

Traços do sagrado na época da fuga dos deuses, segundo Martin Heidegger

*Paulo Afonso de Araújo**

Vitória (ES), vol. 1, n. 1
Agosto/Dezembro – 2012

SOFIA
Versão eletrônica

* Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: o presente texto busca indicar, na meditação heideggeriana, os traços para se pensar filosoficamente a questão do sagrado na época da fuga dos deuses. A perspectiva aí aberta é capaz de permitir à filosofia da religião retomar a questão de Deus em um horizonte posterior à metafísica onto-teológica.

Palavras-chave: Heidegger; Sagrado; Questão de Deus.

Abstract: from the heideggerian reflection, this paper seeks to indicate the marks for thinking philosophically the question of the sacred in the age of gods' getaway. This perspective makes possible for the philosophy of religion to resume the question of God on a view after the onto-theological metaphysics.

Key-words: Heidegger; Sacred; Question of God.

Em uma passagem bastante conhecida do diálogo *Aus einem Gespräch zur Sprache* (1953/1954), Martin Heidegger reconhece, sem nenhuma dificuldade, seu débito para com a teologia: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Mas a proveniência (*Herkunft*) permanece sempre porvir (*Zukunft*)”¹. À primeira vista, esta afirmação parece isenta de problemas: sabe-se que Heidegger iniciou seus estudos em Freiburg no âmbito da teologia²; que por ela conservou “um antigo amor”³; e que uma de suas últimas palavras públicas – a famosa entrevista à revista *Der Spiegel* – se constitui em uma espécie de apelo ou invocação a um Deus, pois “apenas um Deus pode nos salvar”⁴. Mas este caminho, que vai da primeira à última experiência, não é tranquilo nem linear, pois mesmo havendo identidade, não há uniformidade entre a proveniência e o porvir. Com efeito, o percurso de Heidegger pode também ser visto como um crescente abandono de sua formação teológica, iniciada já em 1919, em nome da autonomia da ocupação filosófica⁵, e levada a efeito, sobretudo a partir dos anos trinta, como uma preocupação de alcançar um novo espaço para a experiência do sagrado, para além da tradição **onto-teológica**, na qual seria possível uma nova meditação sobre o divino. Nosso propósito aqui é tentar identificar os traços deste novo espaço.

¹ HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 91

² OTT, *Le radici cattoliche nel pensiero di Heidegger*, pp. 71-74.

³ HEIDEGGER, *Seminare*, pp. 436-437.

⁴ HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, p. 136.

⁵ OTT, *Martin Heidegger. A caminho da sua biografia*, pp. 109-110

I

Para Heidegger, “pensar é limitar-se a um único pensamento, que um dia deter-se-á no céu do mundo como uma estrela”⁶; e este único pensamento, que o ocupa por cerca de sessenta anos de intensa investigação, é a questão do ser (*Seinsfrage*), aquilo que para a filosofia deveria se constituir no mais digno de ser interrogado. Segundo Gadamer, este longo percurso heideggeriano parte de uma questão teológica: como é possível falar de Deus na época de sua ausência, sem reduzi-lo a objeto do saber? Contudo, a questão é tomada com tal amplitude e radicalidade que acaba confluindo na pergunta geral sobre o ser, sobre seu sentido e seu fundamento abissal; e, no final, “nem o Deus dos filósofos, nem o Deus dos teólogos podem se apresentar como uma resposta”⁷. Sendo assim, podemos encontrar no complexo *Denkweg* heideggeriano sugestivas indicações para retomar a questão do sagrado, não como simples aplicação de um saber constituído a um dado positivo (o fenômeno religioso), mas como dinâmica essencial do próprio exercício da filosofia. Afinal, “se o ser é a carência de Deus e encontra sua verdade apenas no pensar (*Er-denken*), e se este pensar é a filosofia no outro início (além da onto-teologia), então os deuses precisam do pensamento da história do ser, ou seja, da filosofia. Os deuses precisam da filosofia não no sentido que eles mesmos devem fazer filosofia para querer a própria divinização, mas que deve existir filosofia se os deuses devem chegar uma vez mais à decisão e se a história deve alcançar o seu fundamento essencial”⁸.

No texto *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956/1957), Heidegger se pergunta “como Deus entra na filosofia?”. E responde que Deus entra na filosofia (entendida aqui como metafísica onto-teológica) como *summum ens*, como “causa primeira incausada”, capaz de encerrar o interrogar filosófico por atingir o fundamento último. E recusa esta concepção do divino como *causa sui*, considerada intelectualista, antropomórfica e blasfema, observando: “a este Deus não pode o homem nem rezar, nem oferecer sacrifícios. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar. Tendo isto em conta, o pensamento sem um Deus, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino (*dem göttlichen Gott*). Aqui isto somente quer dizer: este

⁶ HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 76.

⁷ GADAMER, *I sentieri di Heidegger*, p. 175.

⁸ HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 438-439.

pensamento está mais livre para Ele do que a onto-teo-logia quereria reconhecer”⁹. O traço misterioso deste “Deus divino” deve ser buscado no horizonte da clareira do ser (*Lichtung des Seins*), como abertura que ilumina e oculta, ciente que à filosofia cabe apenas, “como única possibilidade, preparar (*Vorbereiten*), no pensar e no poetar, uma disponibilidade (*Bereitschaft*) à aparição do Deus ou à ausência do Deus no crepúsculo”¹⁰.

A pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) permanece distinta da pergunta por Deus (*Gottesfrage*), pois o pensamento não pode se aproximar por si mesmo do divino, podendo apenas despertar a “disponibilidade da espera” do Deus que vem ou se subtrai. Para Heidegger, não é possível delinear, com os instrumentos lingüísticos da filosofia, a figura deste Deus, nem os modos ou os tempos de seu revelar-se, mas apenas pensar o espaço epifânico de seu eventual apresentar-se ou fugir, como lugar de sua imprevisível passagem. Diante do divino, o pensamento filosófico parece permanecer nos limites do espaço transcendental do ser e encontra o silêncio. Por isso, o pensador declara: “quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus”¹¹. Uma posição que não indica indiferença ou renúncia, mas acena para um caminho que leva o filosofar autêntico ao aprofundamento de suas raízes religiosas, às quais o mistério do ser, de seu revelar-se ou retrair-se, inevitavelmente remete. É a partir da verdade do ser que o homem encontra o divino e pode advir “o Deus sempre futuro”, o “último Deus”¹².

Assim, a distinção entre a *Seinsfrage* e a *Gottesfrage*, verdadeira “diferença teológica”¹³, se adequadamente colocada, evitando as interpretações unilaterais, que acentuam ora sua total separação ora sua justaposição, não exclui que a interrogação radical daquilo que é digno de ser interrogado, o ser, se refira, de forma indireta, “àquilo que é o mais digno de ser pensado” (*das Denkwürdigste*), Deus mesmo¹⁴. Ao contrário, a meditação sobre o sentido e verdade do ser constitui-se no horizonte em que se abre a esfera do divino, além dos caminhos trilhados pela onto-teologia, que levam inevitavelmente à “morte de Deus”. Com efeito, “o golpe mais duro contra Deus não é que Deus seja tido por incognoscível, não é que a existência de Deus seja mostrada como não podendo ser provada, mas que o Deus tido por

⁹ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 77.

¹⁰ HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, p. 136.

¹¹ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 63.

¹² HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, pp. 405-417.

¹³ VON HERRMANN, *Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken*, p. 23.

¹⁴ JÜNGEL, *Gott entsprechendes Schweigens? Theologie in der Nachbarschaft von M. Heidegger*, p. 37.

efetivamente real seja elevado a valor supremo. Pois este golpe não vem justamente dos curiosos que não acreditam em Deus, mas dos crentes e dos teólogos, que falam do mais ente de todo ente sem nunca lhes ocorrer pensar no ser mesmo, para perceber nisso que este pensar e aquele falar, vistos a partir da fé, são pura e simplesmente a blasfêmia de Deus”¹⁵.

II

Os “graus” ou condições que levam do ser a Deus são indicados por Heidegger em uma conhecida passagem da *Brief über den Humanismus* (1946): “É nesta proximidade (do ser) que se realiza – caso isto aconteça – a decisão se e como o Deus e os deuses se recusam e a noite permanece, se e como amanhece o dia do sagrado, se e como, no surgimento do sagrado, pode recomeçar uma manifestação do Deus e dos deuses. O sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade (*Gottheit*) – o qual, por sua vez, novamente apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus –, manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando, antes e após longa preparação, o próprio ser iluminou e foi experimentado em sua verdade”¹⁶. Algumas páginas mais adiante, a concatenação entre estas várias dimensões é exposta de forma detalhada: “Somente a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da deidade. E, finalmente, somente na luz da essência da deidade pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra Deus”¹⁷.

Para se chegar a Deus, é preciso atravessar uma série de espaços de qualquer forma preliminares: a verdade do ser, o sagrado, a deidade. Trata-se, porém, de três passagens intimamente ligadas: do ser ao sagrado, do sagrado à deidade, da deidade a Deus. Destas, a primeira é a mais importante: apenas habitando o ser, ou seja, dirigindo o pensamento a seu manifestar com a atitude não objetivante da meditação (*Besinnung*) delinea-se a dimensão do sagrado. À luz desta importante premissa, o ser se confirma como potência numinosa marcada pela alteridade e pela diferença, como estrutura epifânica originária de toda possível hierofania ou teofania. O ser permanece o acesso ao sagrado, pois em seu manifestar-se dinâmico e imprevisível, é semelhante a este: “ambos nomeiam o mesmo, e, no entanto, não o mesmo”¹⁸. Desta maneira, “se Deus vive ou permanece morto não se decide a partir da religiosidade do homem, nem muito menos mediante as aspirações teológicas da filosofia ou

¹⁵ HEIDEGGER, *Holzwege*, pp. 259-260.

¹⁶ HEIDEGGER, *Wegmarken*, pp. 338-339.

¹⁷ HEIDEGGER, *Wegmarken*, p. 351.

¹⁸ HEIDEGGER, *Über den Anfang*, p. 157.

das ciências da natureza. Se Deus é Deus dá-se a partir da constelação do ser e no interior desta”¹⁹.

A respeito da tradição metafísica, que pensa Deus como o ser, Heidegger introduz uma importante distinção metodológica: o ser é mais originário que o sagrado e a deidade porque é a condição de possibilidade de sua manifestação ou ocultação. Deste modo, o ser torna-se o espaço em que se decide o manifestar-se ou o subtrair-se, historicamente determinados, das possíveis configurações do sagrado e do divino e, precisamente por isso, não é identificável a nenhuma hierofania ou teofania próprias das religiões históricas. De fato, toda hierofania tem necessidade do ser, enquanto se inscreve em seu único e originário horizonte epifânico, e toda teofania tem, por sua vez, necessidade do alvorecer do sagrado. A diferença entre ser e Deus não tem apenas a função de manter distinta a teologia da filosofia, o saber da fé, mas tem um significado metodológico mais profundo: abre caminho a um pensamento que, interrogando radicalmente o ser, tem acesso ao sagrado com uma linguagem apropriada ao seu caráter dinâmico e relacional.

