

FENOMENOLOGIA DA AUSÊNCIA COMO CHAVE DE COMPREENSÃO PARA A RELAÇÃO ENTRE SER E DEIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER*

Daniel Toledo (PUC-MG)

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar uma determinada forma de compreensão fenomenológica que permita estabelecer uma relação ontológica com o horizonte de sentido da deidade apoiada em sua dinâmica essencial de recuo. A referida compreensão deverá ser situada dentro do contexto de pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Para tal propósito, o movimento ontológico de recuo do ser, compreendido como condição de possibilidade para a manifestação de sentido em geral, deverá ser apropriado como chave de entendimento para uma determinada modalidade de epifania divina: o movimento essencial de afastamento da deidade. Sob essa perspectiva, tentaremos delinear uma noção de transcendência a partir de uma abertura de sentido que se apresente como condição de possibilidade também para o fenômeno religioso em sua dinâmica essencial de fundo.

Palavras-chave: Heidegger. Fenomenologia da ausência. Recuo do divino.

Introdução

Quando questionado especificamente quanto a uma eventual possibilidade de identificação entre Deus e o ser em sua filosofia, Martin Heidegger responde categoricamente da seguinte maneira: "Ser e Deus não são idênticos, e eu nunca tentaria pensar a essência de Deus por meio do ser" (HEIDEGGER, 2005b, p.436). Entendemos tratar-se aqui, sobretudo, de uma restrição, e não de uma interdição. Isso fundamentalmente pelo seguinte: o fato de Deus e o ser não poderem ser identificados não significa que não possa ser pensado qualquer tipo de relação entre ambos, uma vez que está claro que a delimitação apontada diz respeito majoritariamente a uma determinada configuração do divino, sabidamente, aquela que é tradicionalmente devedora da constituição ontoteológica da metafísica. Frente a isso, a distinção a ser explorada aqui repousa na possibilidade de que, para aquém do "Deus" da tradição

* Trabalho apresentado no III Congresso Nordestino de Ciências da Religião, realizado entre os dias 08 e 10 de setembro de 2016 na UNICAP, PE.

metafísica (judaico-cristã-helenista), possamos apontar para uma maneira de compreensão específica da "deidade" através de uma determinada relação de tensão com o pensamento ontológico-existencial. Explorando essa senda, o que nos parece necessário então consiste em questionar justamente essa relação de tensão entre Deus e o ser através de uma chave de compreensão fenomenológica que se aproprie de maneira específica e essencial dessa tensão projetando-a como elemento relacional com uma noção de deidade que preceda determinadas configurações do divino enquanto sua condição de possibilidade. Logo, segundo Heidegger, "com a determinação existencial da essência do homem ainda nada está decidido sobre a 'existência de Deus' ou seu 'não-ser', como tampouco acerca da possibilidade ou da impossibilidade dos deuses" (HEIDEGGER, 2004c, p.350). Como dissemos, essa indeterminação não anula o campo da experiência fenomenológica do divino, mas antes exige uma ressignificação prévia da mesma: "Seja antes alcançado, através do esclarecimento da transcendência, um *conceito mais satisfatório do Dasein*, ente com relação ao qual possa ser *questionado* como se dá sua referência a Deus a partir de uma demanda ontológica" (HEIDEGGER, 2004c, p.159).

Já diante dessa tarefa é sinalizada a correlação essencial entre a "transcendência do *Dasein*" e o "caráter negativo que pertence ao seu ser" e que determina sua condição de desamparo (HEIDEGGER, 2001, p.332-337).

Referência que para ser aqui explorada deverá ser desdobrada através do seguinte percurso: num primeiro momento, apontaremos como o "não-mostrar-se" deve ser compreendido como um constitutivo fenomenológico essencial da dinâmica ontológica; em seguida, procederemos com a tentativa de evidenciar em que medida o nada, que ao mesmo tempo deve ser compreendido como suspensão do sentido último e condição de possibilidade para os fenômenos em gerais, é fundamental para estabelecer um horizonte de transcendência através da

abertura do ser em seu recuo abissal exigido pela diferença ontológica; por fim, aplicaremos essa chave de compreensão ao movimento de afastamento do divino compreendido também como a dinâmica essencial da deidade em geral.

