas ontológicos. A nossa questão, não é tanto de refutar a tese heideggeriana, de que há uma essência divina na história da metafísica ocidental, mas é mais de questionar o seu equívoco na delimitação do surgimento da ontoteologia. A *Metafísica* de Aristóteles, pelo o que vimos, não permite a Heidegger tal intuito.

II

A segunda questão, sobre a estrutura ontoteológica da metafísica, é menos analítica, ela diz respeito, não mais ao seu surgimento, mas ao seu fim, ou seja, a necessidade de sua superação, e implica uma análise de cunho antropológico-filosófico, no limiar de uma filosofia da cultura, de uma antropologia filosófica. Desse modo, nos parece que é Nietzsche, mais do que Hegel, quem orienta Heidegger no caminho dessa árdua tarefa.

Apesar de ter sido Hegel, o filósofo que revelou a Heidegger a estrutura ontoteológica da metafísica ocidental – tal como vimos acima –, não foi ele quem o estimulou para a necessidade de sua superação. A filosofia sistemática de Hegel, com a sua idéia de absoluto fundamentando-a, ainda se inscreve no contexto da metafísica ocidental. Desta forma, nos parece que é a partir dos estudos sobre Nietzsche que Heidegger fortalece o seu teor crítico em relação à metafísica ocidental e estabelece um modo operante para superá-la. Todavia, a interpretação heideggeriana de Nietzsche é bastante ambígua: há textos demasiadamente críticos nos quais

Nietzsche não escapa dos limiares metafísicos; outros mais amenos, nos quais é considerado o último metafísico ou o primeiro a pensar²⁷.

Nietzsche, antes de Heidegger, foi o primeiro a denunciar – remetendo uma forte crítica – à estrutura onto-teo-lógica da metafísica, porém, sem usar tal terminologia. Para ele, a cultura ocidental, herdeira do platonismo, se constituiu através de valores universais, que são externos à vida, e funcionam como autoridade externa que produz o sentido histórico. Para o filósofo do martelo, a estrutura das instituições que compõem a cultura é constituída por uma essência divina. Nietzsche nos dá um bom exemplo disso em duas ilustrativas passagens de *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888), diz ele: “A razão na linguagem que velha embusteira! Temo que jamais nos livremos de Deus, posto que cremos ainda na gramática”²⁸. Aqui, Deus é denunciado na própria estrutura da linguagem. E, de forma mais abrangente, é dito: “O erro do espírito como causa confundindo com a realidade, considerado como medida da realidade, denominado Deus:”²⁹ Para Nietzsche, toda a estrutura da cultura ocidental é constituída de uma oculta essência divina. Porém, no período moderno, ela se revelou como ilusão, pois os valores universais que lhe sustentavam, foram derrocados e lançados na nulidade. Esse acontecimento se expressa em sua filosofia na frase “Deus morreu” (*Gott ist tot*). O significado desta frase em seu pensamento terá de ser aprofundado e, isto se dará, através de um diálogo com Heidegger, que a analisa em seu ensaio *A frase de Nietzsche Deus morreu*³⁰.

O tema da “morte de Deus” não é originariamente nietzschiano; já era corrente no ambiente alemão, tanto entre os poetas românticos quanto na filosofia do idealismo.³¹ O poeta Heinrich Heine, em seu escrito *L’Histoire de la Religion et Philosophie en Allemagne*,³² de 1834, com fortes influências da crise provocada pela crítica de Kant à teologia racional, reflete o significado simbólico de tal acontecimento e sentencia³³: “Esta triste notícia da morte de Deus talvez necessite de alguns séculos para se expandir universalmente”³⁴. Para Heine, Kant, com a *Crítica da Razão Pura* havia promovido uma revolução espiritual na

Alemanha, muito mais profunda que a Revolução Francesa. Pois, para ele, enquanto na França caía a monarquia, na Alemanha morria o deísmo. Desse ponto de vista, para Heine, os franceses haviam sido mais brandos em sua revolução que os alemães, pois, enquanto aqueles mataram o rei, esses mataram Deus.³⁵ Um outro exemplo do desespero causado pelo impacto do criticismo kantiano foi Kleist. Nietzsche – citando uma carta de Kleist, enviada à namorada – chamava a atenção, em suas *Considerações Intempestivas*, sobre “*Schopenhauer como Educador*”, para o fato da popularização da filosofia de Kant ter disseminado um certo ceticismo e relativismo sobre a verdade, que levaria determinados espíritos mais nobres, como o do melancólico Heinrich Kleist, ao desespero.³⁶ Kant teria estalado uma crise no pensamento ocidental moderno, ao afirmar categoricamente que não há conhecimento especulativo da coisa em si, mas tão somente de fenômenos. A concepção de verdade aderida por Kleist, tal como se manifesta na carta em nota, está intimamente ligada a uma visão pré-kantiana do conhecimento, que pode ser caracterizada como realismo metafísico. O realismo metafísico afirma que as coisas existem fora e independentemente da consciência ou do sujeito. Tal posição pressupõe uma autoridade externa como fundamento e organizadora da ordem do mundo, aos moldes da metafísica de Leibniz, Wolf e Descartes. A revolução copernicana promulgada por Kant, põe fim a todo fundamento externo, tanto gnosiológico quanto moral. Dessa forma, o intelecto humano é a medida de todas as coisas; e a ação humana, não a divina, é o motor da história, “somos nós que comandamos”. Deus perde seu estatuto de coisa em si, assim como a sua função de fundamentador, e passa a ser apenas uma idéia reguladora, um postulado da razão prática, que somente orienta a formulação da lei moral, mas o fundamento mesmo é totalmente subjetivo e racional. Esses avanços de Kant na história do pensamento ocidental geraram um certo pessimismo, pois não existe mais nada de verdadeiro fora do sujeito. As influências do ceticismo de Kant sobre a geração de poetas e filósofos que o seguiram, não param por aí; elas se estendem a Goethe, Schiller, Novalis, Hölderlin, Jean-Paul, Schopenhauer,

