



ONTOTEOLOGIA E DISTINÇÃO MOSAICA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE HEIDEGGER E JAN ASSMANN *

Ontotheology and Mosaic Distinction: Bringing Heidegger
and Assmann Together

Claudia Drucker **

Resumo: Apesar das diferenças de formação e método, tanto o filósofo Heidegger quanto o egiptólogo Assmann discutem a relação entre religião e verdade. A abordagem fenomenológica substitui a filosofia da religião. Para Assmann, a noção de religião verdadeira nasce da transição traumática do politeísmo para o monoteísmo, com o que chama distinção mosaica. Para Heidegger, as religiões que aspiram a uma verdade absoluta além disso determinam o que é fundar e justificar o ente. A concepção filosófica de verdade se origina do encontro de ontologia e teologia, mesmo onde a teologia é denunciada. O cristianismo entrou em uma relação de reafirmação recíproca com a ontologia. Pergunta-se se haveria algo semelhante fora da filosofia grega. Segundo Assmann, o cânone judaico anuncia o princípio do terceiro excluído, ainda que não ofereça uma ontologia.

Palavras-chave: Fundamento. Verdade. Metafísica. Monoteísmo.

Abstract: Despite differences in background and method, both the philosopher Heidegger and the Egyptologist Assmann discuss the relationship between religion and truth. Neither is a professional philosopher of religion. For Assmann, the notion of true religion arises from the traumatic transition from polytheism to monotheism, with what he calls the Mosaic distinction. For Heidegger, reli-

* Artigo recebido em 15.03.2026 e aprovado para publicação em 20.03.2026.

** Doutora em Filosofia pela Duquesne University, Pittsburgh, USA (1997); professora associada da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1921-9611> E-mail: claudia.drucker@ufsc.br

gions that aspire to an absolute truth furthermore define what is a philosophical ground and justification. The philosophical concept of truth arises from the encounter between ontology and theology, even where theology is denounced. Christianity entered into a relationship of reciprocal reaffirmation with ontology. The question arises whether something similar to ontotheology exists outside Greek philosophy. According to Jan Assmann, the Jewish canon announces the principle of the excluded middle, even though it does not offer an ontology.

Keywords: Ground. Truth. Metaphysics. Monotheism.

Introdução

Busca-se aqui um diálogo entre o pensamento de Heidegger e a contribuição histórico-fenomenológica de Jan Assmann. São autores que não se citam entre si, e têm formações distintas. O egiptólogo alemão não propõe um pensamento sistemático, nem discute a obra de Heidegger. Ele ultrapassa, intencionalmente, os limites daquilo que a documentação permite afirmar sobre o Egito antigo, em diversas direções. Trata-se de abordagens distintas que, ainda assim, partem da pergunta sobre a peculiaridade das religiões predominantes na cultura ocidental. Ambos os autores abordam relação entre religião e verdade sem partir de discussões teológicas sobre a relação entre razão e fé, ou razão e revelação, ou ciência e religião. O cristianismo esclarecido, em Heidegger, e o judaísmo, em Assmann, exigem formas próprias e inéditas de autojustificativa.

Neste artigo, vou contrastar a noção heideggeriana de ontoteologia com a de distinção mosaica. Não apenas está em jogo como as religiões monoteístas se justificam, mas também se estas justificativas servem doravante de modelo para outras. Para Assmann, o surgimento do monoteísmo equivale ao de uma forma reflexiva, transcendente e exclusiva de religião. O que ele chama distinção mosaica funda o judaísmo. Desde então, instala-se na consciência religiosa europeia. Para Heidegger, a metafísica tem uma dupla face. A metafísica não teria se tornado o que foi sem dispor de uma noção de ente criador supremo, enquanto a teologia recebe da metafísica o modo de explicar as implicações da noção de ente supremo. Como se entende o que seja verdade, na religião e a partir dela, é a questão decisiva aqui.

1. Ontoteologia e fundamento

Um tópico muito amplo e já tratado de várias maneiras é a formação católica de Heidegger e a ruptura subsequente com o catolicismo. Desde a biografia de Ott, sabe-se o quanto o próprio autor considerou a controvérsia com

a fé das suas origens importante, embora a controvérsia se transforme de acordo com o projeto filosófico. A importância histórica e fática da religião permanece um ponto de referência até o fim da trajetória de pensamento do autor. A obra heideggeriana caminha no sentido de um interesse cada vez mais histórico no tema do cristianismo, ainda que nunca indiferente.

Para permitir um recorte, vou enfatizar o chamado Heidegger II, ou a obra posterior à “viravolta”. Mesmo que Heidegger não ultrapasse a linha demarcatória entre pensamento e fé, o que se busca nos primeiros cursos nunca mais vai ser buscado. A publicação das lições sobre a mística medieval e sobre o cristianismo primitivo, proferidas nos primeiros anos de docência em Freiburg, mostrou que o testemunho das experiências originárias religiosas contribuiu para a formulação de uma noção do si próprio não tributária da autoconsciência reflexiva, e para a futura noção de temporalidade extática. Busca-se a independência da teologia dogmática, entendida como o tratamento teórico da fé. A transição para o segundo Heidegger tona secundárias as divergências internas ao cristianismo em favor das tendências de maior importância histórica. Para o chamado Heidegger II, a religião faz parte da história compartilhada até pelos sem-religião. O pensador faz um balanço do que viveu até hoje, não se excluindo da história metafísica da relação com o divino.