O carácter fenomenológico essencialmente negativo do sentido do ser

O próprio sentido do ser está determinado essencialmente por uma recusa de si. Isso fundamentalmente em virtude da nossa condição de finitude. Essa condição implica a seguinte relação: somos apenas na medida em que deixamos de ser, ao mesmo tempo em que o ser se nos dá apenas como ser do ente, isto é, restrito ao que ele não é como tal. Nossa exposição existencial a essa abertura do ser se constitui de tal maneira que faz com que nossa inserção de mundo torne-se nosso próprio abismo. Estamos em declínio na medida em que somos consumidos por nosso próprio ser, por nossa temporalidade. E isso só se dá por não podermos nunca dar uma vazão plena, absoluta, ao sentido do ser que só se manifesta sempre como ser do ente dentro de um espaço restrito de referências e sentidos.

Se estamos lançados em uma relação de negação acerca de nosso próprio ser, então devemos reconhecer que essa condição implica em consequências diretas sobre nossa compreensão fenomenológica. Há de se observar aqui a diferença entre aquilo que se dá e o que se recolhe para que este algo se dê.

Todo e qualquer sentido atribuído ao fenômeno implica em certa medida um encobrimento da abertura de sentido que lhe é condição de possibilidade. Em nosso exercício de projeções das significações, estamos, de saída, sempre já submetidos a essa abertura sem podermos dela nos apoderar. Uma vez estando constitutivamente lançados nessa abertura que nos excede, é inevitável que toda e qualquer pretensão de totalização

de sentido sucumba de maneira radical através de nosso próprio exercício existencial de compreensão dos fenômenos. O que nos escapa é então o próprio sentido do ser em sua totalidade.

O modo fundamental de ser do mortal está essencialmente determinado por sua "ex-posição" à abertura do ente no todo que, na medida em que se recusa, remete ao próprio abismo do ser. Isso significa o mesmo que dizer que o sentido do ser só se dá através de sua própria recusa. A presença iminente da ausência de sentido que nos expõe à perda de compreensão imediata é a mesma que com isso traz à presença o abismo do ser, tornando-nos desamparado diante da própria abertura de mundo na qual estamos lançados. É dessa forma, portanto, que, segundo Heidegger, "a essência do ser do homem se nos abre primeiramente compreendida a partir da precariedade"[1]. Essa dinâmica existencial atesta que nosso movimento de transcendência é essencialmente marcado por um deslocamento de nossa essência frente àquilo que nos excede e que ao mesmo tempo está radicado de maneira mais profunda em nossa condição última de compreensão dos fenômenos: a abertura de sentido do ser. Por isso é que "não é possível ao homem assegurar-se por completo do fundamento da sua própria existência" [2].

Condicionado por sua finitude e tendo que, por isso, assumir sua precariedade essencial, o mortal é sustentador da possibilidade da ausência, isso significa que ele sempre traz já em seu ser um possível deixar de ser. É fundamentalmente a partir desse sentido que Heidegger irá postular que "ao ser do homem pertence um não-ser" (HEIDEGGER, 1992, p.114)[3]. E com isso, não é que Heidegger faça do homem um nada, mas antes o desvela como um manifestar do desaparecimento, o manifestar do que se esvai. Entregue ao tempo, entre o vir e o ir, o homem, em sua singularidade, oscila como aquele que constantemente

[1] HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 124.
[2] (MORUJÃO, 2000, p.190).
[3] "Este *não-ser* deve ser compreendido como o modo de ser mais imediato do *Dasein*" (HEIDEGGER, 1967, p.176).

desaparece. Ele é a manifestação daquilo que, sendo, é sempre já um deixar de ser. E será justamente em virtude da compreensão fundamental dessa nossa condição efêmera que a fenomenologia heideggeriana em seu todo nos ensinará de uma maneira geral que "também a ausência enquanto ausência deste desaparecer ainda é uma presença" (HEIDEGGER, 1992, p.117).

Como já sabemos, o ente só se dá através da recusa do próprio ser que lhe é condição de possibilidade. Pensada assim a partir da diferença ontológica enquanto uma espécie de sacrifício do ser, "toda apresentação em si é ao mesmo tempo ausência" (HEIDEGGER, 1992, p.117). Essa dinâmica fundamental do ser determina que tudo aquilo que é tende, desde o primeiro momento, isto é, desde a sua origem no tempo, a deixar de ser. É essa espécie de movimento para o declínio, compreendido através desse tipo de oscilação ontológica, que determina que o ser habite o homem ao mesmo tempo dele se distanciando. Por isso é que o mortal em sua essência pertence ao sacrifício de seu próprio ser, pois a sua pertença ao ser depende fundamentalmente de uma confrontação irrevogável com o mesmo.