Marx etc... Em Kant, o tema da morte de Deus aparece de forma indireta e velada, já que o filósofo de formação pietista nunca postulou a existência ou inexistência de Deus³⁷; ele apenas, ao delimitar os limites do conhecimento, afirmou a impossibilidade de conhecê-lo. Porém, se em Kant a frase “Deus morreu” ainda não aparece, em Hegel, o tema aparece literalmente em um escrito de juventude³⁸: “...o sentimento em que se funda a religião dos tempos modernos - o sentimento: Deus mesmo morreu (*Gott selbst ist tot.*)”. Todavia, as conseqüências dessa frase no pensamento de Hegel³⁹ têm outro sentido do que em Nietzsche. Pois Hegel, assim como Fichte e Schelling, tenta em desespero ressuscitar o agonizante Deus. O conceito de Deus desempenha um papel de grande importância para a edificação de suas filosofias, compreendidas como sistema. Fichte faz de Deus a ordem moral do mundo e Schelling o converte em infinito. Hegel, por sua vez, identifica Deus ao próprio Absoluto; pois Deus, ele mesmo, enquanto saber absoluto do absoluto, é a essência do ente do logos⁴⁰. A complexidade desses sistemas nos impede uma visão mais detalhada da função que Deus neles desempenha, e, além do mais, o nosso objetivo, é tratar de um Deus que não desempenha mais nenhuma função, e já não fundamenta mais nada, pois está morto.

A sentença de Nietzsche, “Deus está morto”, não tem apenas o significado de uma crítica à religião e nem se resume ao movimento ateu⁴¹ em voga no século XIX. A crítica que tal sentença sugere é muito mais geral e abrange todo pensamento com pretensões de edificar valores universais, tais como: unidade, verdades últimas e finalidade. O Deus, que morreu, é quem garantia a ordem metafísica, epistemológica e moral do mundo. Com a sua morte, o conjunto dos ideais e dos valores que direcionavam o sentido histórico são denunciados como desprovidos de sentido, e tornam-se produtos de uma ilusão. Isso revela o tipo conflituoso de doutrina que Nietzsche quer ensinar, isenta de autoridade externa, sem pretensões de finalidades, verdades universais e unidade que fundamentem uma moral.

A passagem mais significativa em toda filosofia de Nietzsche sobre o tema da “morte de Deus” encontra-se em *Gaia Ciência* (1882), no aforismo 125, onde um insensato procura por Deus com uma lanterna na mão:

Procuro Deus! Procuro Deus! (...) Para onde foi Deus? – bradou – Vou lhe dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava a Terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós?....

Além do estilo bem elaborado e de beleza incontestável dessa passagem, aí, percebemos toda a preocupação do autor com as conseqüências de tal acontecimento para a humanidade. O momento da tomada de consciência da “morte de Deus” é o mais perigoso de todos, pois ele aponta para dois caminhos: um – o que Nietzsche gostaria que a humanidade seguisse – é o caminho da superação, a tomada de consciência, de que somos nós que comandamos, ou seja, não há autoridade externa que nos guie, mas somos nós mesmos que nos conduzimos, para nos tornarmos aquilo que somos; o outro, é o perigo que essa percepção pode lançar sobre a humanidade, pois tal tomada de consciência revela que aquilo em que depositávamos a mais alta esperança é desprovido de valor, é ficção e se revela como nada. Esse sentimento de nada instaurado pela ausência de Deus pode lançar a humanidade no mais calamitoso e nebuloso dos tempos, no qual nada vale a pena, tudo é em vão. Esse ensinamento é preconizado pelo arquiinimigo de Zaratustra, o Adivinho. Diante de tal desolamento, Nietzsche adverte: “Se nós não fizermos da morte de Deus uma grande renúncia e uma perpétua superação sobre nós mesmos, teremos de pagar por esta perda.”⁴²