A principal objeção que enfrenta esta concepção diz respeito à diferença que Heidegger estabelece entre ser e Deus. Inscrevendo todo possível manifestar do divino no horizonte do ser, ele terminaria por colocar o ser antes de Deus e por subordinar toda hierofania e revelação do divino às condições colocadas pelo ser. O divino não poderia mais se manifestar de maneira livre ou voluntária (como no caso do Deus cristão na criação), mas dependeria totalmente da abertura preliminar concedida pelo ser. Trata-se, sobretudo, da crítica de Jean Luc Marion²⁰ – mas também de Emmanuel Levinas²¹ – que sublinha como o pensamento heideggeriano realiza uma verdadeira e própria “redução fenomenológica”: atribui a revelação originária não a determinadas figuras do divino, mas à estrutura transcendental do ser. Contudo, parece-nos que, para Heidegger, o ser desenvolve, com relação às possíveis hierofanias, ou revelações da deidade, apenas a função de uma “indicação formal” (*formale Anzeige*) preliminar, de um “esquema transcendental” de caráter ontológico, que, à maneira kantiana, permite nomear tanto a revelação do sagrado e da deidade, quanto a sua retração e ausência. Devido seu caráter formal e neutro, estes esquemas podem ser utilizados não para explicar de modo causal e objetivante um estado de coisas, mas para

¹⁹ HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, p. 46.

²⁰ MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 39-80.

²¹ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*.

permitir o acesso, com uma abordagem hermenêutica, às estruturas fundamentais da dimensão religiosa em geral, sem recorrer a representações idolátricas ou a projeções antropomórficas.

Este caminho que vai do ser aquilo que nomeia a palavra Deus, através do sagrado e da deidade, não é, contudo, linear e não diz respeito em si a uma religião histórica; trata-se de uma questão do pensamento. Mais precisamente, se a tarefa de se interrogar a verdade do ser pertence essencialmente ao pensamento, o âmbito de interpretação do sagrado cabe em primeiro lugar àquela outra atividade a ele solidária e complementar, à qual também é requerida a preparação de uma disponibilidade à aparição ou à ausência de Deus no crepúsculo: a poesia. O próprio Heidegger teria afirmado em 1954: “A passagem da *carta sobre o humanismo* fala exclusivamente do Deus do poeta, e não do Deus da revelação”²².

III

O poeta por excelência que guia Heidegger na interpretação do sagrado é, como sabemos, Friedrich Hölderlin. O primeiro encontro significativo neste sentido se dá no semestre de inverno 1934-1935, nas preleções dedicadas aos hinos *Germanien* e *Der Rhein*. Elas se abrem com uma série de reflexões sobre a poesia como tal, que antecipam o conteúdo da célebre conferência “*Hölderlin und das wesen der Dichtung*”, proferida em Roma em 1936²³. A poesia não é uma mera construção lingüística disponível como um objeto, nem um processo psíquico através do qual é produzida, nem enfim a expressão lingüística de uma “vivência”. Ou melhor, ela é tudo isso, mas, sobretudo, outra coisa. O *Dichten* – através do alemão antigo *tihôn* e do latim *dictare* – dever ser remetido ao sentido grego de *deiknymi*: mostrar, tornar algo visível, manifesto. O dizer poético é desta forma uma ostentação: “um dizer no modo do sinal que torna manifesto”²⁴.

O privilégio concedido a Hölderlin deve-se, antes de tudo, ao fato de que, segundo Heidegger, ele é o poeta do poetar, o ponto em que o dizer poético manifesta aquilo que ele mesmo é, a sua essência. E, sobretudo, pelo fato de que ele é também o poeta dos deuses que fugiram e daqueles que ainda não vieram. “Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. É por isso que, no tempo da noite do

²² KEARNEY e O'LEARY, *Heidegger et la question de Dieu*, p. 336.

²³ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 33-48.

²⁴ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 29.

mundo, o poeta diz o sagrado. É por isso que a noite do mundo é, no idioma de Hölderlin, a noite divina”²⁵.

Assim, aquilo que manifesta a poesia não é uma invenção, uma criação da própria poesia. O papel ostensivo dos poetas deriva da sua capacidade de prestar atenção aos acenos dos deuses e transmitir-lhes aos outros mortais. Os poetas não abrem o mundo por sua própria iniciativa, mas apenas na medida em que recolhem as indicações dos deuses e as interpretam; fazem-se mediadores, por isso são semi-deuses. Poeta é, desta forma, aquele que sabe escutar os acenos dos deuses, sabe fazer-se seu intérprete e assume a tarefa de preparar-lhes um espaço adequado no seio do *Dasein* de um povo. “A poesia é o eco destes acenos (*Weiterwinken*) no povo, ou, vistas as coisas a partir deste, a poesia é: colocar o *Dasein* do povo no âmbito (*in den Bereich*) destes acenos, isto é, um mostrar e indicar no qual os deuses se revelam, não como qualquer objeto de opiniões e observações, mas por intermédio dos seus acenos”²⁶.

Cabe sublinhar, acenar não é uma simples atividade accidental dos deuses, não é uma propriedade dos deuses, mas coincide com seu próprio ser: os deuses acenam pelo simples fato de ser. Seu ser já é aceno, que deve ser recolhido enquanto tal. A atenção aos acenos dos deuses é desta maneira essencialmente uma atenção ao ser; por isso a poesia pode ser definida como a instauração do ser. Os poetas fundam o ser porque o escutam, e esta escuta permite sua instituição na existência histórica de um povo: “O poeta é o fundador do ser. Aquilo que chamamos real no nosso dia-a-dia acaba por ser o irreal”²⁷. Mas isso implica ter de suportar os acenos dos deuses, fato que não é apenas um privilégio, mas muito mais um risco²⁸. Os poetas devem permanecer firmes na sua exposição ao ser, e apenas deste modo podem fundar a temporalidade histórica de um povo. Há história e há tempo apenas enquanto os poetas perduram na exposição e aceitam seu risco. Deste modo, o dizer poético nos distancia da temporalidade ordinária do indivíduo, que pode ser objeto de cálculo e medida, para nos aproximar da temporalidade mais essencial, que é aquela dos povos²⁹.