O nada como condição fenomenológica de transcendência

Em linhas gerais, o problema fundamental do sujeito moderno, para Heidegger, é que este construto, no fundo, isto é, no exercício mais radical de sua subjetividade, a objetivação, precisa tornar presente o ente para que do mesmo possa se assegurar através de suas representações. Este sujeito transcendental torna-se assim a fonte doadora de sentido para tudo aquilo que é, ou seja, para todo o fenômeno que se manifesta. Em contrapartida, o que Heidegger faz é procurar apontar para um sentido renovado de "transcendência", a saber, aquele através do qual o ôntico deve remeter ao ontológico como sua condição de possibilidade, de tal forma que os entes se revelem como fenômenos devedores da

abertura do ser como sua condição mais radical (HEIDEGGER, 2001, p.207-210). Remetendo assim o ente ao que ele não é como sua condição de fundo, que como tal não pode ser objetivada, a compreensão abre para o abismo de sentido do ser: "o que se passa então com isto que é totalmente outro em relação aos respectivos entes, com isto que não é um ente? Com isso se mostra que o *Dasein* do homem está 'suspenso' neste nada, no totalmente outro em relação ao ente. Dito de outra forma, isto significa, e só poderia significar, que 'o homem é aquele que guarda lugar para o nada'. A proposição quer dizer que o homem mantém aberto o espação para aquilo que é totalmente diferente do ente, de tal forma que nessa abertura possa haver (ser) algo presente" (HEIDEGGER, 2004c, p.418-419).

Através de uma conferência intitulada „Phänomenologie und Theologie", Heidegger estabelece categoricamente a seguinte demarcação crítica: "Fenomenologia é sempre somente a distinção para o procedimento da ontologia, que se distingue essencialmente de todas as outras ciências positivas" (HEIDEGGER, 2004c, p.66-67). Em outro momento, ele retoma tal diferenciação a fim de explicitar de maneira ainda mais acurada o fundamento da mesma, através basicamente do seguinte postulado: as ciências positivas se ocupam com as dimensões entitativas da realidade, ao passo que, frente a isso, cabe à fenomenologia indagar pelo não-ente. É neste ponto crucial que a ontologia e a fenomenologia se entrelaçam, pois o que escapa ao ente é o ser enquanto sua condição de possibilidade. Tal ponto de contato é ainda mais significativo em virtude de ser através do mesmo que o nada, enquanto dimensão que foge ao ente e que, assim, se coloca em uma relação essencial com o ser pensado a partir de sua condição de abertura, deve ser compreendido não mais como um espaço de anulação de sentido, mas agora como uma dimensão de ressignificação na qual se recolhem os sentidos possíveis para o mundo fenomênico: "Além deste ente, *nada é*. Talvez ente algum *é* além do contabilizado, mas talvez *se dê*

algo ainda que na verdade não *é*, mas que, não obstante, se *dá* em um sentido ainda a ser determinado. Mais ainda. No fim há algo que *precisa* se dar para que se nos torne acessível o ente enquanto ente, com o qual possamos nos relacionar, algo que na verdade não é, mas que deve se dar para que possamos ter a experiência e a compreensão de algo assim como o ente em geral. Podemos atingir o ente como tal, como ente, somente se a um só tempo compreendemos o *ser*" (HEIDEGGER, 2005, p.13-14).

É neste sentido fundamental que "a essência do nada pertence ao ser" (HEIDEGGER, 2004c, p.414). A própria essência do „Dasein" foge à sua apreensão imediata, não evidentemente por estar radicada em uma instância para além do sensível, mas porque sua própria condição de possibilidade, isto é, a abertura do ser a partir da qual ele está lançado no mundo, lhe é inacessível na medida em que não pode ser objetivada como tal (HEIDEGGER, 2005b, p.345). Temos, assim, o fundamento originário de nossa essência no que nos excede e escapa. Daí que, ao se perguntar o que significa "existência", Heidegger a estabelece como a exposição à "abertura do ser", que alcança sua maior radicalidade no "ser para a morte" (HEIDEGGER, 2004c, p.374).