A fenomenologia reabilitou uma disciplina que se encontrava acusada de pretensão e orgulho: não a teologia, mas a ontologia. A noção de ontologia se encontrada no centro do projeto da analítica existencial, em uma inflexão do programa do jovem Heidegger. Trata-se de remover a centralidade do modelo categorial centrado na disponibilidade e subsistência do ente tal como se mostra imediatamente e na maior parte das vezes. Novos quadros categoriais devem ser possíveis. As bases da ontologia não são teóricas e sequer expressas: somos uma compreensão dos entes em termos dos seus modos de ser, envolvida, prática e interpretativa. As ontologias estão baseadas na ocupação instrumental, ou melhor no esquecimento do papel do ser-aí ocupada para a constituição de um entendimento do ente. Seja qual for o seu objeto, por mais que ele varie, toda ontologia está fundada no modo de ser do ser-aí e na compreensão de ente que daí decorre.

Em mais uma inflexão do projeto, porém, Heidegger abandona o resgate da ontologia fundado numa constituição fundamental do ser-aí. Uma analítica existencial estrita, como retomada crítica da filosofia transcendental, não dá conta do interesse pela história. Existe um elemento de racionalização, em sentido psicanalítico, aí: a descoberta da história é motivada pela necessidade de dar sentido a escolhas pessoais. Mas a recepção da obra de Heidegger e o seu impacto decisivo sobre a filosofia do século XX mostra que não se pode reduzir o seu pensamento a circunstâncias individuais facilmente. Um dos frutos mais influentes da inflexão do pensamento de Heidegger a partir de 1936 são os cursos sobre Nietzsche, deste ano

em diante, até 1940, além de inúmeras referências dispersas. Trata-se da primeira grande interpretação filosófica de Nietzsche, centrada sobre a proposição de uma história única e englobante, diante da qual até hoje os intérpretes precisam se posicionar. Agora se trata de uma sequência de configurações da entidade do ente. Os cursos sobre Nietzsche, a partir de 1936, já enfatizam que este compreende a história da Europa mediante a noção de platonismo, e já define seu projeto como a inversão do platonismo (HEIDEGGER, 1996, p. 202). Nos cursos seguinte, a hipótese de uma história da metafísica que guarda certa continuidade mesmo nas suas transformações é assumida, em concordância parcial com Nietzsche, mas também em confrontação. Os cursos sobre Nietzsche apresentam a hipótese de uma história ocidental englobante, de variados desdobramentos epocais, chegando a desdobramentos contemporâneos inéditos.

O assunto da ontologia não é abandonado desde os cursos sobre Nietzsche, mas muda de configuração. Antes da viravolta, a ênfase já tinha se deslocado da ontologia para a metafísica. A “metafísica não é uma disciplina da filosofia ‘acadêmica’ [mas] o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí” (2004a, p. 122; 1973 [1929], p. 242). A metafísica é o próprio ser-aí, que é ele mesmo histórico (acontecencial). A noção de metafísica enquanto história –o que significa também de história enquanto metafísica- é a chave da compreensão de boa parte da obra do segundo Heidegger. Os Prefácio e Posfácio à conferência “O que é metafísica?” são mais alguns dos textos dos anos 1940 em que se mostra o papel histórico primário da metafísica como o “estabelecimento e –na continuidade paradoxal de ‘uma sequência contínua de transformações’ –a manutenção de um ‘fundamento’ para os entes” (THOMSON, 2000, p. 113).

Algo semelhante pode ser dito de outras disciplinas: que tenham prosperado não é uma contingência. Ontologia, metafísica teologia e lógica são decorrências de acontecimentos fundamentais, e elas mesmas são acontecimentos. Nesse contexto, a noção de ontoteologia também serve à compreensão da história enquanto metafísica. A ontoteologia é uma chave de leitura dos textos da história da filosofia, enquanto estes textos são históricos, e fazem história. A noção de ontoteologia é sugerida antes da virada, como adjetivo. (A hifenação no interior da palavra é introduzida por Heidegger, e que ele mesmo introduz variantes, razão pela qual no restante desse texto os hifens vão ser dispensados.) O problema começa a ser delineado no curso de inverno de 1930-1 sobre a *Fenomenologia do espírito*: “a pergunta sobre o *ón* é onto-teo-lógica” (HEIDEGGER, 1997a, p. 183). O adjetivo aparece nos anos 1940: “a essência ontoteológica da metafísica pensa o ente a partir da *essentia* e *existentia*” (1997b, p. 314; 2000, p. 266). O termo ontoteologia é kantiano na origem e Heidegger só o usa mais tarde. Kant o introduz como um sinônimo aproximado de teologia metafísica, ou de tentativa de conhecimento não-empírica, na *Crítica da razão pura*, sem lhe dar maior importância (A 632/B 660). Heidegger adota

em parte a rejeição da teologia como aspiração ao conhecimento transcendente, despida de um método adequado. A importância de Kant para a discussão heideggeriana, porém, não se encontra na passagem exata em que é empregado, nem do modo exato como Kant o emprega.

Devido à brevidade do tratamento possível aqui, não será possível oferecer um levantamento textual das suas ocorrências, como faz Jaran (2006, p. 62; cf. também PATTINSON, 2021, p. 550). Atentemos de preferência para o que está em jogo aqui: o momento da obra a que a noção pertence, de coincidência entre metafísica e história no nível mais fundamental (acontecencial); a retomada da descoberta prévia da dupla face da metafísica (geral e especial). Em terceiro lugar, entender o problema de que o termo ontoteologia dá conta é entender que os entes são entendidos como carentes de fundamento, na metafísica (THOMSON, 2000, p. 113). A ontoteologia é basicamente um modo de fundamentação lógica e ontológica, marcado por uma duplicidade: a pergunta sobre o ente em geral é ao mesmo tempo a pergunta sobre o ente em sentido absoluto. A metafísica está presa a uma ambivalência.