O tema da morte de Deus, no pensamento de Nietzsche, é a máxima expressão do niilismo. O termo niilismo designa, por uma parte, a crise ameaçadora na qual está lançado o mundo moderno, a desvalorização dos valores universais que lança a humanidade

na angustiante situação de que nada mais tem sentido; por outra parte, aplica-se como sua lógica interna, ao desenrolar de toda a história chamada européia, desde Platão. Na medida em que tem conduzido o processo evolutivo da humanidade, o niilismo se fez sempre presente como sua lógica interna, antes e depois de sua detequeitação. Dessa forma, o niilismo acomete a cultura e o homem, tanto como experiência e sentimento de um estado crítico atual, quanto como pensamento crítico que o homem e a cultura fazem contra as crenças, os valores ou ideais. Por isso, Nietzsche, no esboço de composição da obra póstuma, *Vontade de Poder*, diz: “o niilismo está à porta (...) como o mais sinistro dos hóspedes”.⁴³ Primeiro, ele se instala maliciosamente como o sentimento entristecedor; depois, como sentimento atemorizador do fracasso de todos os sentidos. É o esgotamento progressivo de todos os sentidos, o reino em expansão do esvaziamento dos sentidos. É o momento que se experimenta como se fosse um pesadelo ou desorientação completa. Para usar uma expressão de Nietzsche, em *Assim Falou Zaratustra*, “o deserto cresce”.⁴⁴ Todos os valores que direcionavam os sentidos se esgotaram, se ocultaram, se negaram: faltam as metas. O niilismo, como a experiência do esgotamento dos sentidos, se traduz em um grande cansaço, o grande fastio do homem por si mesmo. É uma agonia infinita, um interminável crepúsculo.

Heidegger⁴⁵ tem razão quando, em seu ensaio *A Frase de Nietzsche ‘Deus Morreu’*⁴⁶, identifica os dois temas, “morte de Deus” e niilismo. Ele tem razão também quando diz: “Nietzsche interpreta metafisicamente a marcha da história ocidental, como nascimento e desenvolvimento do niilismo.”⁴⁷ Pois, o niilismo enquanto conceito não se esgota no tema da “morte de Deus”, pois, enquanto processo histórico, ele é remetido como forma inicial a Platão, que, com sua teoria das idéias, opondo o inteligível ao sensível, teria inaugurado a metafísica e, por conseguinte, o niilismo europeu. Platão, para Nietzsche, teria criado os valores universais, que são, em última instância, produtos de uma ficção. Deste modo, é justo, do ponto de vista nietzschiano, dizer que a história ocidental é niilista, metafísica e platônica. “A morte de

Deus” é o momento niilista na história ocidental, no qual se revela que o mundo supra-sensível, o mundo dos valores universais, que direcionavam todos os sentidos, é derrocado e entra a humanidade, dessa forma, em uma crise desoladora.

Heidegger, no mesmo ensaio, entende que, sendo a filosofia de Nietzsche um contra movimento à metafísica, ao platonismo, é ela mesma metafísica, pois, como mero movimento contrário, como mera inversão (blosse Umstülpung),⁴⁸ segue aderida à essência daquilo contra o que se pronuncia⁴⁹. Nesse ponto, discordamos de Heidegger, pois não podemos remeter contra o filósofo do martelo aquilo que ele tentara demolir, isto é, não é justo lhe imputar que tenha caído nas malhas da metafísica e, por conseguinte, do niilismo criticado por ele mesmo. A contraposição de Nietzsche ao platonismo não representa mera inversão, tal como propõe Heidegger, mas antes, uma superação da própria oposição. Não nos esqueçamos do ensinamento de *O Crepúsculo dos Ídolos*: “O Mundo-verdade acabou abolido, que mundo nos restou? O mundo das aparências? Mas não; com o fim do Mundo-verdade abolimos também o mundo das aparências!”⁵⁰. Nietzsche não cai no niilismo criticado por ele mesmo. O niilismo ao qual ele adere é o que ele, freqüentemente, chama de niilismo ativo, que não é movido por um pessimismo, mas antes por um otimismo, expresso no pensamento afirmativo do eterno retorno, “como a forma mais elevada da afirmação que em geral se pode alcançar”.⁵¹ O niilismo enquanto processo é necessário, e a sua necessidade implica necessariamente a sua superação.⁵² Podemos afirmar categoricamente que: Heidegger embora remeta uma forte crítica a Nietzsche – o qual abala os alicerces da metafísica, mas não é capaz de superá-la –, ele não deixa de utilizá-lo como instrumento para executar aquilo que pretendia na introdução de *Ser e Tempo*, isto é, a tarefa da destruição da metafísica⁵³. O desmascaramento nietzschiano da essência divina como fundamentadora da cultura ocidental em geral, possibilita a Heidegger a desconstrução da estrutura ontoteológica da metafísica.

Para concluir, podemos considerar que: apesar das duas questões aparentemente não se relacionarem, pois, como ligar, Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Scot, Enrique de Gante a Hegel e Nietzsche, em uma mesma investigação? Isso se torna possível, através do conceito heideggeriano de ontoteologia, concebido como a estrutura da metafísica ocidental, que implica uma análise de seu início e do seu fim – como superação.