²⁵ HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 272.

²⁶ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 32.

²⁷ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 33.

²⁸ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 35-40.

²⁹ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 49-51.

Esta temporalidade originária, que não se confunde com a acepção quotidiana de tempo cronológico, não deve ser entendida também como uma espécie de dimensão mítica atemporal ou super-temporal. O tempo dos poetas não é a eternidade. Por outro lado, considerando-se que o tempo dos poetas se origina daquele dos deuses, segue-se que nem mesmo estes podem ser considerados eternos. Para Hölderlin, com efeito, o próprio Deus não é senão tempo, originariamente entendido³⁰. O primeiro passo na direção da região do sagrado comporta, desta forma, a renúncia a um dos atributos tradicionais do Deus da onto-teologia, a eternidade. Desde sua origem grega – e por toda extensão do cristianismo – a metafísica entendeu a eternidade basicamente de dois modos: como *sempiternitas*, isto é, como duração infinitamente prolongada; ou como *nunc stans*, isto é, como total subtração ao tempo na imobilidade de um só agora. Acontece que estas duas definições, para Heidegger, dependem de uma concepção ilusória do tempo, pois fundam-se no transcorrer de agoras (o *Jetzt* contraposto ao *Augenblick*), tanto em um fluxo prolongado ao infinito, sem início nem fim, quanto em uma espécie de congelamento provisório de um momento. Contudo, entendendo-se o tempo em modo mais originário, como tempo kairológico, estas determinações da eternidade – que sobre ele se baseiam – não mais se sustentam³¹. Sendo desta maneira, aquilo que valia para o Deus da filosofia não vale mais para o Deus do poeta e do pensador: “*So ist schnellvergänglich alles Himmlische, aber umsonst nicht* - Assim é depressa transitório tudo o que é celeste, mas não em vão”³².

Reconhecer o tempo originário não é, contudo, uma tarefa fácil. Experimentar a temporalidade originária significa, na verdade, responder à questão da essência do homem. O tempo se abre no momento em que nos expõe à decisão, quando saltamos para o interior do dizer poético. Apenas quando nós mesmos participamos do dizer poético podemos criar as condições necessárias para que venha finalmente o tempo em que podemos aprender quem verdadeiramente somos³³.

IV

³⁰ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 54.

³¹ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 55.

³² HÖLDERLIN, *Poemas*, p. 284.

³³ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 58-59.

Neste sentido, a poesia é a linguagem originária de um povo, é aquilo que instaura o ser e, desta forma, funda a historicidade do homem. E a linguagem é assim o fundamento da possibilidade da história, e não uma criação da história; é aquilo que leva os homens à própria essência, e não um instrumento em suas mãos. Deve-se unicamente à linguagem o fato de o homem se constituir em testemunha do ser, pois onde não há linguagem não há nenhuma revelação do ser, e assim não há ser de maneira alguma. Apenas graças à linguagem, há mundo, e é por isso que plantas e animais são sem mundo.

Contudo, a linguagem é também, como nos lembra Hölderlin, “o mais perigoso dos bens”, o perigo supremo. Na linguagem se dá a manifestação do ente em geral, não porque aquilo que assim se manifesta pode depois ser formulado de maneira lingüística, mas porque nela tem lugar o desvelamento enquanto tal, a pura manifestabilidade que permanece velada. Em que consiste, então, o perigo? Consiste na ameaça que, precisamente na linguagem, o não-ser faz pesar sobre o ser. A periculosidade da linguagem não diz respeito apenas ao homem, mas também, e em primeiro lugar, ao ser enquanto tal. Assim, na medida em que o homem é na linguagem, ele maneja uma arma muito perigosa, verdadeiramente de dois gumes³⁴.

A linguagem que funda originariamente o ser é, com efeito, fatalmente exposta a duplo risco. Ela pode conduzir o homem à máxima proximidade dos deuses, diante dos quais ele encontra-se inerme e indefeso, e pode sempre também decair para a função de pura mercadoria de troca, sujeita à desvalorização e usura. Ou seja, é necessário ter ciência tanto do perigo ínsito na essência (*Wesen*) da linguagem enquanto tal, na medida em que é difícil sustentar a proximidade dos deuses, quanto daquele contido na sua não-essência (*Unwesen*), representado pela decadência a uma espécie de jogo vazio e indiferente. E a *Unwesen* da linguagem não pode, contudo, ser eliminada, porque é absolutamente co-natural à sua *Wesen*³⁵. O que se esconde nesta ambivalência, que encontra na poesia sua máxima expressão? A possibilidade de um declínio da linguagem representa para os homens uma proteção, uma vez que não somos capazes de sustentar a pureza da linguagem dos deuses, a sua violência nos destruiria. Mas se o homem sucumbisse totalmente, também a possibilidade da abertura do mundo não se daria, e a manifestabilidade do ente em geral permaneceria fechada. A possibilidade que os homens se distanciem da essência pura da linguagem é assim intrínseca a esta mesma essência, ou melhor, lhe é indispensável.

³⁴ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 63-65.

³⁵ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 62-65.

Enquanto a linguagem constitui a essência original do ser histórico do homem, pode-se dizer que o homem é um diálogo. É no diálogo que a linguagem se dá, e este dar-se é propriamente seu ser. Nesse diálogo, nós falamos apenas enquanto já interpelados, apenas enquanto a linguagem já se deu. Não há linguagem porque nós estamos em diálogo, mas nós somos diálogo porque há a linguagem; o nosso dizer é sempre uma instância segunda, um responder. Os deuses nos interpelam com os seus acenos; graças a esta interpelação nós somos levados à palavra, e em nosso responder tem lugar finalmente o manifestar-se ou não dos entes. É aqui, com efeito, que o ente pode ser levado à palavra – ou pode ser cerrado e dissimulado, segundo a *Unwesen* da linguagem. O modo pelo qual os deuses nos interpelam pode ser também meramente negativo: seus acenos podem faltar, porque estão nos abandonando ou porque pretendem nos poupar. Na possibilidade do diálogo encontra-se ínsito, desde sempre, também o silêncio³⁶.