O tratamento desta ambiguidade se encontra na conferência publicada em 1963, sobre a tese de Kant sobre o ser. Na história do pensamento ocidental-europeu, “a questão do ser possui duas formas, enquanto pergunta pelo ser do ente” (HEIDEGGER, 2004 b, p. 449; 1973 [1976], p. 435). A primeira pergunta é: “que é o ente, em geral, enquanto ente? As considerações no domínio desta questão se perfilam, no decorrer da história da filosofia, sob o título: ontologia. Mas a pergunta: ‘que é o ente?’ questiona, ao mesmo tempo: qual é o ente no sentido do ente supremo e como é ele?” (HEIDEGGER, 2004 b, p. 449; 1973 [1976], p. 435). Assim, “o elemento bifforme da questão do ser do ente pode ser reunido sob a expressão: onto-teo-logia” (HEIDEGGER, 2004 b, p. 449; 1973 [1976], p. 435). A questão sobre o que é o ente oscila entre buscar definir o ente em geral e o ente que é absolutamente ente, o ente absoluto. Mesmo que se vise sentidos diferentes, ambos remetem a perguntas de fundamento: o ente em geral é fundamento no sentido de ser o solo sobre o qual toda consideração ulterior se assenta, e o ente supremo é fundamento, no sentido de ser a origem (ou o princípio).

A importância do caráter de absoluto do ente supremo, para a ontologia, consiste em que o ente supremo se converte em fundamento de existência e de inteligibilidade ao mesmo tempo. Na tradição metafísica, o ente, mesmo que seja o ente supremo, é causa de ser e princípio de pensar. De fato, Deus é pensado como a causa de si e de tudo, incluindo a inteligibilidade. Em suma, trata-se do Deus dos filósofos. Na conferência “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”, Heidegger escreve que diante do deus dos filósofos “não pode o homem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode,

diante deste Deus, tocar música e dançar” (1973 [1957], p. 399; 2006, p. 76). O conceito de Deus aí ocupa o lugar de uma explicação da realidade, do pensamento e da adequação recíproca de ambos. É a justificativa última da possibilidade da ciência. Ele mesmo, ademais, é o assunto possível de uma ciência muito especial: a filosofia.

Há outras passagens “que variam muito pouco quanto ao conteúdo”, ainda que variem em contexto e função (JARAN, 2006, p. 38). Em todas se mostra uma circularidade (JARAN, 2006, p. 40). Ontologia e teologia se reafirmam mutuamente, na unidade impensada da essência da metafísica. O encontro da ontologia com a teologia não as torna virtualmente indistintas, mas há uma série de empréstimos que podem ser apontados caso a caso. Enquanto o que se entende pelo ser dos entes fica em silêncio, também alimenta a circularidade: “A constituição onto-teo-lógica da metafísica emerge do imperar da diferença que sustenta, separados e unidos, ser como fundamento e ente como fundado-fundamentante, sustentação que a de-cisão (*Austrag*) consuma” (HEIDEGGER, 2006, p. 76; 1973 [1957], p. 399).

Seguindo estas indicações, podem ser encontradas muitas variantes da ontoteologia. Hegel leva estas posições ao paroxismo ao fazer da filosofia a ciência do absoluto e fundindo a consciência com a realidade. Para a filosofia da representação, e até para a analítica existencial, não se pode atingir o ponto de vista do absoluto, e o pensamento do idealismo absoluto é contrário à experiência vivida. Para Heidegger, contudo, o idealismo absoluto expressa o que ficara implícito na tradição filosófica: a possibilidade de ser e de pensar precisa de um mesmo fundamento duplo. Deus é reintroduzido como o assunto por excelência da filosofia, por razões que não emergem da revelação e da fé. Mas o texto também indica que se podem buscar outras formulações ontoteológicas. Além dos pensadores mais claramente citados por Heidegger, há um número de trabalhos sobre Sto. Tomás de Aquino, em língua francesa devido à influência dos trabalhos de Jean-Luc Marion (TRABBIC, 2016, p. 1). Em língua inglesa, o livro de John Caputo desempenhou papel semelhante (CAPUTO, 1982).

Se quisermos entender o que há de lógico na onto-teo-logia exige entender, podemos recorrer ao próprio Kant, em especial aos elementos da lógica kantiana que se mantiveram vigentes na transição para a filosofia crítica. Já em 1929 em *Kant e o problema da metafísica* Heidegger ter mencionado a dupla face da metafísica, como metafísica geral e especial. Enquanto a *metaphysica generalis* trata do ente enquanto ente, a *metaphysica specialis* se volta para o tratamento de entes específicos: alma, mundo e Deus em Kant. A configuração dada ao problema é que o âmbito da *metaphysica specialis* é o do ente natural que se torna modelo. A metafísica especial atinge uma importância crucial na medida em que o ente natural se torna o padrão não apenas do real, mas do possível também. O ente natural é uma referência crucial na ontologia aristotélica: a metafísica tem raízes na

física, mesmo quando se busca um fundamento metafísico para a física. No curso de 1927 sobre os problemas fundamentais da fenomenologia, reafirma-se que a recusa do conhecimento transcendente não basta para libertar a ontologia do molde teológico. Mesmo quando Kant enfatiza o caráter espontâneo e ativo da consciência, nas lições de metafísica a doutrina da personalidade (que engloba também a psicologia e a moral) enfatiza a nossa finitude. No fundo da concepção kantiana da finitude humana, encontramos o ter sido criado: a finitude das coisas e das pessoas funda-se no ter sido produzido, e este último no ato que apreende a substância (HEIDEGGER, 1989, p. 215; 2012, p. 220-221).