Heidegger, a esse respeito, defende a posição de que os esforços de Zaratustra foram em vão na tentativa da superação do espírito de vingança, pois segundo ele, a filosofia de Nietzsche, apesar de ser considerada o desfecho do pensamento metafísico, não conseguiu superar o ressentimento que caracteriza a vontade nihilista e por isso mesmo se viu lançada na própria impossibilidade. O exemplo que Heidegger nos dá, de como o ressentimento se apresenta no pensamento de Nietzsche, ele vai buscar na última linha de EH : *“Compreenderam-me? – Dioniso contra o crucificado”*. Segundo Heidegger, a preposição “contra” (gegen) apresenta uma oposição metafísica na filosofia de Nietzsche, que impossibilita que Zaratustra vença o espírito de vingança. (Cf. *“Wer ist Nietzsches Zarathustra?”* – in *Vorträge und Aufsätze*, 1954. pp. 121-123. Contra essa posição de Heidegger, Müller-Lauter, em recente artigo, argumenta que: Heidegger dá soHeidegger, a esse respeito, defende a posição de que os esforços de Zaratustra foram em vão na tentativa da superação do espírito de vingança, pois segundo ele, a filosofia de Nietzsche, apesar de ser considerada o desfecho do pensamento metafísico, não conseguiu superar o ressentimento que caracteriza a vontade nihilista e por isso mesmo se viu lançada na própria impossibilidade. O exemplo que Heidegger nos dá, de como o ressentimento se apresenta no pensamento de Nietzsche, ele vai buscar na última linha de EH: *“Compreenderam-me? – Dioniso contra o crucificado”*. Segundo Heidegger, a preposição “contra” (gegen) apresenta uma oposição metafísica na filosofia de Nietzsche, que impossibilita que Zaratustra vença o espírito de vingança.(Cf. *“Wer ist Nietzsches Zarathustra?”* – in *Vorträge und Aufsätze*, 1954. pp. 121-123. Contra essa posição de Heidegger, Müller-Lauter,

em recente artigo, argumenta que: Heidegger dá somente um significado de aversão (*Wider-wollen*) ao *Gegen* de Nietzsche. Retomando antigas teses de sua reflexão sobre Nietzsche, Müller-Lauter identifica o significado de *Gegen* ao de *Gegensätze* (antagonismos), o qual, por sua vez, identifica com a idéia de trágico e dionisiaco. Segundo Müller-Lauter, o significado de dionisiaco em Nietzsche não é o de um contra, no sentido de uma reversão do sensível contra o supra-sensível, mas de uma afirmação da vida contra o modo pessimista de viver. O dionisiaco não surge como uma oposição dicotômica ao antigo modelo da metafísica platônica, mas surge como o pensamento trágico que propõe uma compreensão do homem para além das dicotomias metafísicas⁵⁴.

Abstract

The paper intends to analyze and assess Heidegger's notion of *onto-theology* as the structural character of the history of western metaphysics. Accordingly, two aspects will deserve special attention. First, it is suggested that Heidegger does not get sufficiently clear about the very beginning of ontotheology, which turns out to be a problem for the generalization of his thesis. Second, Heidegger's and Nietzsche's criticisms to traditional metaphysics are compared, in order to show that in spite of its Hegelian inspiration Heidegger's criticism to metaphysics as ontotheology originated in Nietzsche and is intended to get over him.

Notas

¹ Sobretudo, Alain de Libera, Édouard-Henri Weber e P. Porro.

² Nesse curso, Heidegger pela primeira vez usou o conceito de ontoteologia. Esse curso foi posteriormente publicado como: *Hegels Phänomenologie des Geistes* – GA 32, Frankfurt am Main, 1980. Apesar de Heidegger herdar o conceito de Hegel, esse já havia sido cunhado por Kant que se utiliza dele na *Crítica da Razão Pura*, II, 3, 7 (A 632, B 660), para definir uma espécie particular de teologia. Para Kant, uma ontoteologia é uma teoria sobre Deus obtida pela razão pura, com os conceitos transcendentais puros, e que implicam a sua existência, como *ens realissimum*; ou seja, a ontoteologia é uma teoria do ser, na qual se permite aquilo que Kant nomeia de “prova ontológica”.

