

Notas sobre a questão de Deus em Heidegger: contribuições para a Teologia atual

Notes on the question of God in Heidegger: contributions to current Theology

José Reinaldo Felipe Martins Filho

Resumo

Este trabalho tem como objetivo pôr em evidência alguns aspectos da discussão heideggeriana sobre Deus, contribuindo ao atual debate teológico e pondo em diálogo Filosofia e Teologia na tentativa de tratamento de um seu objeto comum. Parte da constatação de que o pensamento de Martin Heidegger, ao contrário do que é sustentado por muitos, não se manteve alheio à temática religiosa e, muito ao contrário, que essa possui um lugar articulador em sua consecução, permanecendo como uma espécie de guia de tensões desde as obras da juventude até os textos considerados mais amadurecidos da lavra do autor. Para isso, situa o problema de Deus como um dos efeitos mais evidentes da crise metafísica, também apreendida através da crise da linguagem. Filosofia e Teologia, por isso, não podem se descuidar do vínculo indissociável que devem promover entre a realidade vivida e a sua possibilidade de descrição em âmbito conceitual, pelo que o único terreno fértil para se retomar a questão de Deus em nossos dias é a vida cotidiana, palco de vivências e experiências radicais. É esse o contexto em que emergem a questão da *mística* e a promessa do *último deus* em Heidegger, temas que aqui pretende-se envolver.

Palavras-chave: Deus. Mística. Martin Heidegger. Filosofia. Teologia.



Abstract

This work aims to highlight some aspects of the Heideggerian discussion about God, contributing to the current theological debate and bringing Philosophy and Theology into dialogue to address their common object. It starts from the observation that Martin Heidegger's thought, contrary to what is held by many, did not remain alien to the religious theme and, on the contrary, that it has an articulating place in its attainment, remaining as a kind of guide for tensions from the works of his youth to the texts considered more mature by the author. For this, he situates the problem of God as one of the most evident effects of the metaphysical crisis, also apprehended through the crisis of language. Philosophy and Theology, therefore, cannot neglect the inseparable bond that they must promote between the lived reality and its possibility of description in a conceptual scope, so the only fertile ground to take up the question of God in our days is life. everyday life, stage of radical experiences and experiences. This is the context in which the question of mystique and the promise of the last god in Heidegger emerge, themes that we intend to involve here.

Keywords: God. Mystique. Martin Heidegger. Philosophy. Theology.

Introdução

A presente discussão tem como premissa situar o leitor junto à investigação heideggeriana, acentuando alguns episódios históricos, colhidos da vida pessoal do filósofo, e conceituais, mais detidamente concentrados em sua produção, a respeito do problema de Deus. Num primeiro momento, ao longo desta introdução, pretende-se suscitar o marco circunstancial a partir do qual o tema pode ser enfrentado, envolvendo desde a recusa até a constatação do assunto no seio da obra de Heidegger. Em seguida, se realizará uma breve incursão sobre a realidade presente a partir da categoria *secularização*, recorrendo ao diálogo com dois outros expoentes do pensamento atual, para, então, regressar à filosofia com ênfase a duas contribuições que, ao longo do texto, serão melhor esclarecidas: o recurso inicial de Heidegger à mística medieval e, por conseguinte, o retorno do problema de Deus à lavra do autor sob os termos do *último deus*.

A respeito do pensamento de Martin Heidegger, apesar de a sua obra de maior notoriedade, *Ser e Tempo*,¹ ter se recusado a um tratamento mais direcionado à questão de Deus – quiçá em sua íntima correlação com o que para ele constitui a questão diretiva da filosofia, a *Seinsfrage* – tal evidência não pode, de modo algum, ser considerada absoluta na extração de sua inexpressividade caso se pense o horizonte mais amplo da produção heideggeriana. É verdade, como testemunham aqueles que puderam observá-lo mais detidamente,² que o pensamento consolidado pelo autor, com influência, direta e indireta, sobre uma série de outros autores e campos do conhecimento, manteve-se no estrito domínio da ontologia, ou melhor, de uma ontologia construída às custas da fenomenologia hermenêutica. Heidegger é, por assim dizer, o filósofo do *ser*. Tal constatação, de outra parte, não obstaculiza o reconhecimento de outros temas que podem ser considerados como satélites, orbitando ao redor da ontologia heideggeriana, mas sempre com fundamental importância em sua composição. Para mim, esse parece ser o caso da questão de Deus e, mais que isso, da relação, suposta pelo autor, entre campos como a Filosofia e a Teologia – saberes correlatos e cujo caminho fora partilhado por boa parte da história ocidental, mesmo que também guardem

¹ Notoriedade, aqui, quer dizer “repercussão” em termos do grande público, mas também implicação e influência numa série de outros escritos – inclusive, em diferentes campos do conhecimento. Mesmo no âmbito interno do pensamento heideggeriano, *Ser e Tempo* deve ser considerada como uma das principais produções do autor. Isso, contudo, não significa que se trate de uma aparição completamente original e instantânea, sobretudo supondo o curto período de sua escrita e apresentação. Para uma compreensão mais abrangente de *Ser e Tempo*, conforme pudemos apresentar longamente em outra oportunidade (MARTINS FILHO, Heidegger, p. 47-52), deve-se conhecer o contexto de sua gestação e, nesse sentido, os textos produzidos no início da década de 1920. Entre eles, destacam-se, de forma particular, as preleções *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (inverno entre 1921-1922) e *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (verão de 1923). A par dessas, também se deve mencionar, de forma decisiva, a preleção *Prolegômenos sobre o conceito de tempo* (ministrada em 1925), que é considerada um esboço fundamental de *Ser e Tempo* – obra que, por motivos diversos, permaneceu inacabada e sobre a qual se especula a continuidade em outras produções que seguiram.

² Como lembra Kahlmeyer-Mertens, R. S., 10 lições sobre Heidegger, p. 40, quem “frequentou as aulas do professor teuto-brasileiro Gerd Bornheim certamente se lembrará de tê-lo ouvido contar um de seus muitos encontros com Gaston Bachelard, e que, desse espirituoso epistemólogo francês, teria ouvido que Heidegger realmente não seria um filósofo *existencialista*, mas que este era um filósofo *serista* (*êtriste*)”. Também para CASANOVA, M. A., Compreender Heidegger, p. 243, no caso de Heidegger, “todo seu esforço na filosofia sempre esteve orientado por uma única questão: a questão acerca do ser”.

entre si importantes dissidências e particularidades, as quais devem ser respeitadas.³

Ao tratar-se da relação entre o pensamento heideggeriano e a Teologia, muitos atribuem – talvez, equivocadamente – um completo distanciamento, prioritariamente estabelecido por conta de duas ênfases. A primeira, graças ao abandono da carreira teológica pelo jovem estudante ainda em 1911, quando entregou-se exclusivamente ao campo da Filosofia.⁴ A segunda, pela crescente crítica à religião institucional, a princípio ao cristianismo católico, embora posteriormente também em sua modalidade protestante, como formas exemplares do esgotamento da tradição metafísica em sua abordagem do sagrado, cristalizado sob a tutela de uma substância.⁵ Ainda que os dois pontos

³ Sobre isso, aliás, vale lembrar o texto *Fenomenologia e Teologia*, conferência escrita e realizada em 8 de julho de 1927, sobre o qual aqui não iremos tratar.