Uma ontologia inspirada pela consideração da natureza pode ter fundamentos que nada devem à experiência. A noção do ente em geral como ente criado subjaz o modo como o ente natural é pensado, com implicações para a fundamentação do ente em geral. Aqui é possível fazer apenas uma alusão ao modo como as noções de predicado e determinação predicativa têm uma origem teológica. No começo do pensamento moderno, especialmente a partir de Espinosa, Deus é pensado como substância infinita, onde a infinitude é pensada como a totalidade dos predicados possíveis. O princípio espinosano segundo o qual toda determinação é uma negação é interpretado de diversos modos na filosofia alemã, até Hegel. Através da escola de Leibniz e Wolf, este entendimento chega até Kant: “O infinito, arquétipo de todas as perfeições, serve como reservatório a partir do qual todas as outras qualidades são geradas por meio da limitação. Vários filósofos do início da era moderna defenderam variantes dessa visão” (MELAMED, 2021, p. 177). No capítulo sobre o Ideal da razão pura da primeira Crítica, Kant discute a noção de *ens realissimum*, ou o ente que contém toda realidade, como o “reservatório” ou conjunto de todas as propriedades possíveis. Os entes participam ou estão excluídos de tais propriedades, porque não podem abrigar propriedades mutuamente exclusivas, ou estão limitados de outros modos:

[E]m relação a todos os predicados possíveis das coisas, cada uma em particular está determinada em relação a um dos pares de predicados contraditórios. Para que isto seja o caso, a determinação efetiva de cada coisa individual é relacional, ou seja, é obtida por referência comparativa ao conjunto de todos os predicados possíveis das coisas (REIS, 2001, p. 9).

A noção de um conjunto infinito e abrangente de propriedades é pensado como fundamento: “a inteira determinação atual de um ente singular é o seu princípio de individuação, que tem por base a ideia do conjunto de toda a realidade. Isso tudo é o que faz do *ens realissimum* o fundamento de todas as coisas” (REIS, 2001, p. 10). A circularidade ontoteológica se mostra aqui: por um lado, o ente que abriga todos os predicados possíveis é um fundamento do ente, que será determinado pela exclusão dos predicados contraditórios, mas a própria predicação é pensada como escolha de um termo dentro de um par de termos contraditórios. Não é possível determinar o

ente senão por referência ao conjunto de todos os predicados. A noção que a infinitude de Deus seja pensada como indeterminação, ou qualquer outro modo de determinação estão excluídos. O próprio Heidegger tenta excluir o ser-aí deste modo de determinação em *Ser e tempo*. Uma alternativa seria pensar a infinitude como indeterminação absoluta. Outro modo, seria, como o próprio Heidegger faz, indicar que a compreensão descaída do ser-aí envolve predicados assim compreendidos, mas que essa compreensão é só a porta de entrada para uma compreensão existencial adequada do ser-aí.

Por mais frutífera que seja a noção de ontoteologia, porém, é preciso salientar que a ontoteologia só se mostra quando existe uma busca expressa de fundamentação do ente, reforçada pelo dogma da criação de tudo a partir de um deus único e transcendente. A pergunta sobre o fundamento não é a mesma pergunta sobre a verdade. Esta é muito mais ampla. A relação entre fundamento e verdade do ente só pode ser aludida aqui. A relação com o ser nunca é primariamente teórica. Não há comportamento humano que não esteja imerso dentro de uma história metafísica e uma metafísica historicizada. Como Heidegger insiste a partir de 1936, como por exemplo no tratado sobre a superação da metafísica e nos cursos sobre Nietzsche, a metafísica é a história do próprio ser (1997b, p. 231; 2007, p. 209 ss.) O nome desta história é a história do esquecimento do ser, experimentada hoje como a noite da indigência da técnica. As *Conferências de Bremen*, de 1949, inauguram a fase em que a noção de técnica será o nome para o acontecimento epocal que vige hoje. Se a metafísica é história e a história é metafísica, de tal modo que ambas tenham o caráter de acontecimentos, não devemos superestimar a faceta expressa e doutrinária do acontecimento. Se Hegel é o pensador cuja leitura inspira Heidegger a formular inicialmente a noção de ontoteologia, não devemos hegelianizar demasiado a filosofia da história de Heidegger, dando protagonismo ao pensamento que pensa a si mesmo e assim se torna historicamente efetivo. A noção de técnica permite a abordagem – correta ou não – de uma gama de acontecimentos contemporâneos. A essência da técnica, como um modo exacerbado do desencobrimento oblitera ativamente as particularidades: o ente deve se mostrar uma e exclusivamente como aquele que foi desafiado (a providenciar eficiência, utilidade, administrabilidade, lucro etc.). A essência da técnica permite a verdade do ente –em sentido heideggeriano tardio, uma configuração do ente em geral em uma época. A essência da técnica não é um fundamento do ente em sentido expreso. A pergunta sobre o fundamento do ente, cuja resposta histórica é a ontoteologia, resulta da elaboração expressa da verdade do ente, ou do seu modo de aparição configurado historicamente. Mas talvez buscar uma razão ou princípio para o mostrar-se do ente de tal ou qual forma obscureça a revolução não-teórica ou antiteórica que se pretende com esta noção de verdade.