V

Suscitado pelos acenos dos deuses, o dizer poético provém sempre de uma determinada afinação fundamental (*Grundstimmung*); de uma tonalidade afetiva fundamental que não é meramente um sentimento, mas a forma fundamental de exposição ao ser. Comentando o hino *Der Rhein*, Heidegger distingue quatro características complementares da tonalidade fundamental: (1) ela é aquilo que nos leva às fronteiras do ente e por isso nos coloca em relação com os deuses, relação que, naturalmente, pode ser também de tipo negativo como no caso da fuga dos deuses; (2) através de um idêntico processo, ela é aquilo que nos coloca no coração das relações que definem a nossa terra e a pátria, ela não é apenas movimento excêntrico, mas também uma forma de radicação naquilo a que já pertencemos; (3) ela é também aquilo que abre o ente em seu conjunto na unidade de um mundo; (4) e, finalmente, ela é aquilo que remete o nosso *Dasein* ao ser, na medida em que somos chamados a assumi-lo e sustentá-lo³⁷.

Sendo assim, qual é a *Grundstimmung* em que se coloca a poesia de Hölderlin, enquanto experiência da época em que os antigos deuses fugiram, e os novos ainda não apareceram no horizonte? Por que o poeta renuncia a invocar os deuses foragidos? Que significado tem tal renúncia? E, antes ainda, trata-se verdadeiramente de uma renúncia? Na verdade, os deuses já fugiram, e precisamente por isso sua presença pertence ao passado. De

³⁶ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 68-71.

³⁷ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 210.

forma tal, que a renúncia não é fruto de uma escolha, mas uma necessidade. Contudo, esta necessidade deve ser experimentada, sentida como tal em toda sua radicalidade: é preciso perceber em todo seu significado essencial a falta dos deuses. Esta fundamental experiência de perda dá-se na tonalidade do luto (*Trauer*). Uma vez que a renúncia a invocar os deuses nasce da vontade resoluta de aceitar a privação, não há aqui nada de sentimental: não há desespero, nem nostalgia, nem uma espécie de “melancolia universal”³⁸; trata-se, ao invés, de uma experiência do sagrado. Sagrado que deve ser entendido aqui como *uneigennützig* (desinteressado, não-utilitário, não disponível). Mas neste desinteresse não estão em jogo nem a mera renúncia ao útil, nem o sacrifício do interesse privado a favor daquele comum. O sagrado é o desinteresse realizado, isto é, aquele desinteresse que nunca se torna unilateral ou arbitrário, mas que sabe manter a distância adequada de seu fundamento e de seu objeto, sem cair no vazio intercâmbio destes dois termos. Assim, a renúncia do poeta não é um lamento ou uma forma de resignação, mas a instauração da possibilidade de uma nova relação com os deuses. O sagrado luto é, na verdade, uma forma de respeito para com os deuses que se foram. Precisamente porque os antigos deuses são caros ao poeta, ele os deixa ao próprio destino, à própria morte. A sua fuga não influi, com efeito, de modo algum sobre aquilo que eles foram; ou melhor, é aquilo que cria e conserva seu ter sido, a sua essência. Querer despertar os deuses de sua morte ou chamá-los de volta de sua fuga seria um inútil ato de violência, que se fosse coroado de sucesso, recolocaria os deuses unicamente em uma presença inautêntica e pouco divina: com a ilusão de recolocá-los em vida, decretar-se-ia em realidade sua morte definitiva³⁹. Por isso, a renúncia que se dá no luto não significa verdadeiramente uma perda – como poderia parecer ao pensamento representativo e calculante –, mas um ato de respeito, um abandono no sentido de assumir a cura. Apenas na renúncia, a deidade dos deuses que se foram é preservada como tal: na sua distância, eles permanecem próximos enquanto ausentes.

A renúncia é a única possibilidade de nossa época permanecer atenta ao divino. O fato de que os deuses fugiram não significa que o divino tenha se eclipsado para sempre do espaço de nosso *Dasein*, mas que ele reina aí na forma crepuscular. Assim, a morte de Deus é uma experiência indispensável para conservar aberto o espaço do divino. De outro lado, quem pretendesse subtrair-se totalmente ao âmbito do divino, não poderia nem mesmo referir-se a deuses mortos. Por isso, quem afirma que Deus morreu, e, nesta afirmação, coloca-se integralmente – como Nietzsche –, não pode de maneira alguma ser simplesmente ateu. Ateus

³⁸ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 148.

³⁹ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 94.

são, ao contrário, aqueles que pensam poder manipular a seu gosto o seu Deus e dele se servem como se fosse um “canivete”, cuja perda consiste simplesmente em não se encontrar mais em determinado lugar. A perda de Deus diz respeito a uma dimensão totalmente outra, e não apenas porque Deus e o canivete são realidades muito diferentes. Com efeito, muitos crentes enquanto permanecem prisioneiros de uma confissão petrificada são mais ateus que os chamados ateus. “A necessidade de renunciar aos antigos deuses, o suportar esta renúncia, é a conservação (*Bewahren*) da sua deidade”⁴⁰.