⁴ Para VEDDER, B., A ontologia e a questão do(s) deus(es), p. 297, todo aquele que “quiser entender as críticas de Heidegger à ‘ontoteologia’ e seu pensamento sobre Deus e os deuses, é importante começar voltando ao jovem Heidegger e ao ambiente cristão de onde ele veio”. Sobre o apartamento do seu caminho da Teologia, Heidegger escreveria, mais tarde, ao amigo Engelbert Krebs, em 9 de janeiro de 1919: “Creio ter a vocação interna para a filosofia, e pela sua realização na pesquisa e ensino sobre a eterna destinação do homem interior – e só para isso devo empregar as minhas forças e justificar até diante de Deus minha existência e minha atuação” (HEIDEGGER *apud* SAFRANSKI, R., Heidegger, p. 144). Também conhecemos parte do relato de sua esposa, Elfriede Petri, luterana e que mais tarde influenciou decisivamente a passagem ao cristianismo protestante do autor, graças ao que ficou registrado no diário do padre Engelbert Krebs, amigo e teólogo que realizou a cerimônia de casamento dos Heidegger: “Meu marido perdeu a sua fé religiosa, e eu não consegui encontrar a minha. Sua fé foi minada por dúvidas, mesmo quando nos casamos [em 1917]. Mas eu mesma insisti em um casamento católico e esperei, com a sua ajuda, encontrar a fé. Passamos muito tempo lendo, conversando, pensando e orando juntos, e o resultado é que ambos acabamos pensando em linhas protestantes, ou seja, sem vínculos dogmáticos fixos, acreditando em um Deus pessoal, orando a Ele no espírito de Cristo, mas fora de qualquer ortodoxia protestante ou católica (OTT, H., Martin Heidegger, p. 109).

⁵ Para DAVIS, B. W., Heidegger sobre o cristianismo e a divindade, p. 312, na verdade, é possível situar ao menos quatro principais momentos do pensar heideggeriano a esse respeito: 1) por volta de 1917, ainda muito convicto filosófica e confessionalmente, contra o modernismo; 2) entre 1917 e 1919, começa a reagir contra o sistema católico por influência do protestantismo (desde 1915, talvez, já influenciado pela substituição de Heinrich Rickert por Edmund Husserl, mas também pelo fracasso em sua tentativa de pleitear a cadeira de “Filosofia católica” em Freiburg); 3) por volta de 1922 separa estritamente filosofia e teologia, o que chegaria ao termo em 1927; de 1934 para frente, pensa em novos tratamentos e formas de acesso ao problema de Deus, ou dos deuses. Embora concordemos completamente com a disposição dos períodos tal como assinalada pelo comentador, acreditamos que o problema de Deus não se extinguiu completamente ao enfrentamento filosófico de Heidegger, ainda que os diferentes passos de seu amadurecimento o tenham conduzido a considerá-lo sob nuances igualmente distintas.

de vista sejam legítimos na consideração do percurso de Martin Heidegger, insisto na hipótese de que adotados unicamente representam apenas parte da interpretação que se pode aplicar, pelo que se pode incorrer numa sensível perda da contribuição potencial do filósofo ao campo dos estudos em Teologia. Muitos, aliás, o perceberam no transcurso do tempo. Alguns, coetâneos aos esforços primordiais do autor, na Alemanha da década de 1920, como é o caso de teólogos como Karl Barth e Rudolf Bultmann, seus colegas nos anos de Marburg. Outros, distanciados no tempo, também puderam colher impressões semelhantes, como é o caso de Friedrich-Wilhelm von Herrmann⁶ e de Jean-Luc Marion,⁷ continuadores no incremento da tradição fenomenológica, ou, mesmo, entre os expoentes da produção brasileira, João Augusto Mac Dowell,⁸ cujo registro é aqui imprescindível dada a contribuição e o significado que representa para a pesquisa sobre Deus no entremez Filosofia/Teologia em Heidegger. Todos esses – e vários outros –, cada qual desde o particular ponto de análise donde pôde avaliar a produção heideggeriana, contribuíram no esclarecimento de que, não obstante as tentativas de distanciamento da tradição religiosa – e, o mesmo, da metafísica – o percurso autoral do filósofo acabou por obrigá-lo a tocar, nalguns momentos de forma marginal, mas em outros como núcleo da investigação que se desdobrava, o problema de Deus e, por ele, a insistir em seu flerte com o campo da Teologia. Parece-me, por isso, impossível não atribuir algum significado a esse esforço, particularmente no embalo de dois temas catalizadores da reflexão que ora nos congrega, quais sejam: o tema da *mística* e a questão de *Deus*.

Quanto ao primeiro, ocupara os trabalhos do filósofo na passagem à fecunda década de 1920. Desde seu doutoramento e, logo em seguida, exame de habilitação, Heidegger assumira uma posição bastante discreta no campo da produção intelectual. Por seus esforços, mas também pela mediação de

⁶ VON HERRMANN, F.-W., *Fundamentalontologie und Gottesfrage*, p. 47-48.

⁷ Em *Dieu sans l'être* (1991), por exemplo, Jean-Luc Marion desenvolve uma abordagem acerca do problema de Deus bastante semelhante, em muitos aspectos, com o que aqui enunciamos a partir de Heidegger. Essa relação certamente merece ser explorada e será objeto de nossa dedicação futura. Destaque-se, também, o texto *Il fenómeno saturo* (2007).

⁸ A produção de Mac Dowell sobre o assunto é realmente significativa. Por isso, o artigo aqui referido situa-se como uma espécie de síntese a uma série de manifestações em artigos e capítulos de livro que compõem a compreensão do autor sobre a possibilidade e o lugar de se pensar Deus em Heidegger. Aliás, logo no início do texto assinalado, há a menção, em nota de pé de página, de uma série de outras exposições, as quais são consideradas complementares ao que se discute (MAC DOWELL, J. A. A., *Martin Heidegger e a questão de Deus*, p. 208).

alguns professores mais próximos, conseguira uma vaga como auxiliar de Husserl na Universidade de Freiburg, mas mantinha-se, enquanto isso, orientado ao real objetivo de seus fazeres, qual seja: a obtenção de uma vaga como catedrático nalguma universidade prestigiada da Alemanha. Aqueles primeiros anos de docência, portanto, revelam o trajeto ainda tateante do candidato a professor, mas que, para isso, já se mostrava bastante inclinado à profissão que lhe renderia os principais anos da juventude. Ainda que não tivesse se configurado completamente na figura cujo magnetismo fora mais tarde descrito por Hannah Arendt⁹ em contribuição ao volume festivo aos seus oitenta anos, já reunia ao redor de si um pequeno séquito de jovens iniciantes à leitura filosófica.¹⁰ Pela proximidade de Husserl, preferira a exploração do campo da fenomenologia, o que fez não sem uma boa ênfase de imposição autoral – algo que eclodiria ao grande público apenas com a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927. Os esforços empreendidos naqueles primeiros anos da década de 1920 são, porém, de crucial importância na conformação do seu *caminho na fenomenologia*,¹¹ pelo que também não se pode desprezar a série de cursos dados entre 1918 e 1921, mais tarde organizados no volume 60 da *Gesamtausgabe*,¹² sob o título *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Apesar de nosso interesse, a seguir, orientar-se primordialmente em direção às páginas da preleção que sequer chegou a ser consumada, permanecendo como manuscrito, titulada *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, todo o volume serve como endosso ao argumento de que o problema da

⁹ Passadas tantas décadas desde aquela experiência vital, a descrição da autora ainda é repleta de carga emotiva ao redor da imagem de seu antigo professor, a quem devotara parte significativa de sua vida: “o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falemos tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar” (ARENDDT, H., Martin Heidegger faz oitenta anos, p. 190).