O mortal só atinge sua totalidade tão logo se choca com os limites que lhe são constitutivos. Desse modo, ele é somente na medida em que sendo já sempre nega seu poder-ser em sua totalidade. Logo, relacionamo-nos com o ser somente enquanto não o apreendemos em sua totalidade. Em virtude das ausências de determinadas causas primeira e última para o ser, estar lançado no mundo significa sempre já girar em torno de um não-lugar do qual se parte e ao qual estamos destinados enquanto existimos. É neste sentido fundamental que o nada é um constitutivo originário de nossa própria essência em seu exercício de transcendência: "*Da-sein* significa: estar contido no nada. Mantendo-se no nada, o *Dasein* já está para além do ente no todo. Este estar para além do ente, designamos transcendência. Se o *Dasein*, no fundamento de sua

essência, não transcendesse, o que agora significa, se de antemão não se mantivesse no nada, então ele nunca poderia se relacionar com o ente, como tampouco consigo mesmo. Sem a abertura originária do nada, não há autonomia e nem liberdade" (HEIDEGGER, 2004c, p.114-115).

Fenomenologia e epifania da ausência

Correlativamente ao que foi dito até aqui, cumpre indagar agora por um espaço de manifestação do divino que não se restrinja ao aspecto meramente objetivável, condicionado a determinadas apreensões substancialistas de um Deus definido através de suas propriedades ônticas (HEIDEGGER, 2005, p.210).

Essa tarefa, que deve ser realizada mais em nível existencial do que metafísico, implica inevitavelmente em uma determinada forma de apreensão que, justamente por se chocar com o inapreensível como tal, conduz a própria compreensão aos seus limites. "Se assim não for, a inapreensibilidade, de certa forma, permanece muda" (HEIDEGGER, 2004c, p.62). O que deve ser buscado, por conseguinte, é a dimensão prévia ou a abertura de sentido que possibilita esta confrontação.

Podendo e devendo ser também a divindade compreendida a partir dessa abertura de sentido do fenômeno que excede o mortal, a condição desse não pode ser apresentada em sua mais profunda radicalidade sem uma referência fundamental à dimensão da deidade[4].

Como vimos, o próprio sentido do ser é colocado em suspenso por uma ausência que desloca, como um sinal frágil que, em vez de apontar para um determinado conteúdo, indica a precariedade de todo e qualquer sentido. As referências fáticas tornam-se provisórias ou instáveis, oscilantes. Correlativamente, o principal desafio agora repousa no seguinte: se já é sabido que para que todo e qualquer fenômeno se dê, "o

[4] "O que significa *o manifestar do deus*? A abertura do ser" (HEIDEGGER, 2004b, p.125).

ente precisa, primeiramente, ser arrancado de sua condição de velamento" (HEIDEGGER, 2001, p.79), e se a divindade agora não mais pode ser entificada a fim de não reincidir na famigerada imiscuição ontoteológica da velha tradição metafísica, como repensar a possibilidade de manifestação do divino através dessa forma de compreensão fenomenológica?

Nossa hipótese é a de que a dinâmica essencial de recuo ou velamento do sentido do ser, fundamental para a compreensão ontológica, também é determinante para a compreensão que podemos ter do divino.

A partir dessa nossa chave de leitura aqui proposta, essa dinâmica fenomenológica não poderá ser compreendida em termos de uma pretensa anulação do horizonte de sentido religioso, mas antes como um fato que exige uma significativa reapropriação do mesmo, posto que será justamente o próprio recuo da divindade que preservará a possibilidade de sua relação de tensão com os homens. O que, por sua vez, só poderá ser feito de maneira profunda se recorrermos ao jogo da verdade do ser, ou seja, à dinâmica entre velamento e revelamento. Pois é desse modo que "Deuses e homens recebem suas distintas essências do próprio ser, ou seja, da a-letheia" (HEIDEGGER, 1992b, p.161)[5].

Somente após a descoberta de que o velamento é a mais radical condição de possibilidade para a compreensão do sentido do ser é que Heidegger pôde de fato levar a experiência do pensar aos seus mais extremos limites. Ao avançar ainda mais com sua compreensão dessa abertura de sentido que excede o plano ôntico, Heidegger não pôde deixar de conduzi-la ao encontro do horizonte daquela concepção de deidade

[5] Em „Brief über den Humanismus": "O sagrado, porém, que primeiramente é somente o espaço essencial da deidade, o mesmo que, por sua vez, apenas garante a dimensão para os deuses e para o Deus, ele então vem a se manifestar só quando antes e em longa preparação o próprio ser se iluminou e teve sua experiência realizada por meio de sua verdade" (HEIDEGGER, 2004c, p.338-339).

que, justamente por não se deixar restringir ao entitativo, se manifesta somente se retraindo[6].

