

O TRANSCENDENTAL E O SAGRADO NA FILOSOFIA TARDIA DE HEIDEGGER*

THE TRANSCENDENTAL AND THE SACRED IN HEIDEGGER'S LATE PHILOSOPHY

Nathalia Claro Moreira**

RESUMO

Este artigo examina o sagrado no pensamento onto-histórico de Heidegger, com foco na sexta fuga intitulada “O Último Deus” (*Der Letzte Gott*), presente na obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. No contexto filosófico tardio de Heidegger, a análise existencial do *Dasein* foi deslocada para a compreensão dos projetos históricos de mundo que integram o acontecimento do ser mais originário, o *seer* (*Seyn*). Inspirado por Nietzsche e Hölderlin, Heidegger propôs que o sagrado deveria ser abordado como uma meditação radical sobre a morte de Deus, transcendendo a identificação ôntica do divino na tradição cristã. Nesse sentido, o Último Deus não é uma rearticulação do cristianismo ou um retorno aos deuses antigos, mas uma figura filosófica acessível por meio de um questionamento destrutivo da tradição. Esse “deus” representa a superação do niilismo técnico e se manifesta como uma teologia apofática, que rejeita a objetivação do mistério do *seer*. Conclui-se que a experiência autêntica do sagrado no Heidegger tardio é um real transcendentalismo, vinculado à imaginação e ao dizer poético, no qual os entes são transfigurados para além da objetividade e do pensamento calculador, revelando a essência da divindade na ausência de sua manifestação.

PALAVRAS-CHAVE: Último Deus; sagrado; transcendentalismo; Heidegger tardio. fenomenologia.

ABSTRACT

The article examines the sacred in Heidegger's onto-historical thought, focusing on the sixth flight entitled “The Last God” (*Der Letzte Gott*), found in the work *Contributions to Philosophy: From Enowning*. In Heidegger's later philosophy, the analysis of *Dasein* gave way to understanding the historical world projects linked to *beyng* (*Seyn*), the most originary being. Inspired by Nietzsche and Hölderlin, Heidegger proposed a radical meditation on the death of God, transcending the Christian identification of the divine. In this sense, the Last God is not a rearticulation of Christianity or a return to ancient gods, but a philosophical figure accessible through a destructive questioning of tradition. This “God” represents the overcoming of technical nihilism and manifests as an apophatic theology, which rejects the objectification of the mystery of *Seer*. It is concluded that the authentic experience of the sacred in late Heidegger is a real transcendentalism, linked to imagination and poetic saying, in which beings are transfigured beyond objectivity and calculative thinking, revealing the essence of divinity in the absence of its manifestation.

KEYWORDS: Last God; sacred; transcendentalism; late Heidegger; phenomenology.

* Artigo recebido em 05/09/2024 e aprovado para publicação em 10/11/2024.

** Doutoranda em Filosofia pela UERJ. Doutoranda em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Mestra em Educação pela UFMS. E-mail: nath.arierom@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Apenas um Deus pode nos salvar (Nur nochein Gott kann uns retten) (Heidegger, 1976a). Expressada por Heidegger em sua última entrevista ao jornal alemão *Der Spiegel*, a afirmação do filósofo enfatizou a necessidade de um sagrado exterior à tradição metafísica ocidental, um tipo de pensamento numinoso que, segundo o pensador, nos resgataria do niilismo técnico do horizonte prescritivo da história. Heidegger evocou esse sagrado na expressão “O Último Deus” (*Der Lezst Gott*), termo presente em uma obra sombria da década 1940 intitulada *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador (Beiträge zur Philosophie: vom der Ereignis)*.

Nesse sentido, este artigo objetiva compreender *O Último Deus* como um elemento transcendental no pensamento tardio de Heidegger. Na perspectiva heideggeriana da crítica à essência da técnica, a chegada do Último Deus coincide com o apogeu do esgotamento da metafísica ocidental, esta última marcada na contemporaneidade pela reificação do entitativo e pelo desprezo ao ser, época denominada pelo pensador como a “época das imagens de mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*). Uma das características marcantes dessa época é, precisamente, a *Fuga dos deuses (Die Flucht der Götter)*, um processo de desencantamento de mundo em que o sagrado tornou-se uma forma de requisição da maquinação. Para o filósofo alemão, o próprio cristianismo, bastião da religiosidade ocidental, é uma espécie de ateísmo, pois foi apropriado pelo acontecimento da maquinação e se fundamenta em uma doutrina não transcendental permeada pelos “ismos” (universalismo, dogmatismo, liberalismo), característicos das requisições da técnica moderna.

Heidegger, porém, recusou-se a aceitar esse diagnóstico como um destino histórico inevitável resultante da aplicação ampliada da racionalidade humana. Em vez disso, todo o seu projeto após a virada (*Kehre*) de seu pensamento pode ser descrito como uma tentativa de situar historicamente o caráter da racionalidade moderna como uma constelação contingente, enraizada em uma tradição que abrange desde Platão até Nietzsche, com o objetivo de refletir sobre ela e alcançar sua superação. Assim, como veremos adiante, o sagrado em Heidegger é uma busca por um verdadeiro transcendentalismo na experiência transitória do acontecimento apropriador.

Diante do abandono, aos seres humanos restam duas opções: recusar a proximidade do Último Deus e permanecer na sombra da morte do deus cristão; ou optar por um outro começo, o qual requer o tresloucamento dos homens e a fundação de uma nova *poiesis* ontológica. A

experiência do abandono do ser é crucial para Heidegger, pois levará alguns poucos homens – os insólitos – à meditação e à busca pela verdade do ser mais originário, o seer (*Seyn*) (Heidegger, GA 65, 2003a)¹. Nos termos do filósofo da Floresta Negra:

Se o homem, por meio desse tresloucamento, chegar a se apumar no acontecimento apropriador e se ele continuar insistentemente na verdade do seer, então ele continuará se encontrando sempre a princípio no salto para a experiência decidida quanto a se, no acontecimento apropriador, se decide em nome dele ou contra ele o ficar de fora ou a entrada em cena do deus (Heidegger, GA 65, 2003a, p. 30).