¹⁰ SAFRANSKI, R., Heidegger, p. 143-162.

¹¹ Em outras oportunidades pude tratar essa relação (MARTINS FILHO, J. R. F., Morte e finitude na filosofia de Martin Heidegger, p. 238-256; MARTINS FILHO, J. R. F., Vida e metafísica em Heidegger e Bergson, p. 30-46; MARTINS FILHO, J. R. F., Heidegger leitor de Husserl, p. 105-117).

¹² Todas as passagens das obras de Heidegger utilizadas neste artigo foram cotejadas com os originais organizados na obra completa – *Gesamtausgabe* – sob coordenação de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Para tal, se indicará o número do volume correspondente, seguido da página no texto original da coleção. A fim de manter-se a coerência com os estudos praticados no Brasil, para as passagens que já dispõem de tradução, manter-se-á o texto como está disponível aos leitores. Junto às referências, ao final do texto, consta-se a menção às respectivas traduções.

religião e, quem sabe, e de forma mais enfática, da *mística*, sempre esteve em primeira conta para o autor, que, para tal, recorreu à aplicação da ênfase fenomenológica a textos como as *Confissões* de Agostinho de Hipona, grande místico dos primeiros séculos do cristianismo, mas também a algumas das cartas de Paulo de Tarso, o apóstolo dos gentios e, por isso mesmo, quem por primeiro se entregou à proposição dialógica entre o universo da Filosofia e a novidade cristã. Justamente nesse contexto Heidegger tenta mensurar os mecanismos fundamentais ao funcionamento da religião nos indivíduos, isto é, anteriormente ao seu processo de institucionalização e consequente cristalização de suas práticas. Para o autor, portanto, não importa tanto a religião, mas a *religiosidade*, um impulso vital e de configuração de mundo que mobilizou personagens como Paulo e Agostinho, mas que, para além deles, continuou a influenciar pessoas ao longo dos séculos, capazes de arriscar-se a si mesmas num empreendimento total de seu ser, movidas pela promessa de uma completude absoluta, para a qual não se requer a alienação de seu próprio ser, mas, muito pelo contrário, a capacidade de entregar-se à vida de maneira radical. Os místicos, os santos, seriam aqueles que souberam viver essa radicalidade, como vivência particular, mas também como influência a tantos outros que, na sequência, puderam *experienciar-se*.

Um segundo momento da articulação heideggeriana sobre o problema da religião, dessa vez como retorno à pergunta sobre Deus, deve ser destacado de uma das fases mais controversas de seu pensamento – mas também mais fecundas, caso consideremos suas repercussões em longo prazo sobre todo o conjunto posterior do autor. Se, a princípio, recorremos à imagem do discreto jovem professor auxiliar, à essa altura falamos do reconhecido docente de Freiburg, o autor de *Ser e Tempo* e de toda a discussão suscitada ao redor dessa obra. Concentrada na explicitação das condições de singularização do ente portador de um peculiar modo de encontro com ser, a obra de 1927 precisou renunciar, ou melhor, circunscrever em seus reais limites, toda a metafísica antiga, considerando-a adequada ao tratamento dos entes, mas não à uma explicitação mais completa da pergunta pelo ser em geral. Todo o perguntar realizador adquiriu um direcionamento completamente novo, para o que precisou renunciar ao uso do instrumental teórico legado pela tradição, no qual se encontrava a plena identificação entre o problema do ser e o problema de Deus.¹³ Reside nisso o quase completo silêncio de *Ser e Tempo* e de alguns

¹³ Para VEDDER, B., A ontoteologia e a questão do(s) deus(es), p. 303, essa “conexão ambígua da questão de Deus com a questão do ser foi facilitada por Aristóteles, que, no livro sexto da

outros textos circunstantes à questão de Deus. Para dizer de uma maneira mais objetiva, Deus não pode ser objeto da analítica existencial, cujas especificidades apenas distinguem os modos de ser do ente humano. Aproximadamente uma década após a publicação da célebre obra, porém, a questão retornaria ao circunspecto reflexivo do filósofo, especialmente no ciclo de obras da segunda metade da década de 1930, entre as quais se destacam *Meditação* (GA 66) e *Contribuições à Filosofia* (GA 65), essa última considerada por muitos intérpretes como um verdadeiro contraponto/complemento às análises realizadas em 1927, dessa vez dando às impositações sobre as condições de singularização do ente o viés das condições históricas dessa singularização. Com isso, retira-se a ênfase absoluta sobre o ente individual, considerando-o numa corrente de relações que o antecedem e sucederão, mas que são o seu único e exclusivo horizonte de realização. Justamente nesse contexto Heidegger voltaria a falar de Deus, dos deuses ou da religião; das religiões monoteístas, do passado e do presente, como uma forma de consumação da história do ser, mas que, juntamente à crise da metafísica, chegaram ao seu limite. Passa-se, então, a falar do *último deus*, uma formação arquetípica e equivalente ao fim da Filosofia e à aposta num *outro início* possível. Não se trata da demarcação de uma nova fase ou, mesmo, de um novo limite ao pensamento, mas da confrontação da história experienciada até o presente com o totalmente diverso, com a consumação de toda alteridade possível, com o outro, o *pós-deus*, ou, nos termos de Heidegger, o *último deus*, que insistentemente se acena como uma possibilidade sempre possível.

Metafísica, divide a filosofia primeira em duas orientações fundamentais de questionamento – em relação ao ser dos entes (ontologia) e em relação ao ser mais elevado (teologia) – sem transformar a sua própria unidade em problema”. Trata-se de um traço histórico da própria filosofia cujas marcas se estenderam até a franja do último século. Em comentário a essa exclusão, Safranski tenta estabelecer uma correlação com o método fenomenológico husserliano, implementado por Heidegger, segundo ele mesmo, na exploração da ontologia fundamental: “Heidegger fala de Deus como Husserl da realidade fora da consciência. Husserl colocava a realidade entre parênteses, Heidegger faz isso com Deus. Husserl queria conquistar com seus parênteses o território da pura consciência e provar como este contém em si e por si toda a pluralidade do real. E Heidegger põe Deus entre parênteses para compreender a pura mundanidade do mundo, livre de toda a tendência de criar nela, para si, deuses sucedâneos. Husserl disse: ‘Primeiro é preciso... perder o mundo para reconquistá-lo em uma autoconsciência universal’. Heidegger aposta em uma inversão semelhante? Pretende perder Deus pela autotransparência da vida fática, para depois O reconquistar como acontecimento indisponível que irrompe na vida fática ‘como um ladrão na noite’?” (SAFRANSKI, R., Heidegger, p. 146).

Nosso intuito nestas breves notas consiste em justamente apresentar os dois grandes temas exarados pelo pensamento heideggeriano, a respeito da figura do *místico* e da abertura insistente ao legado do *último deus*, como formas alternativas de se compreender o sagrado e a religião em nossos tempos, à revelia dos processos de secularização que têm na própria crise da metafísica a sua causa motriz.