Para retornar à discussão inicial, a história do Ocidente tem algo de cristã, sempre. Não importa qual seja o credo pessoal dos indivíduos, o

cristianismo ultrapassa qualquer fronteira rígida entre a parte profana e a religiosa da existência. Existir historicamente no mundo ocidental é compreender o ente em termos de sua determinidade predicativa. A noção de um deus criador de tudo torna evidente a necessidade de um fundamento do ente. As tensões internas ao cristianismo e a base das suas diferentes denominações interessam mais ao teólogo do que ao filósofo, nesse momento. A noção de uma religiosidade autêntica em contraste com uma decaída, características dos cursos sobre mística e cristianismo primitivo, é secundária. O traço que atraiu o jovem Heidegger ao exemplo paulino e agostiniano foi o envolvimento consigo mesmo em detrimento da pesquisa de fundamento ontológico. É o mesmo traço que mais tarde torna o exemplo um capítulo secundário da história ocidental. O elemento cristão no pensamento metafísico remete à ontologia do ente como portador de predicados objetivos. Falar de modo verdadeiro deste ente é determiná-lo. O pensamento religioso providencia motivações que recebem uma formulação conceitual e crédito generalizado mesmo quando a sua referência religiosa inicial possa ter sido esquecida ou recusada.

2. Distinção mosaica, verdade e tradução

O egiptólogo Jan Assmann propõe uma história fenomenológica. Sua referência a Heidegger, se houver, deve ser buscada indiretamente, na tentativa de mostrar que os egípcios iniciaram a transição de uma concepção natural para uma humana do tempo (ASSMANN, 2011). O cenário é a autorrevisão do pensamento ocidental, aqui também religioso. Entre os vários assuntos que abordou, aqui vai se privilegiar a transição conceitual da religião egípcia para o judaísmo. O monoteísmo, para ele, é fruto de um acontecimento histórico reprimido pela memória cultural. *Moisés, o Egípcio*, a obra de 1997 publicada originalmente em inglês, difundiu a sua hipótese. Assmann não foi o primeiro a registrar que Akenatón tentou introduzir uma reforma religiosa no séc. XIV a. C. O faraó, nascido Amenófis IV, introduziu o culto do deus Aton, até secundário no panteão e representado por um disco de luz. Ao fazê-lo, Amenófis mudou seu próprio nome para Akenatón, ou “útil a Aton”. Segundo os registros, o atonismo se torna a religião do reino até a morte de Akenatón, e completamente revertido depois dela. A reforma na consciência religiosa egípcia, imposta e mal recebida, leva à sua repressão e virtual esquecimento depois da morte do faraó. Um capítulo já conhecido, mas breve e obscuro da história, pode ser um evento de grandes consequências. O egiptólogo concluiu que o evento traumático pertenceu, primeiramente, à história egípcia, só depois foi transformado em cânone judaico, ao adotar a suspeita freudiana que Moisés fosse um egípcio. A história do judaísmo resulta de um evento traumático reprimido entre os egípcios. Israel herda um movimento mo-

noteísta, herético e banido, e sobre ele ergue um modelo conceitual. O judaísmo como religião promoveu o ressurgimento da ideia monoteísta violentamente reprimida.

Não é preciso nomear a distinção proposta como atonista ou aquenatônica: “Moisés é uma figura da memória, mas não da história, enquanto Aquenátton é uma figura da história, mas não da memória” (ASSMANN, 1997, p. 2). Encontra-se aí uma das primeiras formulações da *distinção mosaica*: “na medida em que a memória é tudo o que importa na esfera das distinções e construções culturais [...] estamos autorizados a falar em uma distinção mosaica” (ASSMANN, 1997, p. 2). A tradição atribui a distinção entre o verdadeiro e o falso na religião a Moisés e o “espaço dividido ou fragmentado por essa distinção é o espaço do monoteísmo ocidental. É esse espaço mental ou cultural construído que tem sido habitado pelos europeus por quase dois milênios” (ASSMANN, 1997, p. 2). As duas décadas de reinado de Aquenátton não mudaram a consciência religiosa mundial. O monoteísmo não foi apropriado como quem transporta uma bagagem de um lado para o outro. A memória cultural permite que o acontecimento reprimido seja lembrado nas condições possíveis. Não é preciso que Moisés seja um substituto preciso para a figura reprimida de Aquenátton. A figura de Moisés tal como transmitida pela memória coletiva ocupa o lugar de um acontecimento reprimido, cujo sentido não foi totalmente esquecido. Mesmo quando se propõe uma correção histórica de grandes proporções, a história dos efeitos continua.

Em um livro escrito uma década e meia depois de *Moisés, o egípcio*, o autor acrescenta que “devemos falar em religiões exclusivas e não exclusivas”, verdadeiras e falsas (ASSMANN, 2021, p. 60). As religiões monoteístas são religiões da verdade, não no sentido em que incluam todas as outras, mas no sentido em que nenhuma das outras consegue alcançá-las. O deus monoteísta não é a soma de todos os outros, mas aquele como que nenhum outro pode ser comparado.

Antecipando-se a possíveis objeções, Assmann admite que o monoteísmo absoluto pode até não corresponder a nenhuma época histórica precisa. A distinção mosaica não é só um conceito histórico, mas também fenomenológico. Um acontecimento é indicado --que um faraó proclamou todos os deuses falsos menos um--, mas também a sua origem e o seu sentido último. Há “momentos monoteístas” na história: “a história do monoteísmo é a história dos momentos monoteístas” (ASSMANN, 2021, p. 60). Podem ser encontradas concessões politeístas a anjos e santos no interior dos três maiores troncos do monoteísmo (judaísmo, cristianismo e Islã), assim como momentos monoteístas ao longo da história de outras religiões. A novidade aqui é uma nova “posição espiritual” e “ideia reguladora” (ASSMANN 2021, p. 59, 60). Com o monoteísmo acontece sobretudo uma “ruptura conceitual” (*Ibid*, p. 62).