Na perspectiva da filosofia tardia de Heidegger, é no silêncio da meditação que o sagrado se revela na espera da vinda – e não na chegada – do Último Deus: uma radical transcendência livre de identificações ônticas e presentificações. Trata-se, portanto, ao nosso ver, de um tipo de teologia apofática (Sommer, 2021), que se funda na negação do cristianismo e de qualquer expressão ôntica do sagrado, em que o que está em jogo não é a fé em um ser superior e sua manifestação religiosa, mas justamente uma teologia invertida (*Umdrehung*) na qual um “outro deus” nos demanda em sua ausência. Isso não constitui meramente uma inversão da relação anterior – é, ao contrário, um indício de algo completamente estranho (*Befremdlichen*), uma divinização para cujo domínio articulado do velho deus cristão, com sua rigidez dogmática e necessidade de prostração, não oferece auxílio algum (Heidegger; GA 65, 2003a; Schürmann, 1992). Afinal como ele registrou no parágrafo §256: “Aqui não acontece nenhuma re-denção, isto é, no fundo nenhuma humilhação do homem, mas a inserção da essência mais originária (fundação do ser-aí) no seer mesmo [...]” (Heidegger, GA 65, 2003a, p. 396). Por outro lado, o Último Deus, em sua proximidade, necessita da humanidade, não em um sentido teúrgico de aprimorar a natureza divina, mas porque os porvindouros (*Künftigen*) mantêm o ser aberto na verdade de sua essência. Na proximidade do Último Deus, o ser se revela como o acontecimento apropriador do *Dasein*, pelo qual este último é então apropriado. Desse modo, Heidegger compreendeu o sagrado em uma perspectiva teológica onticamente suspensa, como uma busca da verdade do ser que reage ao caráter abissal (*Ab-gründigkeit*) do ser mais originário, o seer, como veremos nas seções a seguir.

¹ Serão inseridas, nas citações, a localização dos textos de Heidegger em suas Obras completas – Gesamtausgabe (GA).

1 O TRANSCENDENTALISMO EM HEIDEGGER

Discutir o transcendentalismo em Heidegger é uma tarefa complexa, pois, como observou Daniel Dahlstrom (2005), mesmo no contexto alemão do século XX, não há consenso sobre se o filósofo da Floresta Negra pode ser propriamente considerado um “transcendentalista”. Na verdade, a fenomenologia foi muitas vezes vista em contraste com a filosofia transcendental, esta última sendo um termo usado pelos positivistas para descrever os intelectuais neokantianos. No entanto, é possível sustentar que tanto Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, quanto seu aluno Heidegger procuraram retirar as questões do domínio neokantiano, reinterpretando-as dentro da tradição fenomenológica.

Para entender Heidegger, portanto, é necessário voltarmos brevemente a Edmund Husserl. Segundo Andrew Inkpin (2017), o projeto de Husserl de fornecer à ciência empírica uma base filosófica esteve alinhado com o programa filosófico de seu mentor, Franz Brentano, que desejou reintroduzir a intencionalidade na psicologia, descrevendo os estados mentais a partir da perspectiva da experiência pessoal direta. No entanto, Husserl percebeu que essa tarefa exigia uma descrição da idealidade e da normatividade que nem a psicologia empírica nem a descritiva poderiam fornecer, devido à sua adesão aos fatos. Assim, Husserl desenvolveu a psicologia fenomenológica, concebendo a fenomenologia como um método de investigação transcendental.

Em 1906, na obra *Ideias para uma fenomenologia pura (Ideen zu einer reinen Phänomenologie)*, Husserl identificou a consciência transcendental com o ser em um sentido primordial, e o ser transcendental com aquilo que se torna conhecido pela consciência ou que se dá a conhecer a si mesmo. Nesse trabalho, Husserl defendeu que a filosofia deveria se concentrar na análise da consciência como fonte de toda experiência e conhecimento, argumentando que a consciência é transcendental, ou seja, a origem de toda a realidade, e que todos os objetos de conhecimento são construídos pela consciência por meio de atos de intencionalidade.

Husserl (2006) enfatizou que a fenomenologia deveria focar na análise da consciência em si, sem se preocupar com o mundo externo ou com a realidade objetiva. Ele acreditava que a fenomenologia deveria buscar uma compreensão da essência da consciência e da relação entre a consciência e os objetos de conhecimento. Assim, como resumiu Dan Zahavi (2003), para Husserl, a transcendentalidade estava relacionada à análise da consciência como fonte de toda

experiência e conhecimento, e não como referência a uma realidade ou dimensão além do mundo da experiência.

Pode-se resumir a transcendência em Husserl como tudo o que, de algum modo, não é inerentemente imanente, como as sensações de cores e sons, embora essa transcendência se constitua em uma consciência. Além disso, a transcendência para Husserl deveria ser debatida em termos de evidência: a essência de algo pode ser evidente (no sentido de ser imanente) à consciência apresentando-se fenomenologicamente reduzida. Essa maneira de ser imanente contrasta com a transcendência de qualquer coisa que não seja diretamente discernível. Em outros termos, as transcendências são, para Husserl, transcendências na imanência – elas se dão a conhecer apenas para a consciência.

Na outra ponta do debate, Heidegger retomou a discussão de Husserl em sua ontologia fundamental na década de 1920. Heidegger tratou do transcendentalismo em sua analítica do *Dasein* na obra *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*), porém a questão do ser (*Seinsfrage*), articulada por Heidegger, trouxe a compreensão de Edmund Husserl à prova. Se para Husserl a transcendentalidade evoca a divisão modal entre sujeito/objeto, Heidegger (GA 2, 1977a) determinou a apreensão do objeto a partir da ordem contingente do *Dasein* e sua relação como ser-no-mundo. Para Heidegger, a interpretação do ser demanda acentuar sua universalidade, acima de toda determinação ôntica do ente, e por isso ele enfatizou que o caráter primário do ser-do-homem é sua transcendência, sua possibilidade de vir-a-ser, condição originária de abertura do *Dasein*.

Nesse sentido, em um primeiro momento, Heidegger (GA 2, 1977a) compreendeu a transcendentalidade como um deslocamento do *Dasein* em relação ao mundo da vida, que o habita e ao qual pertence ontologicamente. Como explicam Steven Crowell e Jeff Malpas (2007), ao combinar o conceito medieval de transcendência com o conceito no sentido moderno kantiano e husserliano, Heidegger buscou realizar uma afirmação geral sobre a universalidade do ser que transcende todo gênero, tal como fizeram Santo Anselmo e Tomás de Aquino. Porém, apesar da universalidade superior a qualquer gênero corresponder à de um transcendental no sentido medieval, Heidegger aplicou a noção a um tipo específico de ser, o *Dasein*. Nesse sentido, o filósofo buscou se referir ao tipo de transcendência constitutiva do próprio modo de ser que pertence ao *Dasein*. Em sua analítica exposta em *Ser e tempo*, Heidegger (GA 2, 1977a) se apropriou da noção moderna de transcendental de forma análoga ao uso de Kant, ou seja, como um descritor de um tipo de conhecimento a priori, ao afirmar

que: “Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento transcendental” (Heidegger, GA 2, 1977a, §38).