1. A secularização e a crise do pensamento metafísico

Meu apreço pela sabedoria popular segue-se graças à sua capacidade de sintetizar os grandes temas da humanidade em sistemas compactos de compreensão acessíveis a quem quer que seja. Entre os seus vários ditos, proclama-se o quão comum pode ser, ante uma má notícia, condenar-se o mensageiro. Como se sabe, o mensageiro apenas é portador de uma notícia, uma notícia que não é sua. Tem nisso, como recordou Heidegger na introdução de *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*, participação no sagrado ofício dos deuses.¹⁴ Em referência ao deus grego Hermes, o hermeneuta, isto é, aquele a quem convencionamos a vocação de interpretar a realidade circundante, une as duas realidades proclamadas desde Platão: a mutabilidade da vida vivida e sentida desde o campo “sub-abobodar” e a imperturbabilidade da vida celeste, na plenitude de seu ser imediato, como *παρουσία* (o ser completamente presente). Um ofício igualmente partilhado pelas grandes referências da humanidade, portadores da palavra pública e, por isso, da possibilidade de insaturação de mundo: os poetas, os fundadores de religião e os filósofos (ainda que cada qual em seu tempo e munido de uma tarefa ímpar e inigualável). Para Platão, em seu célebre *Íon*, os “poetas são somente os mensageiros dos deuses” (*ἐρμηνεῖς εἰσὶν τῶν θεῶν*).¹⁵ Mas também o filósofo é, nalguma medida, tradutor do sagrado, mesmo quando as palavras proclamadas como vislumbre ao que se anseia como realidade desagradam aos próprios ouvintes. Em termos do último século, esse parece ter sido o caso de vários nomes, com maior ou menor notoriedade. Quanto ao problema da secularização, como prenúncio da morte de Deus, Nietzsche¹⁶ certamente ocupa

¹⁴ HEIDEGGER, M., *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (GA 63), p. 16.

¹⁵ PLATÃO, *Íon*, 534e.

¹⁶ Como não nos lembrarmos do § 125 de *A Gaia Ciência*: “O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus’, gritou ele, ‘já lhes direi!’ Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como

um lugar de proeminência, embora apenas o tenha declarado como consequência de uma percepção profunda, a leitura do louco, que, desvalido das amarras da razão equacionadora, soube dar conta do que estava à sua volta. Sem, notadamente, compartilhar as mesmas ambições, ao brado nietzscheano seguiu-se – e, para mim, como denúncia ainda mais aguda – o dito heideggeriano em *Para quê poetas?*:

A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. *Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta.*¹⁷

Não se fala, portanto, da morte de Deus como o silenciamento daquela voz ecoante e sentida, como a ruptura com um tempo de vigor, de força, mas da descoberta de uma posição marginal, da falta que nem sequer pode ser sentida, pois tornou-se banal e desprezível. Entre os indicadores do niilismo de nossa época, do esvaecimento de todas as referências e da perda do vigor comunicativo das palavras, Heidegger aponta que a ausência de Deus sequer pode ser sentida como uma falta – resta como um hiato no caminho, como uma lacuna disponível a ser preenchida por outros conteúdos aparentemente mais significativos ao ser humano atual.

Já no campo da linguagem, o conceito “Deus” pode ser tomado em seu nivelamento a outras palavras fundamentais cujo sentido se perdeu. Podemos, para isso, evocar o que está dito, de maneira altamente incidente, nas primeiras páginas de *Contribuições à Filosofia*, sobre o “desgaste de todos os termos fundamentais e a destruição da ligação autêntica com a palavra”.¹⁸ Outra vez, quiçá seja possível traçar um paralelismo em termos da carga semântica empregada tanto no início dessa que certamente é uma das principais expressões

conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?” (NIETZSCHE, A Gaia Ciência, § 125). Esse aforismo, aliás, foi profundamente comentado por Heidegger no texto *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, de 1943, publicado no volume *Holzwege* das obras completas (GA 5).

¹⁷ HEIDEGGER, M., *Para quê poetas?* (GA 5), p. 248 – grifos nossos.

¹⁸ HEIDEGGER, M., *Contribuições à Filosofia* (GA 65), p. 3.

do pensamento de Heidegger com o que em outra oportunidade se disse em *Ser e Tempo*: “o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, *trivializado*”.¹⁹ Certamente é preciso bastante cuidado na aproximação dessas duas passagens, respeitando-se os períodos em que foram escritas, bem como a ênfase temática de suas obras. O que aqui quero retratar, entretanto, é que, em ambos os casos, Heidegger parece sinalizar para o enfraquecimento da palavra em sua capacidade de dizer – o que, decerto, também envolveria a própria Filosofia, em sua possibilidade de alcance dos conteúdos.

Sobretudo quanto aos termos fundamentais, a nossa época testemunha o esvaecimento de sua força de significação. As palavras continuam a soar. Os seres humanos continuam a mobilizar as suas vidas em nível da cotidianidade. Mas o que realmente comunicamos? O sentido profundo, subjacente aos acontecimentos corriqueiros permanece intocado. Não como na apreensão grega de verdade, que, de maneira insistente, seria recorrida pelo filósofo, isto é, a ἀλήθεια,²⁰ aquilo que se revela no constante movimento *ocultação/desocultação*. É como se o itinerário da civilização ocidental tivesse forçado a palavra e seu alcance. Requerido, aos moldes do intervencionismo moderno sobre a natureza, que a *verdade* fosse deposta de seu retraimento, concedida completamente ao esforço do cientista, do filósofo, daquele que a perscruta segundo a normativa de seu método. Como resultado, estabeleceu-se o tempo presente como o ponto alto da *amostração*, do que aparece, como pura aparência, sobre o que se *é*. Recordo esse processo de enfraquecimento como forma de demonstrar o atual estado de coisas, sentido também em âmbito da discussão sobre o estatuto epistemológico da Teologia – como também das demais “ciências humanas” – mas, de maneira particular, sobre a demonstrabilidade de seu objeto. Parafraseando a conhecida sentença heideggeriana proferida na metade do texto *Kant e o problema da metafísica*

¹⁹ HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo* (GA 2), p. 2.

²⁰ Entre os conceitos gregos que sempre ocuparam a atividade filosófica de Heidegger, certamente se encontra a noção de ἀλήθεια. Trata-se do desvelamento/ocultamento da verdade no seu constante jogo. A discussão aparece pela primeira vez com certa notoriedade no famoso § 7 de *Ser e Tempo*, repercutindo com igual força a partir do § 44 de *Meditação*, ou na discussão sobre *A origem da obra de arte* (GA 5), como na seguinte afirmação: “A essência do saber repousa, para o pensar grego, na ἀλήθεια, isto é, na revelação do sendo. Ela porta a guia de toda relação com o sendo” (GA 5, § 126). Trata-se, como dito acima, de uma importância crescente a partir da década de 1940, com menções no *Carta sobre o humanismo* (GA 9) ou, de maneira mais intensificada, na preleção sobre *Heráclito* (GA 55).