- ³ P. 141. No texto, a palavra Theos aparece com caracteres grego.
- ⁴ P. 183.
- ⁵ Parágrafo 6.
- ⁶ Até então, Heidegger não tinha o conceito de ontoteologia, que não aparece nem em *Ser e Tempo* nem em “O que é Metafísica?” (1929).
- ⁷ É-H. Wéber, “Eckhart et l’ontothéologie: histoire et conditions d’une rupture”, dans *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l’ontothéologie. Étude de textes et introduction*, Paris, PUF, 1984. P.13-24 e 80.
- ⁸ A. de Libera, *La Philosophie Médiévale*, Col. “Que sais-je?” Paris: PUF, 1989.
- ⁹ P. 72-73.
- ¹⁰ As passagens na *Metafísica* referentes ao assunto são: I, 1; IV, 1; VI, 1 e XI, 7.
- ¹¹ Andrônico de Rhodes, sec. I.
- ¹² Cf. “Was ist Mataphysik?”. Frankfurt am Main, 1992. P.19. Trad. Bras., in Col, *Os Pensadores*, SP: Abril Cultural, 1979.
- ¹³ P. Aubenque, *Le Problème de l’être chez Aristote*, Paris, 1962. P.200.
- ¹⁴ *Metafísica*, IV, 1, 1003 a, 22 ss. É bom ressaltar que Aristóteles, nessa passagem, dá como exemplo de ciência a matemática, considerada por ele, no livro, VI, 1, uma das ciências teóricas ao lado da física e da teologia.
- ¹⁵ *Idem*, VI, 1, 1026 a 28 ss.
- ¹⁶ Entre esses os mais eminentes, P. Natorp, W. Jaeger e P. Aubenque.
- ¹⁷ Cf. o diálogo pseudoplatônico *Os Rivais*.
- ¹⁸ Cf. *Metafísica*, XI, 7, 1064 a. 28.
- ¹⁹ T. de Aquino. In *librum De Causis expositio*, prop. 4, Par. 98. Ed. C. Pera, Turim, 1955. P. 28 .
- ²⁰ Sobre o estatuto das ciências em T. de Aquino vê Carlos Arthur R. do Nascimento - *De Tomás de Aquino a Galileu*, Col. *Trajectoria*, 2, IFCH, UNICAMP, 1995.
- ²¹ Cf. a esse respeito: Luis Millet – *Analogie et participation chez Thomas d’Aquin*; Edouard Weber – *L’élaboration de l’analogie chez Thomas d’Aquin* ; Pierre Aubenque - *Sur la Naissance de la Doctrine Pseudo-Aristotélicienne de l’Analogie de l’Être*. Todos in *Les Etudes Philosophiques*, n. 3-4/1989.
- ²² Cf. sobre a relação da univocidade e da analogia em Duns Scot: Olivier Boulnois - *Analogie et Univocité Selon Duns Scot: La Double Destruction*. In *Les Etudes Philosophiques*, 3-4/1989.
- ²³ D. Scot, *Opus Oxoniense*, IV, d 1, q 1, par. 7, ed. Wadding. t. 8, p. 10a..
- ²⁴ Cf. É. Gilson. *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952. P. 347.

- ²⁵ P. Porro -- *Enrico di Gand, la via delle proposizioni universali*, Bari, 1990. P. 127.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 131.
- ²⁷ Heidegger é mais crítico de Nietzsche, sobretudo, em *Nietzsche*, v. II e no ensaio, "A frase de Nietzsche 'Deus morreu'"; e é mais ameno em *Nietzsche*, v. I e em "O que chamamos pensamento?".
- ²⁸ *Crepúsculo do Ídolos, A Razão na Filosofia*, 5.
- ²⁹ *Idem, Os quatro grandes erros*, 3.
- ³⁰ Esse ensaio foi publicado em *Holzwege* (1950), mas seu essencial havia sido redigido em 1943.
- ³¹ Cf. Eugen Biser – *Gott ist tot. Nietzsches Deskonstruktion des christlichen Bewusstseins*. München: Kösel Verlag, 1962.
- ³² Essa obra foi escrita para o público francês, na época em que Heine trabalhou na França como correspondente de jornais alemães.
- ³³ Cf. Biser, E., *idem e Também* – "Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu". In *Nietzsche Aujourd'hui?*, vol. 2. Paris: Union Général d'Éditions, 1973. P. 265.
- ³⁴ Citação de E. Biser, in *Nietzsche Aujourd'hui?*, P. 265.
- ³⁵ Cf. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, em Heine vol.4 do *Schriften über Deutschland*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1968. P. 119.
- ³⁶ Cf. *Considerações Intempestiva*, "Schopenhauer als Erzieher", 3. Nietzsche afirma isso com base numa carta de Kleist remetida à sua namorada Guilhermina: "Recentemente eu travei conhecimento com a mais recente filosofia, assim chamada kantiana, e preciso agora lhe comunicar uma idéia extraída de lá, sem nenhum temor de que ela a toque tão profundamente, tão dolorosamente, quanto a mim. (...) Se todos os homens em vez de olhos tivessem olhos verdes, então eles teriam de julgar que os objetos que eles por seu meio enxergam são verdes – e jamais poderiam decidir se seu olho lhes mostra as coisas como elas são, ou se ele não lhes acrescenta algo que não pertence a elas, mas ao olho. Assim sucede com o entendimento. Nós não podemos decidir se aquilo que nós chamamos verdade é verdadeiramente verdade, ou se apenas nos aparece assim. Se for assim, então a verdade que nós aqui juntamos não é mais depois da morte – e todo esforço de adquirir uma propriedade que nos acompanhe também até ao túmulo é em vão. Ah! Guilhermina, se a ponta dessa idéia não toca o teu coração, também não ria de uma outra pessoa que se sente profundamente ferida por isto no seu mais sagrado íntimo. Meu objetivo único, mais alto, foi abaixo, e agora eu não tenho mais outro" (H. v. Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, B.IV, München, 1982. P. 634.
- ³⁷ Cf. a posição de Kant em relação às provas da existência de Deus, em: *A Crítica da Razão Pura* "O Ideal da Razão Pura". Cf. também o escrito pré-

crítico, “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” (O único fundamento de prova possível de uma demonstração da existência de Deus). Em relação às mudanças de Kant quanto ao conceito de Deus, ver o artigo De Eckart Förster: “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. In *Studia Kantiana*; trad. De Guido de Almeida e Júlio Esteves. Revista da Sociedade Kantiana vol. I, n. I, 1998.