O luto sagrado consiste desta forma na consciência do fato de que levando a sério a fuga dos deuses é possível preservar sua deidade na medida em que esta permanece estruturalmente incompleta. O ser dos deuses reside em seu ter sido (*das Gewesene*). Para Heidegger, há diferença entre passado e ter sido: o passado é fechado e sem retorno, só se apresenta diante do limiar do presente sem a ele ter acesso; o ter sido, ao contrário, continua de qualquer forma a ser graças à nossa salvaguarda. O ter sido se desdobra em direção do futuro, e este desdobramento é a *Zeitigung*, a maturação do tempo originário que leva o *Dasein* ao futuro do ter sido. Assim, a renúncia é a vontade de persistir e manter-se no espaço de uma possível modalidade de relação aos deuses – aquela de sua ausência. Aquilo que aqui se encontra em questão não é, desta forma, a contraposição entre novos e velhos deuses, entre o ontem e o hoje, mas a escolha da temporalidade autêntica, originária, em contraposição à contra-essência do tempo. É escolher quer dizer entrar na *Grundstimmung* do luto sagrado. A escolha é uma decisão pela mudança da afinação fundamental – mudança que requer o sacrifício dos iniciadores: os poetas que anunciam o ser futuro de um povo na sua historicidade e permanecem sem serem ouvidos. Por isso, a decisão sobre a vinda ou fuga dos deuses não tem nada a ver com a sucessão das religiões históricas, com a questão da sobrevivência do cristianismo ou sua secularização, com a hipótese de novos cismas confessionais ou coisa do gênero, ou com o fato de que um povo se aquiete nesta ou naquela confissão tradicional. A verdadeira decisão é aquela de saber de que modo e em que medida um povo pode fundar seu *Dasein* histórico através de sua possível referência aos deuses e a salvaguarda de sua tonalidade fundamental. É apenas na decisão sobre a vinda ou fuga dos deuses – decisão que diz respeito à alternativa em si, e não uma das duas eventualidades – que um povo se constitui como tal.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 95.

VI

Nas preleções do semestre de inverno 1934-1935, através de considerações sobre a essência da poesia e da experiência de luto sagrado, Heidegger coloca as bases para uma interpretação do sagrado. Essa vem à luz no comentário ao poema *Wie wenn am Feiertage*, conferência homônima várias vezes proferida nos anos 1939-1940 e publicada pela primeira vez em 1941⁴¹. Aparentemente, o hino de Hölderlin é totalmente dedicado à natureza, “maravilhosa onipresente”, “potente” e “divinamente bela”. A onipresença não indica aqui uma determinação quantitativa, mas o caráter inelutável da natureza: ela encontra-se presente no jogo de opostos, em tudo aquilo que parece se excluir reciprocamente. De maneira análoga, a potência não deve ser entendida como uma propriedade extrínseca, mas ao contrário, pois a natureza é aquilo que dá potência. É ela, então, um deus ou uma deusa? A resposta é inequívoca: “Se assim fosse, a natureza, que se encontra presente em tudo, também nos deuses, seria mais uma vez medida em base ao ‘divino’ e não seria mais a ‘natureza’”⁴². Assim, não é possível entender a natureza a partir do divino, mas ao contrário, uma vez que, na sua onipresença, a natureza se encontra também nos deuses. Por isso apenas a natureza pode ser considerada verdadeiramente bela; um deus ou uma deusa pode suscitar a “mais alta aparência de beleza”, mas a “pura beleza não se encontra, no entanto, em seu poder”. O Deus pode apenas emular a beleza da natureza, e alcançar a máxima semelhança, sem, contudo, se identificar com esta⁴³. A natureza deve ser aqui entendida em seu sentido originário como *physis*: “o desabrochar e brotar (*Hervorgehen*), o abrir-se que brotando retorna ao mesmo tempo em seu ter desabrochado e assim se fecha naquilo que paulatinamente torna presente uma presença”⁴⁴. A natureza é tanto a irrupção no aberto quanto a retração em si daquilo que surge, pela qual aquilo que torna presente tudo o que é, e se encontra presente em tudo que é, permanece velado enquanto tal.

A partir da terceira estrofe do hino, contudo, Hölderlin chama de maneira inesperada a natureza de sagrado. Natureza torna-se improvisamente uma palavra poética superada, inadequada, a ser ultrapassada enquanto tal; e esta ultrapassagem “é a consequência e o sinal de um dizer que começa em modo mais inicial (*anfänglicher*)”⁴⁵. Mais precisamente, o sagrado é a natureza que desperta, é a natureza “mais antiga que os tempos” e o tempo mais

⁴¹ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 49-77.

⁴² HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 53.

⁴³ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 54.

⁴⁴ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 56.

⁴⁵ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 58.

antigo, pois esta anterioridade não alude a nenhuma forma de super-temporalidade ou eternidade. Ao contrário, a natureza, entendida como o sagrado, precede os tempos porque é aquilo que oferece a cada existente a clareira na qual pode se manifestar: “a natureza é anterior respeito a todo real e a toda realização, é também anterior respeito aos deuses”⁴⁶. Ela tem um poder que falta aos deuses enquanto tais: “nela apenas, enquanto clareira, tudo é presente”⁴⁷. Mas esta prioridade não significa que ela seja “*über den Götter*” como em uma região separada e ainda mais essencial, mas que ela é “*über die Götter*”, pois é ela que define seu ser deuses. Os deuses são deuses porque são no interior do sagrado⁴⁸: “assim a sacralidade não é de modo algum uma propriedade retirada de um Deus já estabelecido. O sagrado não é sagrado porque divino, mas ao contrário o divino é divino porque ele, ao seu modo, é sagrado”⁴⁹.