(GA 3), sobre o fato de que nenhuma época dispôs de melhores mecanismos técnicos e tecnológicos que a nossa, embora nenhuma outra época tenha sabido menos o que é o homem que a nossa, poderíamos modificar o protagonismo do *homem* para *Deus*, à revelia do que se operou na passagem do século XVI para o XVII (do *Eu Sou* bíblico fundamental para o *eu sou porque penso*, postulado pelo esforço cartesiano): nenhuma época parece ter dito mais sobre Deus que a nossa, apesar de, paradoxalmente, em nenhuma outra época essa palavra ter significado tão pouco. Vale repetir: a crise metafísica conquanto à discussão sobre Deus não se dá por falta, já que vivemos o excesso, mas por *indiferença*; pela perda da carga semântica que uma vez impregnou aquele que certamente foi polo de densidade de todos os conceitos. Também isso significa pensar que Deus tenha se tornado uma ausência *não sentida*, uma falta que sequer faz falta.

Para insistir no mesmo argumento, a hipótese de Deus tornou-se fonte a ser explorada pelos excessivos discursos construídos, nem todos a partir de um legítimo horizonte de vivências. Como acréscimo à crise de sentido aludida, cujo principal reflexo certamente se dá em nível da linguagem, recorremos à força argumentativa de dois autores bastante díspares, mas que nos últimos tempos também se dedicaram à questão da *secularização*. Ambos assentados sobre os alicerces da Filosofia, mostram-se dispostos a pensar o presente, lançando luzes para o que talvez seja um possível caminho compreensivo à luz da contribuição heideggeriana, embora sua relação pessoal e/ou intelectual com o próprio Heidegger seja bastante controversa – pelo que peço a gentileza de que se desconsidere esse pressuposto. Para nós, importam algumas das constatações realizadas a fim de retornarmos, em seguida, ao nosso argumento principal, quer dizer, à sustentação das provocações do legado do filósofo de Freiburg para a Teologia hoje.

Em primeiro lugar, recorro ao brevíssimo opúsculo titulado *Fé e Saber*, do filósofo Jürgen Habermas, escrito como palestra realizada por conta da recepção do Prêmio da Paz, concedido pelo comércio livreiro alemão no ano de 2001. Na verdade, Habermas não se refere especificamente a um contexto de secularização, mas ao neologismo por ele cunhado na oportunidade, isto é, a um contexto “pós-secular”. Ao contrário do que parece, a expressão, que logo ficaria fortemente difundida após seu uso pelo filósofo, não quer indicar uma completa superação da secularização, mas uma sua peculiar possibilidade de leitura: não se trata especificamente de um contexto “sem Deus” – como ficaria conhecido o século XX – mas em que o excesso de discursos religiosos

pode esconder a crise de fé que se vive no subterrâneo das próprias práticas religiosas. Estaríamos novamente às voltas com a crise da metafísica e com a sua possibilidade de remissão, o que, dessa vez, não incluiria em seu legado unicamente o construto racionalista e sua herança, mas justamente nessa herança passaria a incluir o conjunto das religiões tradicionais. Diz Habermas: “O pensamento pós-metafísico, que estabelece uma distinção rigorosa entre fé e saber, não se limita ao legado da metafísica ocidental, mas considera as doutrinas religiosas como integrantes da genealogia da razão”.²¹ Se, em nome do predomínio da razão instrumental, os processos de secularização tolheram das religiões o espaço das manifestações públicas, relegadas à esfera privada dos indivíduos – e isso é o que vemos em jogo na promulgação do princípio da laicidade, formulado pari-passu ao surgimento dos Estados Modernos – o século XXI parece ter inaugurado uma alternativa bastante curiosa. Não é que as religiões sejam consideradas nocivas e, portanto, “proibidas” e/ou consideradas como instrumentos de segunda categoria na hierarquia do convívio social. São, ao contrário, incluídas nas novas composições, desde que se adequem ao imperativo da razão e, por esse motivo, estejam dispostas a renunciar ao princípio que as constitui em suas identidades. Dito de outro modo, a sociedade contemporânea parece estar completamente disposta a acolher todas as formas religiosas – diga-se no plural – desde que possam depor de seu *estatuto religioso* particular. Para isso, Habermas aponta três passos fundamentais:

Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se fundam em uma moral profana.²²

A partir dessa nova composição, os homens e as mulheres do tempo presente alternam-se na construção de opções ao potencial semântico das religiões, ignorando o fato de que esse tenha se esgotado – quiçá justamente pela impossibilidade do *religioso* a despeito da proliferação de formas autônomas de *religião*. Outra vez, e agora de volta à observação realizada

²¹ HABERMAS, J., Fé e Saber, p. 16.

²² HABERMAS, J., Fé e Saber, p. 7.

por Heidegger em 1918, do ponto de vista institucional a religião parece não coincidir com a *experiência vivencial religiosa*. Enquanto essa parece estar mais ligada ao livre exercício de um potencial afetivo, aquela se apegava aos estritos limites da razão, instrumentalizando-se.

Ao contrário do que se supõe pela secularização, numa sociedade “pós-secular” a religião continua existindo e ocupando um espaço significativo na composição das relações, embora não mais seja experienciada profundamente pelos indivíduos, como forma de doação de sentido às suas existências. Passa, ao contrário, a servir a propósitos exteriores, a finalidades políticas, econômicas e organizacionais; à lógica do mercado e do consumo. Trata-se de um “terreno minado”, já que diz respeito à razão travestida de sacralidade, sempre tentada ao gesto desessencializado da fé, tornado anônimo. Eis, portanto, que, na esteira de identificação entre razão e religião, para além do sentido primordialmente impresso à experiência religiosa, descobrimos o argumento de outro importante expoente do pensamento em nossos dias: Peter Sloterdijk – esse já de algum modo nas proximidades da discussão heideggeriana.

Em seu livro *Pós-Deus*, Sloterdijk demonstra como na passagem do século XX para o XXI o encontro entre a razão e a religião, incentivado pelos fenômenos do consumismo e da globalização, serviu ao enfraquecimento da concepção de Deus legada pelos dois últimos milênios e engendrou uma nova forma de se pensar a relação Deus-homem. Para o autor, o homem atual é “aquele que acredita poder fazer ao extremo algo diferente do que se entregar a Deus e a poderes mais altos. O homem moderno não quer sofrer o poder mais alto, *mas sê-lo*”.²³ O *pós-Deus* aludido desde o título da obra tem, assim, uma conotação altamente incidente sobre a autopercepção do ser humano e de sua relação com o meio que o cerca. Desde um ponto de vista eminentemente político-econômico, “Deus se transforma em uma hipótese já desnecessária para os negócios”.²⁴ Isso nos leva outra vez a questionar de que tipo de *secularização* estamos falando ao tomarmos a plausibilidade do argumento de Deus em nossos dias e, mais que isso, ao aferirmos o papel das próprias tradições religiosas, como pertencentes à crise metafísica, nessa composição.²⁵

²³ SLOTERDIJK, P., *Pós-Deus*, p. 298 – grifos nossos.

²⁴ SLOTERDIJK, P., *Pós-Deus*, p. 298.