Segundo Robert Pippin (2007), apesar de se colocar como um crítico de Kant, Heidegger partiu de uma tradição pós-kantiana e retomou a linguagem da filosofia transcendental. Para Pippin (2007), todavia, existe uma natureza problemática na exigência do *Dasein* de servir como seu próprio fundamento de significado: a suspensão dos horizontes hermenêuticos proporcionada pela tonalidade afetiva da angústia resulta na refutação de uma suposta transcendência ontológica do *Dasein*. E, de fato, pouco depois da publicação de *Ser e tempo* (*ST*), Heidegger assumiu a fragilidade na ontologia fundamental anteriormente esboçada, pois a abordagem sobre a temporalidade (*Zeitlichkeit*) finita do *Dasein* não foi capaz de apreender a história do ser mais originário, que Heidegger designou como *Seyn*, traduzido pelo professor e intérprete Marco Casanova² (2014) como *seer*. Na autocrítica de Heidegger, o projeto de *ST* teria deixado escapar a temporalidade do mundo (*Weltzeit*) ao favorecer a temporalidade individual do *Dasein*.

Se o mundo não se rearticula historicamente em favor da singularização do *Dasein*, pois a mobilidade temporal da história do *seer* não é cativa do movimento temporal da existência individual dos entes ali lançados, como ficou a questão da transcendentalidade em Heidegger? Para Charles Scott (2001), na virada, Heidegger abandonou o transcendentalismo, enquanto para Friedrich Von Hermann (2001), o pensamento tardio nada mais é do que um transcendentalismo de perspectiva histórica. Seja como for, o que costumamos chamar de “virada” (*Kehre*) trouxe à baila uma perspectiva diferenciada sobre o *Dasein*, identificada por Alexander Schnell (2016) como uma disputa com transcendentalismo.

A compreensão fundamental dessa disputa reside no conceito de *Ereignis*, cuja tradução aproximada é “acontecimento apropriador”. Esse conceito não se refere exclusivamente a um conjunto de eventos históricos, como a Revolução Francesa ou a ascensão do Nazismo, conforme explicado por Giacóia Júnior (2022). O *Ereignis* vai além de um mero acontecimento histórico, abrangendo um processo contínuo, o instante do nascimento do “aí”, ou seja, aquilo que ocorre (*ereignet*) em um lugar de *kairos* (*Augenblicksstätte*), ressoando com o ponto instantâneo de reversão (*Exaiphnes*). A complexidade desse conceito, inerente à filosofia

² Em nota de tradução, o tradutor explica que, originalmente, em alemão, até o século XIX, o termo “ser” era grafado com “y” (*Seyn*) em vez de “i” (*Sein*), o que resultou na distinção entre os termos “Sein” e “Seyn” na fase tardia de Heidegger. Nesse sentido, Casanova optou por traduzir esses termos, respectivamente, como “ser” e “seer”, considerando que a grafia arcaica do verbo “ser” em português também utilizava duas letras “e” (Heidegger, 2015, p. 06).

desenvolvida por Heidegger após sua virada, exige uma análise cuidadosa dos termos empregados.

O termo *Augenblicksstätte*, usualmente traduzido como “local-instantâneo” ou “momento de visão”, conforme explicado por Irene Borges-Duarte (2019), representa uma experiência de percepção da própria situação. Essa percepção transcende a temporalidade do cotidiano, pois confronta o *Dasein* com sua própria temporalidade autêntica e histórica. É crucial recordar que as estruturas essenciais do *Dasein* são modos de temporalidade, sendo, portanto, factuais. Para Heidegger, o ser-dos-entes não se dissocia da temporalidade, sendo o tempo o horizonte de todo entendimento do ser e de toda interpretação do ser. Afinal, o passado sempre precede o *Dasein*, regulando suas possibilidades de poder-ser. Desse modo, perguntar pelo sentido do ser em geral é perguntar pela historicidade desse ser, é ter olhos para ver a essencial historicidade dele mesmo (Heidegger, GA 2, 1977a). Em outros termos, a questão-do-ser nos leva à investigação de nosso passado, de nossa tradição, de entender como essa tradição se abre à nossa existência, o que ela transmite e como transmite.

Na experiência do acontecimento apropriador, por sua vez, se encontra o tempo kairológico, uma temporalidade distinta daquela que usualmente medimos: enquanto o tempo cronológico é aquele demarcado pelo relógio, o tempo calculado, matematizado, o tempo de *Kairos* é o tempo vivido, interligado aos acontecimentos memoráveis em sua significância. A noção de tempo kairológica está no cerne do local-instantâneo, pois, para acessá-lo, é necessária uma suspensão imediata do mundo da composição tecnológica onde vivemos “[...] sob o enquadramento pré-determinado de tudo quanto há” (Borges-Duarte, 2019, p. 17).

Se havia em *Ser e tempo* uma transcendentalidade subjetiva na qual o *Dasein* era compreendido em sua modalidade humana, já lançado a ser e preso à sua circunstância intramundana, a noção de acontecimento apropriador sobrescreveu essa aparente perspectiva antropológica do aparecer articulado de sentido, ressaltando a potencialidade do *Dasein* na dimensão temporal de acontecimento inaugurador. Nessa nova perspectiva, observou Alexander Schnell (2016), a transcendentalidade foi alvo de uma transpropriação (*Übereignung*). Na virada, Heidegger se afastou da filosofia da subjetividade ao colocar a identidade do que mais exige pensar (*Beden klichstes*) no lugar da identidade da autoconsciência. O que importava para o filósofo não era mais o *Dasein*, mas o seer (*Sein*), a essência operante que não se identifica com aquele que pensa.

Nesse novo entendimento, o *Dasein*, enquanto humano, se institui simples e puramente como o pastor do ser (*der Hirte des Seins*) (Heidegger, GA 9) no local-instantâneo do

acontecimento apropriador: um momento numinoso quando há encontro do ser (*Sein*) com o seu “aí” (*Da*) e do “aí” com o ser. Para tanto, o transcendental é colocado em disputa, não para destruí-lo, mas para apreender sua origem que ainda opera e atua. Nessa disputa, o transcendentalismo e o pensamento do outro começo deveriam aparecer em sua própria essência (Schnell, 2016).