³⁸ “Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”. *Jenaer Schriften 1801-1807*. Suhrkamp, Werke 2. Aufl. 1990. P. 432. Essa passagem é citada por Heidegger em seu ensaio “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, *Holzwege*.

³⁹ O pensamento religioso de Hegel é muito complexo e suscita diversas questões. Até mesmo seus discípulos divergiam quanto à questão se ele mantinha uma posição teísta ou ateuista. A direita hegeliana, representada por Göschel, sustenta que, Hegel é um crente ortodoxo; a esquerda, representada por Strauss, adota o ponto de vista oposto. Cf: O verbete God and christianism, in: *A Hegel Dictionary* – Blackwell Publishers; Oxford, 1993.

⁴⁰ Sobre essa questão, Cf. Heidegger – *Hegels Phänomenologie des Geistes*; GA, 32 Frankfurt – am-Main, 1980. P. 141.

⁴¹ E. Biser, na introdução de seu livro – *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins* – argumenta que, a posição de Nietzsche não pode ser considerada ateuista, pois ele não é alguém que fala da não existência de Deus, mas do assassinato, que pressupõe que para ser assassinado, teria antes que existir.

⁴² Ed. Kröner, XII, 167.

⁴³ A esse respeito, Cf. Oswaldo Giacóia: “A Crise da Cultura como Escalada do Nihilismo (De onde procede o mais sinistro dos hóspedes?)” – in *Labirintos da Alma*. Nietzsche e a auto-supressão da moral. Ed. UNICAMP; Campinas, 1997.

⁴⁴ AFZ, IV, “Entre as Filhas do Deserto”. Essa expressão é usada por Heidegger, em *O Que Chamamos Pensamento?*, para ilustrar a ameaça que representa o nihilismo.

⁴⁵ Cf. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in *Holzwege*; pp. 200-201. Também, “Der europäische Nihilismus”, in *Nietzsche II*.

⁴⁶ Cf. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in *Holzwege*; pp. 200-201. Cf. Também, “Der europäische Nihilismus”, in *Nietzsche II*.

⁴⁷ “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. pp. 193-194.

⁴⁸ Cf. Idem, p. 200.

⁴⁹ Heidegger tem uma posição semelhante a essa em seu ensaio, *Quem É o Zaratustra de Nietzsche?* Nesse, Heidegger defende a posição de que os esforços de Zaratustra foram em vão na tentativa da superação do espírito de vingança, pois segundo ele, a filosofia de Nietzsche, apesar de ser considerada o desfecho

do pensamento metafísico, não conseguiu superar o ressentimento que caracteriza a vontade niilista e por isso mesmo se viu lançada na própria impossibilidade. O exemplo que Heidegger nos dá, de como o ressentimento se apresenta no pensamento de Nietzsche, ele foi buscar na última linha de *Ecce Homo*: “Compreenderam-me? – Dioniso contra o crucificado”. Segundo Heidegger, a preposição “contra” (gegen) apresenta uma oposição metafísica na filosofia de Nietzsche, que impossibilita que Zarathustra vença o espírito de vingança. (Cf. “*Wer ist Nietzsches Zarathustra?*” – in *Vorträge und Aufsätze*, 1954. pp. 121-123. Contra essa posição de Heidegger, Müller-Lauter, em recente artigo, argumenta que: Heidegger dá somente um significado de aversão (Widerwollen) ao Gegen de Nietzsche. Retomando antigas teses de sua reflexão sobre Nietzsche, Müller-Lauter identifica o significado de Gegen ao de Gegensätze (antagonismos), o qual, por sua vez, identifica com a idéia de trágico e dionisiaco. Segundo Müller-Lauter, o significado de dionisiaco em Nietzsche não é o de um contra, no sentido de uma reversão do sensível contra o supra-sensível, mas de uma afirmação da vida contra o modo pessimista de viver. O dionisiaco não surge como uma oposição dicotômica ao antigo modelo da metafísica platônica, mas surge como o pensamento trágico que propõe uma compreensão do homem para além das dicotomias metafísicas. (Cf. “Heidegger über Zarathustras ‘Geist der Rache’”. pp. 21-23. Trata-se de um artigo ineditado de Müller-Lauter, gentilmente cedido a mim pelo Prof. Dr. Ernani Chaves, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Pará).

⁵⁰ Cf. “Como o ‘Mundo-Verdade’ Tornou-se Enfim uma Fábula” 6

⁵¹ *Ecce Homo*, “Assim Falou Zarathustra”.