²⁵ Por exemplo, entre a previsão de um futuro completamente secular apontada por BERGER, P. L., em seu *Dossel Sagrado* (1985), e a correção da mesma hipótese em BERGER, P. L., *A dessecularização do mundo*, p. 9-24, existiria uma ênfase compreensiva que, segundo Sloterdijk,

O fato de vivermos sob uma tempestade de discussões a respeito de Deus não necessariamente significa que o conceito tenha adquirido nova e profunda significação. O mesmo se aplica à explosão de credos e práticas religiosas, num amplo espectro que varia desde a associação aos mais diferentes conjuntos confessionais, até a eleição de crenças e religiosidades individualizadas, formatadas como uma espécie de paralelismo às instituições consolidadas pela tradição.²⁶ Parte-se da suposição de que a diversidade aparente seja capaz traduzir um equivalente significado apreendido pelos indivíduos em termos da legitimação de suas experiências. Mas também a suposta “religiosidade individual”, as diferentes “espiritualidades” insurgentes, desde um ponto de vista mais objetivo, mostram-se completamente configuradas às formas estereotipadas do mercado religioso, estando, por isso, fadadas aos mesmos limites das religiões institucionais às quais pretendiam contrapor.²⁷ Para mim, todo esse conjunto parece implicar em dois contributos mais evidentes. Em primeiro lugar, que o uso instrumental da religião apenas poderá ser superado caso recobremos o valor da experiência como ponto de partida, quer dizer, a *experiência vivencial*, que toca a cada ser humano em seu ser mobilizando-o a um movimento de transcendência e abertura que, em última instância, eleva-o à relação com Deus. Em segundo lugar, que esse processo de reconhecimento passa, impreterivelmente, pela constatação de um horizonte histórico de realizações no interior do qual nos movemos em nossos processos de significação, donde resulta que, ao falarmos em *experiência vivencial*, não estamos sobrepondo a esfera individual sobre o horizonte da comunidade, mas que, ao contrário, tomar a religião como a descoberta de um processo de transcendência experimentado primeiramente com relação a si mesmo, obriga a evoluir rumo ao horizonte dos outros e da história, seu necessário e consequente desdobramento. Essas duas ênfases que, em suma, podem ser tomadas como o argumento basilar desta exposição, podem ser colhidas, entre outras possibilidades, dos dois momentos aludidos da ampla seara do pensamento heideggeriano – e sobre

dijk, precisa ser melhor esclarecida.

²⁶ Ver o que se discute em MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C., Sem religião ou pluralismo religioso, p. 315.

²⁷ Tivemos a oportunidade de desenvolver essa hipótese em artigo publicado em 2019 pela *REB – Revista Eclesiástica Brasileira* (MARTINS FILHO, J. R. F., A controvérsia dos sem religião no Brasil, p. 663-681).

isso, vale afirmar: não sem que se confesse tributário de suas próprias influências, mais ou menos explícitas, como é o caso da filosofia judaico-cristã!²⁸ É como se o interesse pela mística como caminho de legitimação da religião, internalizado ao modo de proceder do próprio autor, reagisse nele na proposição de uma *filosofia meditativa, mística*, por assim dizer, cujas contribuições certamente agregam à reflexão atual.

Apenas desde esse ponto de vista da constatação dos limites da modernidade também no enfrentamento do problema da religião, quer dizer, da religião compreendida como um fenômeno humano que, embora se visualize desde a exterioridade de sua manifestação, guarda uma importante parcela relativa à interioridade – a abertura sempre pessoal de cada ser humano à esfera do sagrado que o habita –, pode-se compreender o que certamente constitui um dos episódios mais conhecidos da lavra poética de Martin Heidegger, publicado na coletânea *Sobre a experiência do pensar*: “chegamos demasiadamente tarde para os deuses e demasiadamente cedo para o ser, deste o homem é poema começado”.²⁹ Trata-se, a meu ver, de uma das tantas demonstrações do cuidado oferecido a um dos principais temas, catalizadores do pensar heideggeriano, mas, também a despeito dele, mobilizador de uma série de reflexões em nossos tempos, as quais envolvem diferentes perspectivas de análise. A Teologia, nesse sentido, a fim de garantir a cientificidade de seu intento, não pode fechar-se à contribuição de áreas correlatas, isolando-se num discurso de pares. Deve, ao contrário, beneficiar-se da crítica emancipadora, única capaz de fornecer novo fôlego, especialmente em se tratando de uma questão tão fundamental como é o caso da questão de Deus. No caso do fragmento de Heidegger, o retardo de nossa apropriação da história dos deuses pode ser compensado pela irrupção do sagrado como uma constante historial, para além de todos os tempos históricos tomados isoladamente, no circunspecto de seus limites; como ação transversal e fonte de inspiração manifesta, ao longo dos tempos, nas mais diversas formas de produção do espírito humano, em seu movimento ao além.

²⁸ Sobre essas influências, não podemos deixar de mencionar as pesquisas de Marlène Zarader, por exemplo, em *Heidegger e as palavras da origem* (1986), ou em *A dívida não confessada* (1995), em que a autora menciona sobretudo a similaridade de diferentes pontos do pensamento de Heidegger com o pensamento judeu, a despeito de não haver por parte dele uma menção explícita a isso.

²⁹ HEIDEGGER, M., *Da experiência do pensar* (GA 13), p. 31.

2. Da mística como fundamento do humano à mística do *último deus*

Com o propósito de lançar luz sobre o movimento da interrogação heideggeriana a respeito do problema de Deus, tomemos, em primeiro lugar, a contribuição colhida de seus anos de juventude, como professor auxiliar em Freiburg, na vizinhança de Husserl e, conseqüentemente, de uma leva de estudantes por ele atraídos desde suas atividades pregressas, como é o caso de Edith Stein, com quem Heidegger pudera discutir em várias oportunidades.³⁰ Como dito de início, o volume 60 das *Gesamtausgabe* organiza-se a partir de textos de crucial importância para a compreensão do itinerário filosófico do autor em seus primeiros movimentos rumo ao que, mais tarde, chamaria de “existencialidade da existência” – o plano por excelência da interpretação e compreensão a respeito do ser humano em sua peculiar relação com ser. Esse é também o período em que são gestados e amadurecidos conceitos que se tornariam conhecidos por *Ser e Tempo*, como é o caso da noção de *vida fática*, que, de algum modo, pode ser considerada o principal conceito da investigação de Heidegger naquele período.

Entre os horizontes de apreensão e análise do fenômeno da *vida*, o filósofo chama a atenção para o campo da religião. Não necessariamente de uma “Filosofia da Religião”, como área temática isolada no âmbito da Filosofia em geral, mas da religião como uma das expressões de maior carga de significação no mundo dos humanos, e, por isso, horizonte fundamental desde o qual toda e qualquer compreensão poderia se estender. Nesse sentido, a religião encontraria equivalência com outras formas de expressão do espírito humano, como as artes, por exemplo, apesar de demonstrar-se em maior estado de depuração que as ciências ou a filosofia, já influenciadas pelo paradigma racionalista. Em se tratando de tomar o ser humano como objeto da interpretação, é como se a religião guardasse elementos ancestrais e, por isso, basilares de sua constituição, permitindo o desvelar a respeito da *vida* em toda a sua plenitude. Isso posto, não se trata de debruçar-se sobre a análise das formas religiosas tomando como referência as tradições sedimentadas ao

³⁰ Freiburg, que já era uma cidade bastante importante em termos da produção filosófica na Alemanha da época, tornou-se ainda mais destacada com a presença de Edmund Husserl, que trouxe consigo parte de seus antigos alunos do Círculo Fenomenológico de Göttingen. Entre esses, Edith Stein, que também conviveu com Heidegger. Sobre a relação entre ambos, recomendo o texto *Martin Heidegger et Edith Stein: Deux voies pour l'être. Impressions de proximité et d'éloignement* (MARTINS FILHO, J. R. F., p. 187-213).

longo dos tempos, mas o que há de principal no comportamento religioso, o que está na base da religião como uma *experiência vivencial*. A religião, movida por preceitos, por uma teologia interpretativa, por dogmas, não pode ser o real objeto da análise do fenômeno religioso, mas a *vida* de personagens que se deixaram interpelar pelo apelo por transcendência e, por isso mesmo, imprimiram sua marca no tempo. É o caso dos santos e dos místicos, mas também do testemunho das primeiras comunidades cristãs, daqueles que iniciaram um movimento que, séculos depois, continuou e gerou novos sentidos e significados nas sociedades vindouras.