Ao abordar o acontecimento apropriador no parágrafo §7 de *Contribuições à filosofia*: do acontecimento apropriador, Heidegger destacou que falar de deus ou de deuses é necessariamente falar de transcendência. “Tem-se em vista com a ‘transcendência’ algo tal que ultrapassa o ente presente à vista e, entre esse ente, sobretudo o homem” (Heidegger, GA 65, 2003, p. 28). Todavia, para o autor, o deus do cristianismo, o suposto bastião da transcendência ocidental, foi negado pelas visões de mundo decorrentes do liberalismo, que, segundo o pensador alemão, se assemelha em muito ao próprio cristianismo, de modo que o transcendentalismo foi transformado não em uma vivência, mas em um conjunto de valores exercidos por intermédio da cultura, o que impede o tresloucamento do homem de suas determinações. Nesse sentido, Heidegger se aproximou do ideal nietzschiano da transvaloração de todos os valores a partir da ideia da indigência do abandono do ser, como veremos a seguir.

2 LEITURAS DE NIETZSCHE E HÖLDERLIN: ENTRE UM DEUS MORTO E DEUSES FUGIDIOS

A importância histórico-ontológica de Nietzsche foi meticulosamente discutida e desenvolvida por Heidegger em seus escritos entre 1936 e 1938. Os estudos sobre Nietzsche revelaram ao filósofo da Floresta Negra os sinais do esgotamento da metafísica, a partir da sentença da Morte de Deus proferida no aforismo §125 de *A gaia ciência*. Esse anúncio, de forma alguma, está relacionado a uma simples vontade ateísta de Nietzsche, mas implicou a derrocada da metafísica e de seus conceitos elevados, como ser, bondade incondicional, verdade e perfeição. Esses conceitos sintetizam o universo metaempírico fundamentado na relação entre o platonismo e o cristianismo.

Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? (Nietzsche, 2009, p. 150).

Apesar de essa declaração tornar evidente que a morte de Deus se referia ao Deus cristão, é igualmente certo considerar que, no pensamento de Nietzsche, os termos "Deus" e "Deus cristão" foram usados para designar o mundo supracosmético de maneira geral. Deus, portanto, era o nome para o domínio das ideias e do ideal, o qual tem vigido desde Platão, mais precisamente, desde a interpretação cristã da filosofia platônica, concebida como o verdadeiro e autenticamente real. Em contraste, o mundo sensível é meramente o mundo aquém, transitório e, por isso, aparente e irreal. O mundo aquém é o vale das lamentações em contraposição à montanha da eterna bem-aventurança, ou seja, é o mundo metafísico.

A afirmação "Deus está morto" implicou a noção de que o mundo supracosmético perdera sua capacidade de agir e não alimentava mais qualquer forma de vida na época de Nietzsche. Para Nietzsche, isso significava que a metafísica, entendida como o platonismo na filosofia ocidental, chegou ao seu fim (Heidegger, 2003b). À medida que Deus, enquanto síntese entre o mundo supracosmético e o princípio moral, foi gradualmente dissolvido, Nietzsche (2009) descreveu a situação de desamparo radical do homem contemporâneo. Na era do niilismo, os homens ainda não compreenderam a morte de Deus, bem como não compreenderam que devem criar novos valores alheios à antiga tradição: "O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos" (Nietzsche, 2009, p. 151).

Conforme Alessandro Stravru (2001), embora Heidegger tenha reconhecido que Nietzsche não apenas inverteu a hierarquia platônica, mas também rejeitou a própria dualidade, ainda assim, para o filósofo da Floresta Negra, Nietzsche seria o "último metafísico", pois não teria alcançado o empreendimento ao qual ele próprio se propôs: o de superar a tradição e fundar outra essência do ser. Para Heidegger, o pensamento onto-histórico desenvolvido sobretudo na obra *Contribuições à filosofia* avançaria de onde Nietzsche supostamente se deteve, no contexto da transição da morte do Deus cristão para o que ele chama de outro começo da metafísica.

Tal processo foi encarado por Heidegger como doloroso, uma experiência que deveria ser vivenciada e suportada como um fardo – atitude tomada por poucos, os insólitos, os escolhidos, os raros, os porvindouros (*die Zukünftigen*). A maioria dos homens, segundo Heidegger (2015), mesmo em meio ao desencantamento do mundo cristão, continuaria a se caracterizar pela disposição à sombra da morte do velho deus. Por isso, segundo o pensador, não bastaria anunciar o falecimento daquele sistema, mas também acenar para o nascimento de um novo: o Último Deus do primeiro começo e o Primeiro Deus do outro começo.

Antes de compreendermos este “Outro Deus”, é necessário nos aproximarmos da leitura de Heidegger sobre a poesia de Hölderlin, pois os poetas desempenham no acontecimento do outro início um papel proeminente. Ao ver de Heidegger (GA 39, 1980), dentre todos os poetas, foi Hölderlin quem esteve mais próximo da abissosidade (*Abgründigkeit*) do ser, sendo aquele que aproximou o ato do poeitar ao pensar. Heidegger denota que Hölderlin poetizou o poeta vindouro, sendo ele mesmo “[...] o primeiro e o mais próximo de decidir sobre a proximidade e distanciamento dos deuses passados e futuros” (Heidegger, GA 65, 2003a, p. 463).

A reflexão de Hölderlin sobre a ausência dos deuses gregos no pensamento do mundo moderno foi expressa no sentimento de desolamento do poeta em relação à saudade dos tempos antigos. A saudade da antiga terra, do familiar, do acolhimento do lar, da poesia da qual os homens foram expulsos é uma saudade que evoca o sagrado originário cujo mistério foi obliterado pela técnica moderna. No poema *Germanien*, o poeta alemão registrou: “Deuses sumidos! Também vós que estão presentes, Outrora mais verdadeiros, teríeis vosso tempo!” (Hölderlin, 2013 *apud* Heidegger, GA 39, 2013, p. 120).

A privação da poesia é a fuga dos deuses, relacionada por Heidegger ao esquecimento do ser que caracteriza o fim da metafísica. O modo como Hölderlin enfrentou a ausência dos deuses na busca pelo retorno, como um estado de “pausa”, inspirou diretamente Heidegger a encarar aquele momento não apenas como uma expressão de desolação, mas como um aceno (*Winke*) à abertura de um novo começo na filosofia: “A pausa não é finita nem infinita. Ela antecede tais medições. Esta pausa abriga o repouso em que todo envio do destino está abrigado. Então o Sagrado vem pela primeira vez abençoando a essência da pausa” (Heidegger, GA 39, 2013, p. 121).

A experiência poética de Hölderlin por meio da síntese entre o luto pelo passado e a pausa que retém a disposição fundamental pelo retorno dos deuses era, ela mesma, uma requisição do ser que revela o sagrado. Afinal, o poeta não espera literalmente que os deuses retornem, pois o passado jamais poderá ser, de fato, recuperado. Mas é no luto e na expectativa, na lembrança dos deuses da terra antiga, que o sagrado situa o poeta no tempo do ser. Tal compreensão levou Heidegger (GA 39, 1980) a um entendimento reverso do *Dasein*, em que a concepção do ser não é mais determinada pelo ser humano, mas pelo próprio ser como poesia. Somente no relato velado do sagrado enquanto imaginação poética seria possível se revelar a ausência dos deuses e a consequente manifestação da proximidade do divino em sua relação com a existência humana.