⁵² Sobre essa questão, cf. Müller-Lauter: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. P.30ss.. Cf. também do mesmo autor: “Heidegger über Zarathustras ‘Geist der Rache’”.

⁵³ Cf. parag. 6.

⁵⁴ Cf. “Heidegger über Zarathustras ‘Geist der Rache’”, pp. 21-23. Trata-se de um artigo ineditado de Müller-Lauter, gentilmente cedido a mim pelo Prof. Dr. Ernani Chaves, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Pará.

Referências

ANSELMO de Canterbury. *Proslogion*. In: *L’Oeuvre D’Anselmo de Canterbury*. Tome Premier. Paris: Lés Editions du CERF, 1986.

AQUINO, Tomás. *Librum De Causis expositio*. Ed. C. Pera. Turin, Marietti, 1955.

_____. *In duodecim libros Metaphysicae expositio*. Turin, Marietti, 1955.

_____. *Expositio Super Librum Boetii De trinitate*. Ed. B. Decker, Leiden, Brill, 1959. Trad. brasileira de Carlos Arthur R. do Nascimento. Editora Unesp: SP, 1999.

_____. *Summa Contra Gentiles*. Turin, Marietti, 1961.

_____. *Summa Theologica*. in 5 v. Paris, Blot, 1926.

ARISTOTELES. *The complete Works Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes, 2 v., Princeton University Press, Sixth Printing, 1995.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Charles Adam & Paul Tannery, 11 v. CNRS. Paris: Vrin 1973-78.

DE GANTE, Enrique. *Quodlibeta*. 2v. Paris, 1960. (reimpressão da ed. 1518).

_____. *Summa Theologica*. 2v. Paris, 1953 (reimpressão da ed. 1520).

DUNS SCOT, J. *Obras completas*. Editadas por Lucas Walding em 12 v. Lion, 1639.

_____. *Opus Oxniense*, L. I e II, Quaracchi, 2 v. 1912/14. Reimpressa em Paris e Vivès, em 1891-95. Reeditadas em 12 partes em 16 v., 1968-69.

HEGEL, G. W. F. *Werke in Zwanzig Bänden*. Frankfurt a. m.: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 B. Pfullingen, Neske, 1961.

_____. *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1950.

_____. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.

_____. *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1954.

_____. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. GA. 32, Frankfurt. a. m.: Klostermann. 1980.

_____. *Sein und zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 17. auflage. 1993.

_____. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916. trad. Franc. Paris: Gallimard. 1970.

_____. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. m. 1992.(inclui a introdução tardia de 1949).

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA. 29/30. Frankfurt a. m.: Klostermann. 1983.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. trad. Brasileira, Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1976.

_____. *Identidade e Diferença*. Col. Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1982.

_____. *Aristoteles, Metaphysik, Buch Theta, 1-3*. Gesamtausgabe, Band 33, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1981.

_____. *Interprétation Phénoménologique d'Aristote*. Trad. Frac. de J. F. Courtine, Trans-Europe. Paris: Moevesant, 1992.

_____. *Qué es y como se determina la Physis – Aristóteles Física, B, 1*. Trad. Esp. de Francisco Soler. In *Revista de Filosofía*. Universidade do Chile, Santiago [].

KANT, I. *Werke in Zehn Bänden*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/ NY: dtv/ W. Gruyter, 1988

PLATÃO. *Diversos diálogos*, Trad. Frac., Col. GF Flammarion, Paris []

SUAREZ, F. *Disputaciones Metafisicas*. Trad. esp. Biblioteca Hispanica de Filosofia. v.1 Madrid.

Referências Secundárias

AERTSEN, Jan A. “Die Lehre der transzendentalien und die Metaphysik Der Kommentar von Thomas von Aquin Zum IV der Metaphysika”. In: Zeitschrift für Philosophie e Theologie, 35, Freiburger, 1988.

ALMEIDA, Guido Antônio de. *A “dedução transcendental”: O cartesianismo posto em questão*. In: Analytica, volume 3, número 1, 1998.

AUBENQUE, P. *Le Problème de L’Être chez Aristote*. P.U.F, Paris, 1962.

_____. *Hegel et Aristote* []

_____. *La question de l’ontothéologie chez Aristote et Hegel*. PUF, 1991.

_____. *Sur la Naissance de la Doctrine Pseudo-Aristotélicienne de l’Analogie de l’Être*. Lês Etudes Philosophiques, 3-4/ 1989.

BERTI, E. *Aristóteles no Século XX*. Trad. Bras. Edições Loyola, SP, 1997.

_____. *As Razões de Aristóteles*. Trad. Bras. Edições Loyola, SP, 1998.

_____. *La Métaphysique d’Aristote: “Onto-Théologie” ou “Philosophie Première”?* – In *Revue de Philosophie Ancienne*, XIV, 1996.

BISER, Eugen. *Gott ist tot. Nietzsches Deskonstruktion des christlichen Bewusstseins*. München: Kösel Verlag, 1962

_____. “Remarque sur d’Aurore, par Paul Valadier. Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu. In *Nietzsche Aujourd’hui?* Paris: Union Generale d’Edition, 1973.