O sagrado é a essência da natureza, aquilo que atravessa o “domínio de todas as regiões”⁵⁰: o éter e o abismo, os âmbitos mais extremos do real, mas também “as deidades supremas”. Enquanto abertura, o sagrado concede o espaço onde os celestes e os mortais podem se encontrar. O sagrado é a mediação que toca e coliga tudo. Mas em si mesmo, o sagrado é, ao invés, o imediato, aquilo que se subtrai a toda possível mediação: “O aberto mesmo, que é o único a dar a todo ‘um para o outro’ e a todo ‘um com o outro’ o âmbito onde se pertencer, não se origina de nenhuma mediação. O aberto mesmo é imediato. Nenhum ente mediato, seja um Deus ou um homem, pode desta forma alcançar o imediatamente imediato”⁵¹.

Assim, em primeiro lugar cabe destacar: nem os deuses nem os homens, como explicitamente se afirma, têm acesso à origem como tal. Isso não depende de um seu defeito ou impotência, mas da natureza mesma da origem, que não é representável, ou atingível como tal. E em segundo lugar, mesmo sendo a origem absolutamente imediata, ela se dá apenas no jogo das mediações⁵². Desta maneira, somos remetidos à dualidade inelutável da origem. O sagrado é ao mesmo tempo *káos* e *nómos*, mediação e anarquia: em sua precária unidade originária, princípio anárquico. O *káos* em uma primeira aproximação é confusão, a “*uralte Verwirrung*” que aparece em *Der Rhein*, ou também a “*Wildniss*” à qual Hölderlin faz

⁴⁶ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59.

⁴⁷ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59.

⁴⁸ HEIDEGGER, *Wegmarken*, p. 240.

⁴⁹ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59.

⁵⁰ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 60.

⁵¹ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 61.

⁵² HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 62.

constantemente referência. Mas com estes significados se alude apenas à necessária *Unwesen* do *káos*. *Káos* significa mais propriamente a cisão, a fenda: “o descerrar a partir do qual o aberto se abre para conceder a cada ente distinto o seu apresentar-se definido”⁵³. Assim, o *káos* é o próprio sagrado, a origem que permanece em si *heil* (sã e salva, mas também santa). Aquilo que é em si salvo concede salvação? O sagrado certamente concede salvação na sua demora, mas esta demora é impenetrável, inacessível. “O sagrado como não aproximável torna vã toda tentativa de imediata abordagem por parte do mediato”⁵⁴.

Com efeito, nem mesmo os poetas conseguem uma autêntica experiência do sagrado⁵⁵. No comentário a *Der Rhein*, Heidegger já havia chamado a atenção para o fato de que aos poetas é concedido apenas pressentir o enigma da origem. O poeta por si mesmo não é capaz de nomear o sagrado, e se consegue algo é apenas devido à intervenção de alguém que é mais próximo ao sagrado, mesmo permanecendo sempre sob, isto é, um Deus. Também os deuses são mediadores; eles assumem o que lhes está sobre, concentram-no em um único raio luminoso e oferecem aos homens. Na realidade, trata-se de uma doação em muitos aspectos necessária. Em si e por si, nem os deuses nem os homens são capazes de sustentar o caráter imediato do sagrado. Sua única possibilidade é entregar-se uns aos outros: se é verdade que o caráter imediato se dá apenas como mediação (e na mediação) é precisamente a relação (a mediação) entre homens e deuses que garante paradoxalmente a máxima proximidade ao imediato⁵⁶.

Os deuses têm necessidade dos homens, e vice-versa. Nesta dependência recíproca, os poetas têm uma função de qualquer maneira excêntrica. Eles são tocados pelos deuses, não para se dirigir a eles mesmos, mas para reascender o sagrado: “o estado essencial próprio do poeta, com efeito, não se funda na concepção (*Empfängnis*) do Deus, mas no abraço (*Umfängnis*) do sagrado”⁵⁷. Os poetas roçam o sagrado apenas através da mediação, dada pela relação com os deuses, e precisamente por isso, buscam saltar além desta. Dirigindo-se ao sagrado, os poetas rompem o silêncio da origem e a trazem à palavra. Mas exatamente por isso, eles trazem à mediação o imediato. A palavra poética é assim a mediação da imediação – uma mediação que faz da origem algo de qualquer forma acessível também ao povo⁵⁸. Onde os poetas encontram-se expostos ao supremo perigo, os mortais não poetas não correm

⁵³ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63.

⁵⁴ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63.

⁵⁵ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 66.

⁵⁶ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 68-69.

⁵⁷ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 69.

⁵⁸ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71.

nenhum risco. Assim, a tarefa dos poetas mostra-se paradoxal: “devem deixar ao imediato seu caráter imediato e, no entanto, assumir ao mesmo tempo a sua mediação como única coisa que a eles compete”⁵⁹. Trata-se no fundo do problema do pensamento do outro início, que Heidegger propõe na *Kehre*. Quando a poesia consegue nomear o sagrado, ela se constitui em uma traição: porque o sagrado não aparece nunca como tal, mas apenas na mediação. E isso vale também para o pensamento: uma vez que a origem é sempre já fora de si, no originado, ela não é pensável como tal. Todo pensamento da origem é sempre traição, desentendimento, substituição. Os poetas, e até mesmo os deuses, ao querer preservar o sagrado, o perdem enquanto tal, e o comprometem irremediavelmente. Observa Heidegger: “Mas precisamente o fato que o sagrado seja confiado a uma mediação por obra do Deus e dos poetas e que seja custodiado no canto ameaça inverter a essência do sagrado em seu contrário. O imediato se torna assim algo mediato”⁶⁰. E mais adiante: “Tornando o sagrado palavra, a sua essência mais interior vacila. A lei é ameaçada. O sagrado corre o risco de não ser mais firme”⁶¹. Os primeiros responsáveis por esta ameaça não são os poetas, mas os próprios deuses, que se encontram sob o sagrado. Mas, de outro lado, este sofrer faz parte da natureza do sagrado, uma vez que toda mediação brota do imediato. Neste sentido, a origem é sempre direcionada não apenas ao esquecimento dos mortais, mas também e, em primeiro lugar, dos deuses. Na verdade, o sagrado é o próprio ser, a própria origem, que se constitui no entre (*Zwischen*) em que celestes e mortais podem se encontrar, mas que enquanto tal escapa necessariamente tanto aos deuses quanto aos homens.