Nos cursos oferecidos naquele primeiro período, também como uma espécie de atendimento às intuições dispostas na conclusão de sua tese de habilitação,³¹ Heidegger se concentra ao que deveria constituir-se como uma introdução à Fenomenologia da Religião, texto que, da metade em diante, esforça-se por interpretar a *experiência vivencial religiosa* desde algumas amostras das cartas de Paulo aos tessalonicenses e aos gálatas. Mais ou menos do mesmo período são as anotações sobre a filosofia agostiniana e, mais propriamente, as interpretações sobre o livro X das *Confissões*, de Agostinho. Em todos os casos, focaliza-se o que está encerrado na seguinte sentença: “a experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento”.³² O universo da vivência religiosa e a relação de abertura do crente para com o sagrado, o divino ou, nessa palavra densa de significação e que atravessou a história de diferentes povos, isto é, Deus, não pode ser reduzido à dimensão do conhecimento. Portanto, a experiência diz respeito a uma forma de funcionamento anterior e primeva em relação à cognição.

Mas não falamos aqui de experiência como no uso dado a esse conceito pelos filósofos modernos: a interferência dos sentidos no mundo da natureza, o encadeamento de provocações e reações, o afetar-se e o ser afetado. Na experiência religiosa põe-se em jogo o si mesmo e o que vai além de si mesmo, num movimento único e constante. Não somente a capacidade de se fazer afetar, mas de impor marcas duradouras e profundas sobre a autopercepção do indivíduo. É o *eu* que se experimenta a si mesmo, na relação com o seu mundo circundante. Como vazio continuamente preenchido, mas ainda ansioso por preencher-se. O “sem limite” de uma experiência arrebatadora de todo o seu ser, antes da capacidade de uma elaboração formal, da eleição de um *nome*

³¹ Uma promessa que se encontra disponível nas últimas páginas do capítulo final da segunda parte de *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1, p. 410).

³² HEIDEGGER, M., *Fenomenologia da vida religiosa* (GA 60), p. 10.



ou da recepção de um *mandato* para si ou de si mesmo para os outros. Esse itinerário, conjugado à disposição da *presença* do sagrado percebido em si mesmo, pode-se descrever como a abertura à experiência religiosa. Não como uma elaboração teórica, mas efetivamente como um *sentir*. Em última instância, como salienta Marco Aurélio Fernandes,

O homem está transcendentalmente referido ao sagrado. O relacionamento do homem com o sagrado e do sagrado com o homem tem o caráter de um *a priori*. Pela religiosidade o homem está referido não só a mistérios, mas, antes de tudo, ao mistério. Ser-homem é ser uma passagem para o mistério.³³

Eis porque o místico, ao contrário do filósofo, não se põe a questão da existência de Deus, mas descreve-a desde as imagens que lhe são possíveis pelas vias da criatividade, da imaginação, em alegorias e simbolismos, pois resiste à apropriação da linguagem por si mesma. Diz Heidegger:

O fenômeno central é a crença de que a presença de Deus é susceptível a uma vivência, ficando na periferia a mitologia, o *ethos* e a sociologia da religião. A psicopatologia e a etnologia mostram que *o fenômeno primordial de todas as religiões é a mística, a vivência de unidade com Deus*”.³⁴

A proposta de Heidegger é, nesse sentido, bastante inusitada, já que pretende uma compreensão filosófica de algo que está para além do alcance de toda possibilidade de dizer (portanto, para além da própria Filosofia), no estrito limite do *testemunho*. Nas experiências em geral, Deus torna-se objeto de uma valoração, domínio do campo da ética ou da dogmática, embora a raiz de todo comportamento religioso constitua-se como uma “experiência da vida”.³⁵ A experiência de fé, ao contrário do praticado pelos filósofos ao longo da tradição, não principia da demonstrabilidade da existência de Deus. Tal experiência é *sentida e acolhida* pelo indivíduo,

³³ FERNANDES, M. A., Da verdade do ser à essência do sagrado e à experiência da fé cristã, p. 141.

³⁴ HEIDEGGER, M., Fenomenologia da vida religiosa (GA 60), p. 24 – grifos nossos.

³⁵ Lembra PÖGGELER, O., A via do pensamento de Martin Heidegger, p. 41: “visto que a primitiva fé cristã é efetiva experiência de vida, ela apenas necessita, segundo a opinião do jovem Heidegger, ser ‘explicitada’”.

como relação de si mesmo com tudo o que o ultrapassa,³⁶ mas também como impossibilidade de afirmação por meio do discurso. Como recorda Vincenzo Costa,

Um conceito teológico só tem sentido na medida em que se radica em uma experiência efetiva da vida, porque *o ser presente de Deus se refere fundamentalmente à mudança da vida. O acolher é, em si mesmo, uma mudança diante de Deus.*³⁷

Esse é, em suma, o motivo de Heidegger manter-se altamente desconfiado de uma Teologia que pretenda “conhecer Deus”, pois estaria fadada a transformá-lo num objeto de determinação do sujeito. Um objeto perante uma subjetividade que lhe permanece alheia, e não como vida que atua, gera e transforma o próprio sujeito orientando-o no sentido da *fé* (πίστις como complemento ao λόγος). Eis porque, sobretudo no texto sobre *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (GA 60), a fim de se apropriar da mística como ponto de partida da análise, o filósofo se incline à descrição do *experimental vivencial*, e não propriamente à uma sua interpretação. Diante disso, poder-se-ia dizer que apenas um homem religioso, isto é, um místico, é realmente capaz de penetrar a vida religiosa, pois dispõe dos elementos genuínos da experiência. De outra parte, contudo, isso também implica em empecilhos bastante significativos à cientificidade da proposta levantada, já que não se dispõe de artifícios mais contundentes para a apreciação da mística e sua disposição no plano do conhecimento sistemático. No limiar desses dois polos, Heidegger escolhe manter-se em favor do *sentir*, e não do *compreender*.³⁸ A *mística* é, por isso, considerada como o resultado de uma experiência, a experiência do místico, tomado como fenômeno central da leitura de mundo.

³⁶ Essa maneira de descrever se assemelha em muito ao que a professora Ales Bello indica a partir das obras de Husserl e de Edith Stein (ALES BELLO, A., *O sentido do sagrado*, p. 28).

³⁷ COSTA, V., Heidegger, p. 49 – grifos nossos.