Na conferência *Hölderlin e a essência da poesia* (Heidegger, GA 4, 1981), proferida por Heidegger em Roma em 1936, o filósofo destacou que a poesia não deveria ser considerada apenas uma construção linguística disponível como um objeto, nem como um simples processo psíquico de produção, tampouco como a mera expressão linguística de uma vivência. Ao invés disso, Heidegger argumentou que a poesia é “todas essas coisas”, mas, acima de tudo, é “algo mais”. Afinal, a raiz do termo alemão *Dichten* (poesia) está relacionada ao sentido grego de *Deiknymi* que significa “mostrar”, “tornar algo visível”, “manifesto”. Portanto, o ato de dizer poético é concebido como uma ostentação, uma forma de manifestar algo no modo do sinal, tornando-o visível e manifesto para o receptor. Essa abordagem ressaltou a natureza distintiva da poesia, que transcende sua caracterização meramente linguística ou psicológica. Ou seja, a poesia é um meio de revelar e tornar visível, o que a caracteriza enquanto um ato sagrado, uma dimensão mais profunda e transcendental própria da essência pura da linguagem (Heidegger, GA 4, 1981).

Em última análise, em relação à função histórico-ontológica de Nietzsche e Hölderlin, fica claro porque, para Heidegger, o segundo era mais “futuro” (*Zukünftigster*) do que o primeiro. Como explicou Marco Werle (1998), “[...] a diferença de Hölderlin em relação a Nietzsche é de que o primeiro possui [...] indicativos efetivos de superação da metafísica, enquanto o último ainda está preso nela” (Werle, 1998, p. 107). Com Hölderlin, os homens poderiam recuperar um tipo de pensamento alheio à tradição: o pensamento que re-corda (*Andenken*). Ou seja, as consequências significativas do niilismo nietzschiano para a história do ser, conforme interpretadas por Heidegger, foram incorporadas à sua interpretação da poesia de Hölderlin, sendo desenvolvidas poeticamente em direção à passagem do Último Deus.

3 AS FACES DO ÚLTIMO DEUS: OS INTÉRPRETES DE HEIDEGGER

Conforme registrou Frederick Pieper (2014, p. 99), existem três estágios no pensamento de Heidegger sobre a teologia: “[...] como dizer mítico-poético dos deuses, como componente da noção de metafísica (ontoteologia) e, ainda, como hermenêutica da fé”. Apesar de o termo *Theología* ter sido utilizado por Platão, em *A república*, em distinção a *Mythologia*, Heidegger utilizou essa palavra como um domínio da metafísica cristã e, em razão disso, formulou o conceito de ontoteologia para criticar o esquecimento do ser que se encontra na compreensão bifurcada da metafísica de Aristóteles. Em conferências da década de 30, como *Fenomenologia e Teologia* (*Phänomenologie und Theologie*), Heidegger (GA 09, 1976b) argumentou que a

teologia é uma ciência ôntica que não deveria ser confundida com a filosofia, pois ela era incapaz de estabelecer a diferença ontológica. O filósofo da Floresta Negra concluiu que a filosofia poderia fornecer aportes e correções à teologia, mas que a relação entre ambas é inteiramente não essencial, de modo que a teologia deveria se livrar da herança ontológica grega e valer-se de suas próprias terminologias.

É válido, nesse sentido, situarmos algumas interpretações e genealogias interessantes sobre o Último Deus de Heidegger. Em geral, os comentadores de Heidegger concordam que essa figura é a máxima expressão da diferença ontológica entre o ser e o ente que decorre do abandono do ser, resultado da própria história da metafísica ocidental, que levou a humanidade a uma posição de domínio e controle sobre a natureza como requisição da armação (*Gestell*) da técnica moderna. Assim, o Último Deus de Heidegger é uma espécie de “sinal de alerta” para a humanidade, indicando que ela precisaria se libertar dos padrões de pensamento e comportamento que a levaram a essa posição de desolamento. Tal libertação só seria possível por meio de um pensamento externo à tradição, que busca ir além dos limites da metafísica ocidental e de toda cultura a ela associada. “Um deus que”, nas palavras de Heidegger (GA 65, 2003a, p. 89), “fica fora daquela determinação calculista que se entende por títulos como ‘monoteísmo’, ‘panteísmo’ e ‘a-teísmo’”.

Para Christian Sommer (2021), essa divindade não pode ser compreendida pelo que é, mas sim, precisamente, pelo que não é em relação ao cristianismo. Portanto, Sommer (2021) caracterizou-o como uma forma de teologia apofática, termo derivado do grego *apháresis* que significa renúncia. Cabe-nos esclarecer que a teologia apofática, ou teologia negativa, segundo Cipriano Vagaggini (1976), se exprime na radical renúncia a uma natureza divina ou a uma interpretação teológica absolutista, manifestando-se como uma via de conhecimento que rejeita a objetivação do Mistério em formulações ou conceitos.

No contexto apofático heideggeriano, segundo Sommer (2021), qualquer divindade poderia ser o Último Deus, exceto o cristão. O silêncio do deus cristão na maquinação e na vivência marcaria o início da era da máxima indigência do pensamento, pois é nessa abstração radical que surgiria a experiência do desafio de transitar para o outro começo, indicando a possibilidade de salvação do pensamento não calculador com a emergência do pensamento poético representado pela aproximação do Último Deus.

Na percepção de Sommer (2021), o Último Deus seria, conseqüentemente, um marcador semiótico que representa o que está sempre sujeito a ser ultrapassado e, portanto, aquilo que nunca pode ser o “último” cronologicamente. Como tal, ele é o “uno germinal” na essência do

ser. Temporalmente, destaca Sommer (2021), a noção do Último Deus é uma instância do círculo aberto por Heidegger, significando um retorno ao começo que nunca foi e a iteração genuína daquilo que novamente é, mas totalmente diferente. O último, segundo Heidegger (GA 65, 2003a), é o que não apenas precisa da mais longa antecedência (*Vorläuferschaft*), mas o que em si é o início mais profundo em vez de uma cessação, o início que se estende mais longe e se alcança com maior dificuldade. O que é último, portanto, está retirado de todo cálculo. Assim Heidegger (GA 65, 2003a, p. 396) registrou na seção §256 de *Contribuições à filosofia*:

Ele tem sua essência no aceno, no acometimento ou no ficar de fora da chegada tanto quanto da fuga dos deuses que essencialmente foram e de sua transformação velada. O Último Deus não é o próprio acontecimento apropriador, mas com certeza necessita dele como aquilo que pertence o fundador do aí. [...] No âmbito do domínio do aceno encontram-se novamente, para a mais simples contenda, terra e mundo: o mais puro fechamento e a transfiguração surpresa, o mais terno arrebatamento fascinante e o mais temível arrebatamento extasiante.