Não há monoteísmo, segundo esta posição espiritual, quando um deus é superior aos outros, mas quando só um deus é verdadeiramente divino. No politeísmo pode haver deuses em sentido superior, como Zeus, cuja raiz é a mesma do termo *deva* do sânscrito e do termo deus do latim, sem que tenha as características do deus cristão a não ser a de “brilhar”. O deus de Israel, porém, não é apenas um *primum inter pares*. Ele não foi antecipado por nenhuma versão incompleta. A completude no monoteísmo é pensada como ausência de solo comum entre o deus verdadeiro e todos os outros. Cada monoteísmo deveria excluir todos os outros também, em certo sentido.

Como se pode atribuir ao monoteísmo uma pretensão à verdade sem incorrer em anacronismo, isto é, na projeção de uma noção estranha aos antigos egípcios e judeus? Como se define a verdade, aqui? O texto de Assmann não dá uma resposta inequívoca a estas perguntas. É possível recorrer aos que propuseram a rubrica de uma “aliança mosaico-socrática” (POSSENTI et al., 2005). Será impossível entrar em detalhes sobre a leitura de Possenti, ela mesma bastante autoral. Mesmo quando se vale de Heidegger e Assmann para desenhar o estado da questão, a proposta de Possenti é uma atualização do tomismo. Poder-se-ia objetar que a justificação do termo aliança mosaico-socrática, “impecável do lado grego na sua referência a Sócrates [...] poderia resultar subdeterminado em relação a Moisés” (2009, p. 337). De fato, “a referência a Moisés é um início que não esgota o conteúdo nem a história de tal aliança, cuja possibilidade se plenifica com a revelação neotestamentária, onde o Verbo encarnado é luz tanto para ‘Sócrates’ como para ‘Moisés’” (POSSENTI, 2009, p. 337). A religião da salvação não teria sido possível sem o judaísmo, mesmo que admitamos que a distinção mosaica só se plenifica com o auxílio da metafísica grega e seu encontro com o cristianismo. Decerto, já existem tendências monoteístas na ontologia antiga, desde que da simples ideia do deus derivou-se que “bom”, o “mais simples e o menos passível de abandonar a sua forma”, e “o que permanece sempre absolutamente (*aeí haplôs*) na configuração (*morphé*) que lhe é própria” (cf. 379b, 380d e 381 c; PLATÃO, 1894, p. 84, 86, 88). A eternidade, imutabilidade e imperceptibilidade aos sentidos se encontram mais tarde com a noção de uma criação a partir do nada. O cristianismo aprofunda a distinção mosaica, ao dar configuração conceitual à busca do absoluto e do suprassensível. A distinção mosaica se encontrou com a distinção greco-socrática e deu lugar à aliança respectiva, “fundamentalmente possível porque a base comum era constituída pela busca da verdade” (POSSENTI, 2009, p. 337). O pensamento grego “estabiliza” a distinção mosaica. O assunto da religião passa a ser a necessidade da salvação e do caminho único para chegar a ela: não há salvação fora de Cristo. A Bíblia termina por produzir uma “grande equação cristológica e alética, assim formulada: Cristo = Verdade” que, no entanto, marca a preeminência de um modo de entender o cristianismo sobre outros (POSSENTI, 2009, p. 335).

3. Aproximações e distanciamentos

Tanto Heidegger como Assmann recuperam as narrativas de origem para resgatar um momento inicial, supondo que as condições atuais são mais favoráveis por alguma razão –como se a crise fosse um momento de iluminação. Trata-se menos de propor o cosmoteísmo hoje, liberto dos preconceitos do passado, do que de recorrer a ele para entender o caminho escolhido pela Europa.(Assmann usa a noção de politeísmo frequentemente, para se referir ao Egito antigo, embora empregue a de “cosmoteísmo” para enfatizar o reprimido que pode retornar, como as várias formas de “egitofilia”; cf. ASSMANN, 1997, p. 217.) No caso de Heidegger, trata-se menos de proclamar um retorno do cristianismo primitivo, liberto da dogmática, ou de um retorno aos pré-socráticos, do que de entender como ontologia e teologia se encontram unidas até mesmo depois da filosofia crítica. A possibilidade de uma relação não decaída com o divino, no Heidegger tardio, não se encontra no retorno ao cristianismo primitivo, nem a qualquer outra confissão já conhecida. Mesmo que Heidegger considere possível escrever uma teologia que separe a questão do ser e de Deus, em que a busca de fundamento não é o que anima a vida religiosa, ela desempenhará um papel secundário na história da metafísica – ou apenas na história, considerando que “história da metafísica” é um pleonismo. Não se trata de propor um retorno a forma não intelectualizadas de religião, ou uma devolução da religião ao irracionalismo. Deixando de lado qual seria a forma de religião correspondente à noite de técnica, se é que há uma que não seja espúria, a ênfase aqui foi entender a conexão entre religião e conhecimento lógico e verdadeiro.