VII

A partir da essência do sagrado, pode-se mostrar a deidade (*Gottheit*), o outro dos degraus indispensáveis para se chegar finalmente a afrontar a questão de Deus ou dos deuses. Os textos heideggerianos, contudo, têm pouco sobre este tema. A indicação mais explícita se encontra provavelmente nas preleções de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, em referência à mística medieval. Para Heidegger, é típico da mística medieval a tentativa de colher Deus – a essência mais autêntica – a partir de sua própria essencialidade. Em outros termos, aquilo que conta aqui é a ontologização da essência enquanto tal, antes mesmo da

⁵⁹ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 71.

⁶⁰ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 72.

⁶¹ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 73.

determinação de seu conteúdo particular, ou seja, Deus. É a idéia mesma de essência em geral – aquilo que de per si constitui apenas o fundamento ontológico ou a possibilidade de cada ente – que é aqui transformada em um ente autônomo. Quem é chamado em causa é, sobretudo, Eckhart: “Esta singular transformação da essência em ente é o pressuposto para que possa se atualizar aquilo que se chama ‘especulação mística’. Por isso *Meister Eckhart* fala a maioria das vezes de ‘essência super-essencial’: a ele não interessa Deus – Deus é para ele ainda um objeto provisório –, mas a deidade. Quando *Meister Eckhart* diz ‘Deus’, ele entende a ‘deidade’, não *deus*, mas a *deitas*, não o *ens* mas a *essentia*, não a natureza, mas aquilo que está além da natureza, a essência, aquela essência à qual, por assim dizer, é contestada toda determinação de existência, da qual deve manter distante toda *additio existentiae*”⁶².

Neste caso, não é tão importante determinar quem é Deus, mas a partir do que Deus pode ser Deus, isto é, a sua deidade. A existência de Deus se torna aqui um fato secundário, na medida em que a existência é um acréscimo à pura essência divina. Portanto, segundo uma intuição a que Eckhart, conforme a interpretação de Heidegger, não conseguiu manter-se fiel, o ser não é necessariamente um predicado divino. Mais precisamente, Deus não é o ser. E a deidade é a pura possibilidade que, diferindo de todo ente existente, faz de Deus de qualquer modo um nada; segundo uma dinâmica análoga àquela pela qual, para Heidegger, o ser é o não-ente (nada) do ente. Sendo assim, “Deus é por si mesmo o seu ‘não’, ou seja, é a essência mais universal, *a mais pura possibilidade ainda indeterminada de todo possível*, o puro nada. Ele é nada em relação ao conceito de todas as criaturas, em relação a cada determinação possível ou atualizada”⁶³. A *Gottheit* não é desta maneira senão o âmbito em que algo como Deus pode resultar possível: é sempre e apenas o aberto em que algo pode chegar à presença ou à manifestabilidade⁶⁴. Esta condição não diz ainda nada da existência, pois se assim fosse, Deus não seria em nada diferente dos outros entes, mas mesmo assim representa o essencial do ser-Deus, isto é, a extrema relutância a toda forma de apresentação e entificação. Uma vez que é precisamente isso que diferencia (no sentido dinâmico do termo) o ser do ente, é neste nível que deverá ser colocada a questão da relação entre ser e Deus ou deuses.

⁶² HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 127-128.

⁶³ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 128.

⁶⁴ CACCIARI, *Il problema del Sacro in Heidegger*, p. 215.

Referências bibliográficas

CACCIARI, M. Il problema del Sacro in Heidegger. *Archivio di Filosofia*, v. 57, p. 203-217, 1989

GADAMER, H. G. *I sentieri di Heidegger*. Genova: Marietti, 1988.

HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. [Gesamtausgabe 24]

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. [Gesamtausgabe 9]

HEIDEGGER, M. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske, 1978.

HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. [Gesamtausgabe 5]

HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. [Gesamtausgabe 13]

HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. [Gesamtausgabe 12]

HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 6. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996a. [Gesamtausgabe 4]

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996b. [Gesamtausgabe 9]

HEIDEGGER, M. *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*. Tradução de MARINI, A. Parma: Guanda, 1998.

HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. [Gesamtausgabe 39]

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. [Gesamtausgabe 65]

HEIDEGGER, M. *Seminare*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005a. [Gesamtausgabe 15]

HEIDEGGER, M. *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005b. [Gesamtausgabe 70]

HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. [Gesamtausgabe 11]

HÖLDERLIN, F. *Poemas*. Tradução de QUINTELA, P. Coimbra: Atlântida, 1959.

JÜNGEL, E. Gott entsprechendes Schweigens? Theologie in der Nachbarschaft von M. Heidegger. In: BIRAULT, H.; BUSCHE, J. (Ed.). *Martin Heidegger: Fragen an sein Werk. Ein Symposium*. Stuttgart: Reclam, 1977.

KEARNEY, R.; O'LEARY, J. S. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.

LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998.

MARION, J. L. *Dieu sans l'être*. 2. ed. Paris: PUF, 2002.

OTT, H. Le radici cattoliche nel pensiero di Heidegger. In: OTT, H.; PENZO, G. (Ed.). *Heidegger e la Teologia*. Brescia: Morcelliana, 1995. p. 69-80.

OTT, H. *Martin Heidegger. A caminho da sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

VON HERRMANN, F.-W. Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken. In: PÖLTNER, G. (Ed.). *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*. Wien - Köln: Böhlau, 1991. p. 23-39.