A proximidade do Último Deus, que jamais se fará presente, mas que justamente opera em sua ausência, é um chamado sereno em um mundo cego pelo brilho artificial da técnica operante: são os sapatos sujos de lama da camponesa, o brilho dourado do trigo na lavoura ou uma simples jarra no humilde lar do vidraceiro. É aquilo que retém o mistério da contenda entre Terra e Céu, Deuses e Mortais. A espera de sua proximidade, segundo Heidegger (GA 65, 2003a), não se manifesta por meio de palavras, lamentações ou rezas, mas sim por uma postura de pudor e retenção, tonalidades afetivas fundamentais que aproximam o *Dasein* da verdade do ser. Serenidade, meditação e silêncio, explorados em textos tardios, oferecem uma fuga das visões de mundo e da inautenticidade, afastando o *Dasein* das vozes dos entes mundanos e aproximando-o da estranheza da existência, projetando-o radicalmente no nada.

Em sua leitura etiológica, Reiner Schürmann (1992) sugeriu que Heidegger se inspirou, com as devidas particularidades, na tradição hebraica para desenvolver a ideia de abandono da humanidade. Na referida tradição, o abandono é frequentemente expressado pela ideia do ocultamento de Deus como resultado do pecado humano, compreendido como uma punição divina pela falta de fidelidade do povo de Israel. Em contraste, para Heidegger (GA 65, 2003a), o desolamento da humanidade é resultado da história da metafísica ocidental, que levou a humanidade a uma posição de esgotamento da Terra e da compreensão sobre *physis* como reserva de recursos, em detrimento da relação poética com o ser.

No rastro de Schürmann, Eliott Wolfson (2017) argumentou que a perspectiva de Heidegger é remanescente da crença judaica de que a possibilidade da vinda do Messias se

baseia, justamente, na impossibilidade da chegada do Messias. Ou seja, é na esperança no retorno do que ainda está por vir que se encontra o evento essencial do não evento. Afinal, Heidegger sustentou que o Último Deus consiste em sua proximidade, em um estado de espera contínua.

O último deus não é nenhum fim, mas a entrada vibrante em si do início e, com isso, a mais elevada figura da recusa, uma vez que algo inicial se subtrai a tudo o que é fixado e só se essencializa na preponderância de tudo aquilo que já é capturado nele como algo por vir e se vê entregue à responsabilidade de sua força determinante (Heidegger, GA 65, 2003a, p. 402).

No entanto, Schürmann (1992) acreditava que não apenas na espera residiria o outro sagrado de Heidegger, mas também na transição, isto é, na transmutação do velho deus para o Outro Deus. Para o comentador, existe uma estratégia anárquica na figura do Último Deus que reúne as experiências díspares do divino na antiguidade hebraica e da antiguidade grega sob o título de *Das Gottwesen*, o qual pode ser traduzido literalmente como a *Essência de Deus*. Essa essência, que deve se fundar sobre um outro sagrado, um Outro Deus, aquele que possui uma “unicidade única”, poderia ser sintetizada, segundo Schürmann (1992), na imagem do mitológico deus Proteu.

Na mitologia grega, Proteu é um antigo deus marinho, conhecido por sua habilidade de mudar de forma e por sua sabedoria divina. Filho de Netuno e Tétis, Proteu servia como o pastor dos rebanhos de focas de seu pai e era famoso por sua habilidade de mudar de forma para escapar dos mortais que tentavam capturá-lo ou questioná-lo, sendo capaz de se transformar em qualquer animal marinho ou objeto, como uma árvore ou uma rocha. No entanto, se alguém conseguisse capturá-lo, ele era obrigado a responder a qualquer pergunta que lhe fosse feita, pois tinha o dom da profecia. Proteu é mais conhecido por sua aparição na *Odisseia* de Homero, em que Menelau, o rei de Esparta, viaja até o Egito para encontrar o deus e perguntar-lhe como poderia voltar para casa após a Guerra de Troia. Para capturá-lo, Menelau segue o conselho de uma deusa local e agarra Proteu enquanto ele dorme, mantendo-o preso até que ele revelasse as informações que ele precisava.

Para Schürmann (1992), Heidegger, no ensaio *A questão da técnica (Die Fragen nach der Technik)*, usou de modo indireto a figura de Proteu para ilustrar a ideia de que a verdadeira essência de algo muitas vezes se esconde atrás de muitas aparências superficiais. Assim como Proteu pode mudar de forma, a tecnologia moderna é capaz de apresentar-se de maneiras diferentes, tornando difícil para nós compreendermos-la em sua essência. É, ainda, importante destacar que Proteu foi constantemente citado por Nietzsche. Em *Além do bem e do mal*

(*Jenseits von Gut und Böse*), Nietzsche comparou a vontade fundamental do espírito à figura de Proteu, caracterizada pela capacidade de mudar constantemente de significado, sendo uma força primordial capaz de transcender os limites da existência e expressar a verdadeira natureza do mundo: “[...] precisamente suas artes de Proteus são sua melhor defesa e esconderijo!” (Nietzsche, 2001, p. 156).

Sendo um metamorfo, ao mesmo tempo um e múltiplo, Proteu, enquanto a outra face do Último Deus, escapa da armadilha hiperbólica da representação, inaugurando um novo sagrado verdadeiramente transcendental, aquele em que uma nova maneira de ser se torna possível. Proteu, o velho do mar, como o chamou Homero, escaparia também à radicalidade terrena de um povo radicado na terra. Nessa perspectiva, para Schürmann (1992), a linha sobre a qual Heidegger situou a si mesmo no ensaio *A origem da obra de arte (Der Ursprung des Kunst werkes)* é descrita como “o lugar aberto” (*offene Stelle*) onde se encontra “o acontecimento do ente como um todo” (Heidegger, GA 5, 2007a, p. 40), sendo esse o espaço de criação multiforme da face do Último Deus. Desse modo, na leitura de Schürmann (1992), Heidegger empregou simultaneamente uma estratégia dialética: abordou um deus essencialista e entitativo, tal como o deus do Antigo Testamento, e empregou uma contraestratégia de dissuadi-lo com a proposta de um “Proteu do porvir”, o que Schürmann (1992) chamou de “anarquia multiforme”, uma situação de transgressão que revela “aí” do ser mais originário, o *seer*, como sendo sempre indeterminado.