Ao se revelar assim como o que se recolhe no abismo do ser, a deidade exigirá do pensamento um recuo, uma reserva diante do fato de que nenhuma atribuição entitativa pode determina-la. Com isso, aquela nossa precariedade existencial, que nos é essencialmente constitutiva, deve mostrar-se em íntima conexão com este caráter fugaz da divindade, posto que o velamento da deidade, sustentado pela verdade do ser, tornará infundado para o „Dasein" o mundo em sua abertura de possibilidades.

A divindade só pode manifestar seu sentido no tempo, o que significa: sempre somente em relação com o mortal condicionado ao seu horizonte de finitude. Por isso ela de forma alguma pode ser algo determinado de maneira apriorística e absoluta. Inserida em uma dinâmica relacional com o mortal, a deidade será apreendida somente a partir do próprio horizonte de finitude. "Sendo o deus 'nada mais do que tempo', e sendo tempo a realização do devir no próprio perecer, o divino pode apenas devir, integralmente, mediante a sua retração. A retração do divino exprime essa 'infidelidade divina' enquanto o que há de melhor a ser preservado, pois é ela quem aclara, com maior nitidez, a totalidade de um deus" (Marcia Cavalcante. In: HÖLDERLIN, 1994, p.15).

A recusa da deidade, que em sua manifestação escapa ao homem, abre para o próprio abismo do ser. Logo, o fato de a divindade nos escapar radicaliza ainda mais o caráter de precariedade do nosso ser. Essa modalidade epifânica calcada na reserva de si aproxima-se em muito da fenomenologia apoiada na diferença ontológica. Nessa linha de entendimento, a deidade não determina a realidade, ao contrário do que comumente se entende, mas remete ao infundado do ser enquanto abertura mais radical das possibilidades.

[6] "O deus se manifesta essencialmente somente na medida em que se vela" (HEIDEGGER, 1996, p.169-170).

Colocados em jogo a partir da suspensão do sentido último, a divindade e os mortais entram em uma relação de compreensão através de uma recusa fundamental. A ausência do divino abre para a experiência da própria precariedade do mortal desamparado diante do abismo do ser. É neste sentido que, em última instância, a deidade pode dar-se a conhecer de maneira essencial somente ao modo da privação. Na medida em que se perfaz como ausente, a divindade desloca o mortal para a experiência da privação de sentido último.

Relacionando-se através de seus limites, divinos e mortais se recolhem no mistério do ser pensado em sua diferença, isto é, enquanto renúncia a um fundamento último. Os deuses se manifestam na medida em que se recusam em sua essência, ou seja, a partir do jogo entre velamento e revelamento. A ausência do deus deixa o homem desamparado acerca de sua própria necessidade de realização dos valores absolutos. Isso implica, de maneira fundamental, que, "para o homem, exceder os deuses é soçobrar na profundeza abissal da verdade do Ser" (BRITO, 1999, p.146). Pois na medida em que se chocam contra os seus limites, os mortais têm sua precariedade desvelada como tal. Essa precariedade revela ao mortal a impossibilidade de uma apropriação direta daquilo que lhe excede. Por isso é que a proximidade com o divino em seu caráter excessivo só se viabiliza em uma familiaridade com o retiro dos deuses, uma aproximação acerca do seu distanciamento preservado como tal, posto tratar-se originariamente do "deus que se retira a fim de não se perder *ele mesmo* como divino numa familiaridade excessivamente estreita com os mortais" Françoise Dastur. In: HÖLDERLIN, 1994, p.184).

Conclusão

O recuo do ser não se deixa apreender pelo mortal justamente por ser antes determinante para sua própria condição ontológica mais radical, a saber, aquela que delimita sua finitude essencial. Por estar

originariamente projetado nessa falta de fundamento de si, "pensada corretamente a partir da 'existência', a 'essência do *Dasein* deixa-se pensar naquela abertura na qual o próprio ser se anuncia e se vela, se preserva e se retira, sem que esta verdade do ser se esgote no *Dasein* ou sequer se deixe com ele confundir" (HEIDEGGER, 2004c, p.373-374). Esta precariedade é a mesma que circunscreve a relação do mortal com seu próprio horizonte de transcendência. Isso de tal forma que é justamente também essa precariedade que "se vela na ausência da presença do divino" (HEIDEGGER, 2002, p.232). Tal precariedade, todavia, não deve ser confundida com um estado miserável, pois ela é, antes muito pelo contrário, o índice de uma plenitude radical de sentido abissal, posto que este espaço aberto por uma presença que se recusa como tal revela-se como uma fonte inesgotável de possibilidades que dela advém e nela se recolhe, constituindo assim o sentido renovado de transcendência que radicaliza a própria remissão ôntico-ontológica. Remetida a essa dimensão em aberto, a própria pergunta pelo sentido do ser se choca com um horizonte que lhe excede em significância, dado que através dela o não-ente apresenta-se como a instância pré-ontológica mais radical. Daí não ser coincidência que foi através da "precariedade da falta de 'nomes sagrados'" („Not des Fehls ‚heiliger Namen'") que Heidegger chegou à seguinte constatação: "Contudo, enquanto nos for vedado o olhar para o fato de que e como também no recuo e na reserva predomina um modo próprio de apresentar-se, permanecemos cegos e insensíveis pela presença que urge, que torna própria a falta, que abriga e ao mesmo tempo vela em si o nome do sagrado. Apenas um repouso na região aberta, a partir da qual se apresenta a falta, garante a possibilidade de uma olhada naquilo que hoje *é*, na medida em que falta" (HEIDEGGER, 2002, p.235).