BOULNOIS, Olivier. *À la recherche d’un Duns Scot introvable*. In: *Saint Thomas au Xxe. Sieche*. Ed. Saint Paul, Paris, 1994.

_____. *Quand commence l'ontologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot.* In: *Revue thomiste*. XCV, Paris, 1995.

_____. *Analogie et Univocité Selon Duns Scot: La Double Destruction.* In *Les Etudes Philosophiques*, 3-4/1989.

BRENTANO, F. *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seins bei Aristoteles.* Friburgo, 1862 – Trad. francesa, ed. J. Vrin, Paris, 1992.

CURLEY, Edwin. *De volta ao argumento ontológico.* In: *Analytica*, volume 2, número 2, 1997.

ETIENNE, G. *Le Thomisme.* Vrin, Paris, 1989.

_____. *A Filosofia Cristã.* Trad. brasileira pela Vozes, RJ, 1991.

_____. *Jean Duns Scot - Introduction a ses positions fondamentales.* Vrin, Paris, 1952.

_____. *La Philosophie au Moyen Age.* Payot, Paris, 1952.

FILHO, Raul Landim. *Idealismo ou realismo na Filosofia Primeira de Descartes. Análise da crítica de Kant a Descartes no IV paralogismo da CRP[A].* In: *Analytica*. volume 2, número 2, 1997.

_____. *Argumento Ontológico: A prova a priori da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes.* In *Discurso*, 31, USP, SP, 2000.

_____. *Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano.* In: *Studia kantiana*. vol. I, n.º I, setembro de 1998

FÖRSTER, Eckart. *As mudanças no conceito kantiano de Deus.* Trad. Guido A. de Almeida e Júlio C. R. Esteves. In: *Studia kantiana*, vol I, n.º I, setembro de 1998.

GOUHIER, Henri. *La preuve ontologique de Descartes (a propos d'un livre récent).* In: *Revue internationale de Philosophie*, n.º 29. Bruxelles, 1954.

GUEROULT, Matial. *Descartes selon l'ordre des raisons.* 2v. Aubier, Paris, 1953.

_____. *Nouvelles Réflexions. Sur la preuve ontologique de Descartes*. Vrin, Paris, 1995

IRWIN, T. H. *Homonymy in Aristotle*. In: *Review of Metaphysics* 34 (March 1981)

JAEGER, W. *Aristóteles (bases para a história do seu desenvolvimento intelectual)*. Trad. espanhola por J. Gaos, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1984.

LIBERA, Alain. *La Philosophie Médiévale*, PUF. Paris, 1993.

_____. *La Philosophie Médiévale, - cd. "Que-Sai-Je" -* PUF. Paris, 1989.

_____. *Les Sources Gréco-Arabs de la Théorie Médiévale de l'Analogie de l'Être*. In *Les Etudes Philosophiques*, n. 3-4/1989.

MARION, J-L. *Saint Thomas d'Aquin et l'Onto-théo-logie*. In *Revue Thomiste*, XCV,1995.

MILLET, L. *Analogie et Participation chez Thomas d'Aquin*. In *Les Etudes Philosophiques*, n. 3-4/1989.

NATORP. *Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphyk*. *Philosophische Monatshefte* 24, 1888.

OWENS, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. PIMS, Toronto, 1957.

PORFÍRIO. *ISAGOGE*. Trad. portuguesa pela Guimarães Editora, Lisboa, 1994.

PORRO, P. *Eurico di Gand, La via delle proposizioni universali*, Bar, 1990.

PROUVOST, G. *Apophantisme et Ontothéologie*. In *Revue Thomiste*, XCV,1995.

REALE, G. *Il Concetto di Filosofia prima e L'unità della Metafisica di Aristoteles, Vita e Pensiero*. Milàn, 1993. Trad. port., ed. Paulos, SP, 1990.

ROSS, D. *Aristóteles*. Trad. portuguesa pela Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.

TUGENDHAT, E. “*Ti Kata tinos*”. *Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*. Friburgo, 1958.

VAYSSE, J-M. *Aristote et Heidegger: La Mémoire de l'Initial*. In Kairos, n. 9, 1999.

WÉBER, Édouard-Henri. “*Eckhart et l'ontothéologie: histoire et conditione d'une ruupture*”. In: *Maître Eckhart à Paris, une critique médiévale de l'ontotheologie, Études, texte et introduction*. Paris, PUF, 1984.

_____. *L'Élaboration de l'Analogie chez Thomas d'Aquin*. In Les Etudes Philosophiques, n. 3-4/1989.

WOLF, Christian. *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. (1719). []

ZÍNGANO, Marco. *L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote*. In: *Revue Internationale de Philosophie* 3/1997 - n.º 201.

Coletâneas

Companion to Metaphysics, London: Blakwell, 1997.

The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge University Press, 1982.

CERQUEIRA, L.A. *Aristotelismo Anti-aristotelismo – Ensino de Filosofia*. Editora Agora da Ilha. RJ, 2000.

GOÉMÉ, C. *Jean Scot ou la révolution subtile* – FAC édition, 1982