Já ao ver de George Seidel (1999), o Último Deus é o ápice da crítica de Heidegger à ontoteologia, representando a fissura necessária entre a teologia cristã e a filosofia. De fato, desde *Ser e tempo*, Heidegger compreendeu que as relações tensas entre os estudos sobre ontologia e as especulações da teologia foram causadas pelo caráter bifurcado da metafísica ocidental e que seria necessária a destruição da ontologia clássica. Mais do que uma *Destruktion* filosófica, isso significou que Deus deveria ser extraído da metafísica, da mesma forma que a metafísica deveria ser extraída da teologia. Heidegger indicou mais explicitamente esse pensamento em uma lição tardia sobre Hegel, tratando da maneira pela qual Deus adentra a filosofia como a essência (*Wesen*) da metafísica. O filósofo da floresta negra argumentou que não era possível adorarmos uma *causa sui*, como era o “Deus de Spinoza”; ou seja, os homens não rezariam, ou dançariam, ou fariam louvores para um “deus filosófico”.

Esse pensamento expressou ainda sua interpretação sobre a afirmação de Nietzsche de que “Deus está morto”. Para Heidegger, o Deus metafísico de Hegel e Spinoza deveria ser verdadeiramente sacrificado, e, portanto, o Deus que Nietzsche declarou morto, o “Deus do

fundamento suprassensível” ou o “Deus objetivo do real”, deveria receber um enterro piedoso. Conforme Seidel (1999), a preocupação de Heidegger em relação ao cristianismo expressava claramente não seu repúdio a Cristo, mas a ideia de que a filosofia deveria ser extraída da teologia e vice-versa. Afinal, como registrou o filósofo em *Introdução à metafísica (Einführung in die Metaphysik)*: “O que propriamente se investiga em nossa questão é uma loucura para a fé. Nessa loucura consiste a filosofia” (Heidegger, GA 40, 1987, p. 38).

Ainda de acordo com Seidel (1999), a figura do Último Deus teria sido fundamentada no romantismo de Friedrich Schelling. Schelling, influenciado pela filosofia de Baruch Spinoza, afirmou que o ser autoafirmativo de Deus se manifesta na natureza. Em suas palestras em Jena sobre filosofia da arte, Schelling argumentou que a tarefa do artista é imaginar o infinito dentro do finito por meio da imaginação criativa. Nesse contexto, a frase “O Último Deus” (*Der letzte Gott*) apareceu em Schelling na obra *Filosofia da revelação (Philosophie der Offenbarung)*, na qual o filósofo insistiu que o divino, que se torna humano, difere no paganismo e no cristianismo, pois neste último há uma finitude que se afastou de Deus. Segundo Schelling (2012), na figura de Cristo há uma espécie de reconciliação do homem com Deus por meio de uma aniquilação (*Vernichtung*) da finitude caída. Baseando-se na noção de *kenosis*, presente em Filipenses 2: 6-8, Schelling (2012) argumentou que, ao sacrificar sua infinitude, é como se Cristo colocasse um fim ao tempo antigo, aquele do velho mundo dos deuses pagãos. Ou seja, embora Schelling reconhecesse a grandeza da religião e da poesia grega, ele insistiu que “o Último Deus” representava o fim de um mundo tragicamente fadado a desaparecer com o cristianismo. Apesar disso, Schelling, tal como Heidegger, aguardava uma nova era: a do Espírito, o princípio ideal, a alma dominante do novo mundo (Schelling, 2012; Seidel, 1999).

Em movimento proporcionalmente inverso ao de Schelling, Heidegger identificou o cristianismo como o velho mundo – um mundo fadado ao desaparecimento com o passar do Último Deus. O Último Deus é a entrada vibrante no início da natureza telúrica e a capacidade de criação da imaginação humana diante de seu assombro. Desse acometimento, surgiria o fulgor ao homem e a possibilidade de compreender a intempestividade e a imprevisibilidade da Natureza.

Afinal, como Heidegger destacou em suas interpretações da poesia de Hölderlin, é a natureza, enquanto Terra e não enquanto Mundo, o berço da onipresença poderosa e divinamente bela (Heidegger, GA 39, 1980). Como explica Marcelo Fabri (2008), para Heidegger, a Natureza abarca em si toda a obra humana, o destino dos povos, os deuses, as plantas e os animais, as nuvens e as tempestades. Dessa forma, os poetas vindouros, que

fundarão o outro começo da metafísica, seriam aqueles que se adequaram ao ser da Natureza. Para tanto, Heidegger retomou a *physis* para falar dessa onipresença que se faz no assombro e não na manifestação. Enquanto o brilhar mesmo da luz, a *physis* torna possível todo o aparecer sem que seus mecanismos sejam explicitados. Dessa relação equilibrada com o horror transcendental da natureza que figura na passagem do Último Deus, Heidegger observou que adviria uma verdadeira transcendência: “Tem-se em vista com a ‘transcendência’ algo tal que ultrapassa o ente presente à vista e, entre esse ente, sobretudo o homem” (Heidegger, 2015, p. 28).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No pensamento onto-historial de Heidegger, o velho deus do cristianismo e todo o mundo supracosmético a ele associado são estágios a serem superados para outra essência na história do *seer*. Após a virada de Heidegger, influenciado pelas leituras de Nietzsche e de Hölderlin, o filósofo repensou a relação entre o ser, a história e o transcendental, reconhecendo na metafísica tradicional o papel historiográfico-sistemático do cristianismo na fuga dos deuses e a necessidade da proximidade de outro sagrado. A partir disso, o sagrado tornou-se parte de um projeto filosófico de refundação global na elaboração de uma meditação radical que teria o poder de romper com a normatividade da cristianidade, o que ele caracterizou como a vinda do Último Deus.

A ideia do Último Deus não visa à fundação de uma nova religiosidade, mas sua proximidade constante é a propedêutica de superação do niilismo e de todos os encobrimentos adjacentes do abandono do ser. No aproximar do Último Deus, a retenção, entendida como a capacidade de manter o que está propenso a ficar oculto, desempenha um papel fundamental. Ela é uma característica central da disposição fundamental do *Dasein* que se prepara para a tranquila passagem do Último Deus. Quando o *Dasein* emerge nessa disposição fundamental, ele se torna o guardião da calma necessária para enfrentar o novo começo. A serenidade, o silêncio e o mistério que não se faz presentificado na natureza, análogo ao retorno à terra antiga dos deuses dos poemas de Hölderlin, é para Heidegger a face oculta do Último Deus.