Logo, quando falamos em ausência de sentido último, não aludimos à falta de toda e qualquer referência de mundo, mas à imposição da suspensão de determinações absolutas do próprio ser-no-mundo diante do

nada para o qual está voltado seu próprio ser finito que tem no abismo do ser seu fundamento. Assim compreendida, a ausência de sentido é plena de pura significância, posto que abre para a necessidade de assumirmos nossa condição essencial com a qual temos de nos confrontar enquanto lançados nessa abertura de mundo que nos excede. Correlativamente, diante do "deus que falta", o que resta é "o perdurar na ausência de deus" (HEIDEGGER, 2004b, p.86)[7].

Trazer sobre si sua própria incapacidade do fundamento último exige "ser forte o suficiente para realizar a experiência da negação do próprio ser" (HEIDEGGER, 2003, p.267). Realizar essa experiência da negação não significa suprimi-la, mas sim reconhecê-la como essencialmente constitutiva.

A própria necessidade de resolução de nosso ser-no-mundo pressupõe uma confrontação com a nossa destinação para o declínio. Não obstante, essa condição nunca pode impugnar por completo "a existência resoluta" (HEIDEGGER, 1967, p.299). Devemos, dessa maneira, manter preservada uma determinada possibilidade de apropriação do fracasso, da precariedade do ser. Mas como poderíamos nos reapropriar justamente daquilo que em sua essência é originariamente marcado pela recusa de si? Entendemos que uma avaliação honesta de tal projeto deve pautar-se antes por uma profunda e abrangente exposição da impossibilidade de uma determinação última da existência, isto é, uma determinação que deve sempre manter-se em tensão com sua precariedade. Precariedade que, por sua vez, também deu ensejo ao horizonte metafísico orientado em suas linhas mestras por uma pretensa tentativa de suplantá-la, o que só fez por aumentá-la, ainda que de maneira encoberta.

[7] "Trata-se de suportar a 'presença da falta' (*Gegenwart des Fehls*) em vez de querer pretensamente extirpar a carência por todos os meios" (BRITO, 1999, p.140).

Referências

BRITO, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré.* Louvain: Presses Universitaires, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens.* 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002 [1983] (Gesamtausgabe: 13).

_____ *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis). 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003 [1989] (Gesamtausgabe: 65).

_____ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. 3.Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 [1983] (Gesamtausgabe: 29/30).

_____ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005 (Klostermann Seminar: 16).

_____ *Einführung in die Metaphysik*. 6. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1998 [1953].

_____ *Einleitung in die Philosophie*. 2.Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001 [1996] (Gesamtausgabe: 27).

_____ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 [1944].

_____ *Hölderlins Hymne „Andenken*". 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [1982] (Gesamtausgabe: 52).

_____ *Holzwege*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980 [1950].

_____ *Nietzsche.* Seminare 1937 und 1944. 1. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein). 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004b (Gesamtausgabe: 87).

_____ *Parmenides*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992b [1982] (Gesamtausgabe: 54).

_____ *Sein und Wahrheit*. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001b (Gesamtausgabe: 36/37).

_____ *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

_____ *Seminare*. 2.Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005b [1986] (Gesamtausgabe: Bd. 15).

_____ *Wegmarken*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004c [1976] (Gesamtausgabe: 9).

HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Seguidas de "Hölderlin, Tragédia e Modernidade", por Françoise Dastur. Organizado por Antônio Abranches e introduzido por Marcia de Sá Cavalcante. Trad. Antônio Abranches e Marcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger.* Lisboa: Instituto Piaget, 2000 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 44).

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001.