Nesse sentido, não se pode subestimar as diferenças entre o pensador e o cientista empírico, mesmo quando este questiona algumas das premissas basilares da sua própria disciplina. Do ponto de vista estrito de um conceito de verdade, certas direções de aproximação se mostram limitadas. A ontoteologia é capaz de abarcar construções alheias às religiões historicamente constituídas. Ela corresponde historicamente ao período do cristianismo esclarecido, que admite uma consciência religiosa ao mesmo tempo negando o conhecimento transcendente. Isto não implica que uma religião filosófica, por assim dizer, não possa ser ontoteológica. Poderia, em tese, haver ontoteologia sem religião revelada, como o esboço de uma religião filosófica pura, na configuração neoplatônica, espinosana ou outra. Há monoteísmo sem ontoteologia, no sentido em que a noção religiosa de verdadeira não exige uma ontologia. A confiabilidade do deus que inspira o êxodo, o pacto específico que inspira a recusar todos os outros deuses ainda não se reveste do caráter de fundamento. Diante do deus verdadeiro, dependendo de qual seja, ainda se pode dançar, rezar e sacrificar. A ontoteologia depende da noção de um deus verdadeiro, mas nem todo discurso sobre o deus verdadeiro está assentado sobre uma ontologia, nem resulta em uma. Para Assmann, o judaísmo é o começo de uma revolução conceitual, tão importante quanto

a grega (2021, p. 26). A inspiração para uma nova definição de discurso verdadeiro não necessita de um pensamento ontológico.

Conclusão

Ontoteologia e monoteísmo talvez não se exijam reciprocamente, mesmo que historicamente unidos, porque nomeiam reivindicações diferentes. A metafísica permite estabelecer qual seja uma noção preferível de religião: o divino entendido de modo superior como causa e princípio universais e absolutos. Está em jogo como uma consciência religiosa que, mesmo quando crítica à teologia, molda o que se entende por discurso verdadeiro. As noções de um princípio e/ou uma causa absolutos de algum modo subjazem a tudo o que se entenda por justificar o ente. No entanto, poderia ser perguntado se, segundo Assmann, ao surgimento da noção de religião verdadeira exclusiva se segue o surgimento de uma noção de discurso verdadeiro nos termos que a posteridade entende essa noção. Isso faria que no judaísmo pusesse haver uma teo-logia, no mínimo, sem necessariamente haver uma ontoteologia. Assmann, embora não aborde questões de fundamentação do ente, também quer apresentar uma revolução conceitual de impulso religioso de importantes consequências. Seguem-se indicações muito preliminares sobre os passos seguintes da investigação.

A fenomenologia da religião francesa contemporânea tem como um dos seus pontos de partida que o judaísmo é despido de uma ontologia e uma metafísica. Dominique Janicaud se referiu às obras de Lévinas, Derrida e Marion como a “virada teológica na fenomenologia francesa”, no texto epônimo de 1992. Para Jocelyn Benoist a virada teológica é de fato uma “virada levinasiana”, “preparada” por títulos como *Totalidade e infinito* de Emmanuel Lévinas, consolidada por *De outro modo que ser ou para além da essência*, de 1974 e *De Dieu qui vient à l'idée*, de 1982, sem tradução para o português (SOMMER, 2011). Marion e Derrida o seguiram na tendência a eximir o judaísmo do movimento de união do cristianismo e da filosofia grega que dá proeminência à ontologia sobre a ética. De fato, há um espaço para debate aqui, na medida em que é preciso admitir as tendências não-especulativas e até anti-especulativas do judaísmo. A religião judaica é ela mesma bastante ambígua, abrigando, ao lado de uma noção intransigente da transcendência e inescrutabilidade do deus, ritos e sacrifícios que remetem a religiões mais antigas. A pergunta aqui é uma pergunta pela essência, ou, nas formulações de Assmann, por “posições espirituais” e “ideias teológicas” (ASSMANN, 2021, p. 59, 61). A rejeição da idolatria é uma inspiração para a fenomenologia francesa da religião, assim como a ausência de uma ontologia expressa, mas estes traços bastarão para subtrair do judaísmo a pretensão a uma verdade exclusiva?

Se no mundo grego, como se aceita normalmente, existe uma transição do mito e da poesia para a lógica, para Assmann há uma transição discursiva do âmbito da traduzibilidade para o âmbito da canonização. O contrário de uma religião da verdade, para Assmann, é uma religião traduzível. Os politeísmos funcionaram como uma técnica de tradução:

Os membros altamente diferenciados dos panteões politeístas prestam-se facilmente à tradução ou “interpretação” intercultural. Casos notórios são a *interpretatio Latina* das divindades gregas e a *interpretatio Graeca* das egípcias. A tradução funciona porque os nomes não possuem apenas uma referência, mas também um significado. O significado de uma divindade reside em seu caráter específico, tal como se desdobra em mitos, hinos, ritos e assim por diante. Esse caráter torna uma divindade comparável a outras divindades com características semelhantes (ASSMANN, 1997, p. 45).