Em última análise, a experiência autêntica do sagrado é um real transcendentalismo que perfaz o projeto tardio de Heidegger para o desvelamento do ser mais originário, o *seer*. O sagrado em Heidegger deve ser compreendido como uma experiência numinosa associada à imaginação e ao dizer poético, de onde vibra a transfiguração dos entes para além da

objetividade e do pensamento calculador. Longe de propor um neopaganismo, o numinoso em Heidegger é a busca pela serenidade (*die Heitere*), que funda a possibilidade da clareira do ser. Nesse sentido, o passar do Último Deus é uma proximidade que transfigura a imaginação dos poetas, filósofos e outros poucos insólitos e os deixa disponíveis para uma nova linguagem: a do poeta. A proximidade do Último Deus é a clareira que coincide com a fundação do *Dasein* no acontecimento de onde vibra toda sua transfiguração ao outro início.

A recuperação do sagrado em Heidegger não significa, em absoluto, uma rearticulação do cristianismo nem o retorno aos velhos deuses, cultos e congregações. O Último Deus é o deus do filósofo, no sentido de que sua aparição só está disponível por meio de um questionamento radical e da crítica destrutiva à tradição. Por outro lado, quando caracterizamos o Último Deus como uma teologia apofática, denotamos que o sagrado no Heidegger tardio recorre à linguagem da herança metafísica para confrontar a extensão de seu paradigma. Como vimos neste estudo, o pensamento onto-historial de Heidegger desafia a ideia teísta da imanência do divino no mundo, pois o rastro do Último Deus não se manifesta em lugar algum. No entanto, é precisamente na ausência dessa manifestação que a essência da divindade se revela, mostrando o sagrado que se expressa como uma serenidade poética que acena para o confronto com o mundo da maquinação.

REFERÊNCIAS

- BORGES-DUARTE, Irene. A apropriação propícia: pensar e amar como acontecimento em Heidegger. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 34-53, 2019.
- CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. Introduction: transcendental Heidegger. In: CROWELL, S.; MALPAS, J. (ed.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 1-9.
- DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's transcendentalism. **Research in Phänomenologie**, Leiden, v. 35, n. 1, p. 29-54, 2005.
- FABRI, Marcelo. Clareza e obscuridade: Heidegger, Levinas e o Deus invisível. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 73-88, dez. 2008.
- GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Reflexões sobre o acontecimento apropriador (Ereignis). **Nat. Hum.**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 1-12, 2022.
- HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. Tradução de Marco Casanova. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 471-526, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. (GA 65). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003a.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à Filosofia**: do acontecimento apropriador. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Holzwege** (GA 5). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977b. p. 1-75.

HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze** (GA 7). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 5-37.

HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik** (GA 40). Petra Jaeger (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung** (GA 4). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, Martin. **Explicações da Poesia de Hölderlin**. Brasília: Editora UNB, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (Winter semester 1934/35)** (GA 39). Susanne Ziegler (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

HEIDEGGER, Martin. Humanismusbrief. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken** (GA 9). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. Phänomenologie und Theologie. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken** (GA 9). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 45-79.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** (GA 2). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HÖLDERLIN, Friedrich. Germânia (*Germanie*). *In*: HEIDEGGER, Martin. **Explicações da Poesia de Hölderlin**. Brasília: Editora UNB, 2013. p. 17-18.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Ideias e Letras, 2006.

INKPIN, Andrew. Was Merleau-Ponty a ‘transcendental’ phenomenologist? **ContPhilos Rev.**, Netherlands, v. 50, n. 1, p. 27-47, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft** (KSA 2). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (eds). Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1978a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral** (KSA 5). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (eds). Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1978b.

- PIEPER, Friedrich. Filosofia e teologia em Heidegger. Notas sobre a conferência fenomenologia e teologia de 1927. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 99-134, 2014.
- PIPPIN, Robert. Heidegger on Failed Meaning. *In*: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (ed.) **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 199-214.
- SCHELLING, Friedrich. **Philosophie Der Offenbarung**. Hamburg: Tredition Classics, 2012.
- SCHNELL, Alexander. Ereignis and *Dasein* in the Beiträge zur Philosophie. **Meta: Research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy**, Iasi, v. 6, n. 1, p. 9-26, 2016.
- SCHÜRMAN, Reiner. Riveted to a Monstrous Site: on Heidegger's Beiträge zur Philosophie. *In*: J. MARGOLIS; T. ROCKEMORE. **The Heidegger case: on Philosophy and Politics**. Philadelphia: Temple University Press, 1992. p. 09-26.
- SCOTT, Charles. Introduction: Approaching Heidegger's contributions to philosophy and its companion. *In*: SCOTT, Charles E.; SCHOENBOHM, Susan M.; VALLEGA-NEU, Daniela; VALLEGA, Alejandro (ed.). **Companion to Heidegger's contributions to philosophy**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001. p. 1-15.
- SEIDEL, George J. Heidegger's Last God and the Schelling Connection. **Laval Théologique et Philosophique**, Québec, v. 55, n. 1, p. 85-98, 1999.
- SOMMER, Christian. The perfection of *gestell* and the Last God. Heidegger's criticism of techno-nihilism. *In*: DI MARTINO, C. (org.). Heidegger and contemporary philosophy. Contributions to hermeneutics. **Springer Nature Switzerland**, Cham, v. 8, p. 23-33, 2021.
- STAVRU, Alessandro. Hölderlin und die flucht des göttlichen: Martin Heidegger und Walter F. Otto in rom (1936-1937). **Estratto da Studi Germanici**, Roma, v. 2, n. 3, p. 269-310, 2001.
- VAGAGGINI, Cipriano. **Nuovo dizionario di teologia**. Alba: Paoline, 1976.
- VON HERRMANN, Friedrich. Contributions to philosophy and enowning-historical thinking. *In*: SCOTT, Charles E.; SCHOENBOHM, Susan M.; VALLEGA-NEU, Daniela; VALLEGA, Alejandro (ed.). **Companion to Heidegger's contributions to philosophy**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001. p. 105-129.
- WERLE, Marco Aurélio. Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin. **Philosophos - Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 3, n. 2, p. 97-112, 1998.
- WOLFSON, Elliot. Gottwesen and the De-Divinization of the Last God: Heidegger's Meditation on the Strange and Incalculable. *In*: BJÖRK, M.; SVENUNGSSON, J. (ed.). **Heidegger's black notebooks and the future of theology**. London: Palgrave Macmillan, 2017. p. 211-255.
- ZAHAVI, Dan. **Husserl's phenomenology**. Stanford: Stanford University Press, 2003.