Um exemplo de tradução assumida pelo politeísmo se encontra na Antiguidade tardia, no capítulo 5 do livro XI de *O asno de ouro*, em que Ísis enumera todos os nomes pelos quais aceita ser chamada (APULEIO, 2020, p. 431). Ainda que só os “etíopes e egípcios” lhe deem o seu nome verdadeiro (*vero nomine*), a rainha Ísis atende a todos que a chamam (p. 433). O nome certo existe, mas não impede que a deusa atenda por outros. Assmann dá como exemplo Varrão que, no século II d. C., considerou inútil diferenciar Jovis de Javé: “não importa o nome, pois se trata da mesma coisa” (apud ASSMANN, 2021, p. 36). Não se trata aqui apenas de tradução idiomática. O que a revelação é para o monoteísmo a tradução é para o politeísmo: a linguagem nativa, o elemento em que se move com facilidade. O politeísmo é traduzível no sentido em que permite a fusão, o empréstimo e a explicação inter-religiosa. O texto religioso politeísta será compatível com a tradução, com a cultura oral e com as variantes características de um culto vivo. Mas os textos do politeísmo devem ser cânones (ASSMANN, 1997, p. 170). O cânone é um gênero que não se localiza precisamente nos moldes gregos a que estamos acostumados, ou seja, mito e lógica. Na história da filosofia, baseada na experiência grega, os dois modos de reivindicar a verdade são o mito e a lógica. Faltam-nos instrumentos para analisar um outro tipo de discurso: o cânone. O discurso canônico, na medida em que se compromete com a normalização da cultura oral, isto é, e com a supressão das variantes, já deixou de ser o poema baseado no mito. Existe uma tensão entre revelação e tradução religiosa, e entre discurso canônico e o poético.

A reivindicação que não haja um pensamento ontológico expresso nos textos sagrados do judaísmo até aqui se mantém. Contudo, os profetas de Israel não estão proibidos de denunciar os deuses falsos, mesmo que não possam explicar o modo de ser do deus absoluto. Além disso, a religião baseada em textos incentiva a normalização, assim como a escolha de um texto único já é sinal de um pensamento monoteísta. O texto canônico pode ser entendido como a primeira expressão do princípio do terceiro excluído. O cânone suprime a contradição –primeiramente no âmbito religioso e talvez daí em

diante. A “introdução do princípio do *tertium non datur* [terceiro excluído]” conduz a “um domínio que não existia antes” (ASSMANN, 2021, p. 39). Talvez esta descoberta só encontre um paralelo com o poema de Parmênides. Por vias diversas, a revolução conceitual do monoteísmo também leva a um modo de pensar baseado em derivar implicações de afirmações basilares.

Referências:

APULEIO. *O asno de ouro*. Tradução, prefácio e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2020.

ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Harvard: Harvard University Press, 1997.

ASSMANN, Jan. *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*. München: Fink, 2011.

ASSMANN, Jan. *O preço do monoteísmo: ou a distinção mosaica*. Trad. Markus Hediger e Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

CAPUTO, J. D. *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973 [1929]. (Col. Os pensadores 43).

HEIDEGGER, Martin. *A determinação onto-teo-lógica da metafísica*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973 [1957]. (Col. Os pensadores 43).

HEIDEGGER, Martin. *A tese de Kant sobre o ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973 [1962]. (Col. Os pensadores 43). Republicada em Heidegger, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Nur noch kann ein Gott uns retten. Entrevista de 23 de setembro de 1966, *Der Spiegel*, n. 23, p. 193-219, 31 de maio de 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann, 1989. (HGA 24.)

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Frankfurt: Klostermann, 1996. (HGA 6.1.)

HEIDEGGER, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Ed. Ingrid Gölting. Frankfurt: Klostermann, 1997a. (HGA 32.)

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt: Klostermann, 1997b. (HGA 6.2.)

HEIDEGGER, Martin. *Metaphysik und Nihilismus*. Editado por Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt: Klostermann, 1999. (HGA 67.)

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche — Metafísica e nihilismo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana: “Deus está morto”. Tradução de Marco Antônio Casanova, *Natureza Humana* 5(2): 471-526, jul.-dez. 2003.

HEIDEGGER, Martin. Was ist Metaphysik?, in: _____. *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 2004a. (HGA 9.)

HEIDEGGER, Martin. Kants These über das Sein, in: _____. *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 2004b. (HGA 9.)

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

JARAN, François. L'onto-théologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger — Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale, in: *Philosophie*, 2006/3 n° 91, p. 37-62. DOI: 10.3917/philo.091.0037.

MELAMED, Yitzhak Y. "'Omnis Determinatio Est Negatio': Determination, Negation, and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel", in: *Spinoza and German Idealism*. Eckart Förster e Yitzhak Y. Melamed (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 175-196.

PATTINSON, George. Onto-theo-logy (Onto-theo-logie), in: Wrathall, Mark A. *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 547-550.

PLATÃO. *Republic; the Greek text*. Edited with notes and essays by B. Jowett and Lewis Campbell. Oxford: Clarendon Press, 1894.

POSSENTI, Vittorio; BERTI, E.; FEDERSPILL, P. et al. *Ragione e verità. L'alleanza mosaico-socratica*. V. Possenti (org.). Roma: Edizioni Studium, 2005.

POSSENTI, Vittorio; BERTI, E.; FEDERSPILL, P. et al. Rinnovare la filosofia. Riflessioni sulla *Fides et ratio* 15 anni dopo, in *Sintese*, v. 40, n. 128 (2013): p. 481-498.

REIS, Róbson Ramos dos. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, in *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 104, dez. 2001, p. 113-129.

SOMMER, Christian. Le sujet sans subjectivité. Après le " tournant théologique " de la phénoménologie française, in *Revue germanique internationale* [online], 13, 2011. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1133> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1133>

THOMSON, Iain. Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics, in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 8(3), 2000, p. 297-327.

THOMSON, Iain. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TRABBIC, Joseph G. Aquinas and ontotheology again, in *International Journal of Philosophy and Theology*. DOI: 10.1080/21692327.2016.1185956, 2016.

Claudia Drucker: Doutora em Filosofia pela Duquesne University (DU). Professora da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

Endereço: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Trindade.
CEP: 88040-900 Florianópolis – SC