³⁸ Marcos Aurélio Fernandes recorda as indicações, recorrentes em todo o pensamento heideggeriano, de figuras sensíveis à *experiência vivencial*, como é o caso do sábio, do profeta e do pensador: “O profeta experimenta o espírito como o que está sobre ele, o que sobrevém a ele, o que o incumbe. (...) Sua experiência espiritual é, fundamentalmente, a do êxtase. (...) Outra experiência é a do sábio. Nele, a unidade do homem com o espírito chama-se iluminação. (...) Outra, ainda, é a experiência do pensador. O pensar, que funda a filosofia, é a experiência mais finita da finitude humana” (FERNANDES, M. A., *Da verdade do ser à essência do sagrado e à experiência da fé cristã*, p. 140).

Desde essa orientação, é curioso como as descrições apresentadas por Heidegger a fim de elucidar o fenômeno da experiência mística adquirem conotações bastante carregadas de apelo imagético. Fala-se numa *atitude frente ao mundo*, num *pasmo transbordante*, ou numa atitude de *silêncio e admiração*, num *momento de intensificação da vida interior* e, até mesmo, numa *fração de irracionalidade*.³⁹ É a palavra que se cala, ao menos em sua intenção exterior, rompendo o barulho, o caos, dando lugar ao silêncio e à introspecção, como mais tarde Heidegger tentaria traduzir poeticamente: “o dizer do pensar somente se acalmaria em sua essência, quando ele se tornasse impotente de dizer, o que deve ficar inexprimido”.⁴⁰ Trata-se, outra vez, de distanciar-se do mundo teórico e racional, dando espaço à *linguagem do sentimento*, dos *estados-de-ânimo* que preenchem as vivências.⁴¹ Na experiência dos místicos, ganha relevo o que se dispõe à sensibilidade. Não é, portanto, ao acaso a identificação entre Deus e o amor, a despeito de categorias resultantes de um processo de racionalização (o abstrato onisciente, onipotente e onipresente). O amor é o que se sente na relação com outrem, o que se exercita na vida e em cada novo ato de ser. Ama-se a alguém, com nome e sobrenome, por algum motivo que seja, concreto, traduzível em gestos de amor, cuidado, ternura, compaixão, enfim, palavras que, desde a experiência imediata, transportam o sentido da transcendência operada *no e por meio do* humano. O amor desperta reações orgânicas, reações de um corpo que se descobre vivo e disponível ao *experienciar*.

Nessa direção parecem caminhar trabalhos como os de Jean-Luc Marion,⁴² que fala de Deus como um *fenômeno saturado*, como amor revelado por uma via apofática. Ou Pierre Hadot,⁴³ na consideração do “indizível” e do “inexprimível” como fonte ao discurso filosófico/teológico. De tudo isso, quem sabe se possa extrair como máxima que o Deus da revelação, a manifestação que se opera na *experiência vivencial*, não está ao alcance de teorizações e descrições, mas, ao contrário, para recorrermos às expressões

³⁹ HEIDEGGER, M., *Fenomenologia da vida religiosa* (GA 60), p. 308, 312, 314.

⁴⁰ HEIDEGGER, M., *Da experiência do pensar* (GA 13), p. 45.

⁴¹ Embora não pretendo desenvolver esse tema nesta oportunidade, devo destacar sua importância para a consideração da obra de Heidegger como um todo, desde suas aparições nos textos da década de 1920, até o tratamento dado pelo autor em textos mais tardios. Sempre com o propósito fenomenológico de explorar dimensões mais profundas do humano (MARTINS FILHO, J. R. F., *Heidegger: da analítica existencial à filosofia da interpelação*, p. 235).

⁴² MARION, J.-L., *Il visibile e il rivelato*, p. 29.

⁴³ HADOT, P., *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, p. 225-226.

consagradas por Rudolf Otto em sua investigação sobre o que há de irracional na religião, faz *emudecer*, *calar* e *arrepisar*.⁴⁴ Daí, então, que a crise do discurso seja, em termos da apropriação feita pela Filosofia e pela Teologia quanto ao problema de Deus, o dado mais evidente. Acerca desse aspecto, aliás, Heidegger demonstra bastante proximidade à leitura do teólogo protestante que acabamos de citar, na medida em que convoca a questão do irracional, da dimensão irracional da crença e da experiência mística não apenas para a análise de uma situação epocal – os místicos medievais –, mas, transpondo os limites da mera interpretação, acabando por constituir uma espécie de mística filosófica, na medida em que impõe à sua própria reflexão o constante flerte com o *mistério insondável de ser*. Tal implica em considerar o ser humano para além das categorias geralmente tomadas como de maior precedência, como é o caso da *razão* ao longo dos últimos séculos, dilatando o olhar rumo aos demais componentes de nossa constituição, entre os quais se pode descobrir a *experiência vivencial*. A crença em Deus, porquanto se baseia na experiência, não tem sua origem em fontes racionais, mas irracionais, sensíveis, donde não pode ser legitimada ou justificada, ou não seria *fê*, mas *saber*. A *fê* estaria a par das *pré-disposições afetivas* mencionadas em diferentes momentos da obra heideggeriana, como renovadas formas de acesso à condição humana.

No entanto, nunca é demais repetir que esse movimento, como afirmado, não implica nalguma forma de alienação, pois é justamente no jogo da história que se pode *experienciar* a relação com Deus. Esse talvez seja um dos pontos, relativamente ao tema que nos convoca nesta oportunidade, de maior evidência nos textos produzidos na segunda metade da década de 1930, como é o caso de *Contribuições à Filosofia*. A obra, feita em retalhos, quase ao estilo aforismático (donde se apreende a tentativa de Heidegger de superar o limite da linguagem tal como utilizada pela Filosofia de então), reserva uma de suas partes ao que o autor nomeou *O último deus*. Acerca do que estamos refletindo até aqui, talvez o subtítulo impresso à seção temática seja ainda mais elucidativo: *o totalmente outro em relação aos que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão*. Existe, notadamente, tanto um problema epistemológico relativo à abordagem da relação entre o Deus cristão e o suposto *último deus* prenunciado por Heidegger nesses textos, quanto a carência de um fundamento efetivamente teológico – talvez movido pelos clássicos da teologia dogmática – na análise que desenvolvemos. Contudo,

⁴⁴ OTTO, R., O Sagrado, p. 40-41.

na medida em que buscamos extrair algumas contribuições do projeto de Heidegger à Teologia em geral, sobretudo em face do problema de Deus, recuperado por nossa época a partir de diferentes frentes de investigação, insistimos em nos concentrar no que parece ser a consolidação de uma *mística heideggeriana* a propósito do uso dado à metáfora *Deus* nesta fase de sua filosofia.

Contribuições à Filosofia é um livro que pode ser considerado sob o traço de uma cisão radical, isto é, a proposta de ruptura com toda a história da filosofia, que é a história da metafísica, mas não como em *Ser e Tempo*, através da negação de alguns de seus pressupostos a respeito da questão do ser. Ruptura, a essa altura, não se faz como *destruição*,⁴⁵ mas como *confrontação*. Nesse sentido, ao que considerou como o *primeiro início do pensar*, a Filosofia como a conhecemos e exercitamos, propõe-se um *outro início*. Isso porque, segundo Heidegger, tudo o que fazemos traz a marca da inicialidade, da motivação que subjaz as escolhas postas em curso. Por isso, a Filosofia atual, mas também a Teologia e as demais ciências que lhe são diretamente tributárias, está impregnada da inicialidade donde provém; nesse caso, da identificação entre a noção de substância, ser e Deus. Não apenas ser se tornou passível de substantivação, deixando de possuir a natureza dinâmica inerente à sua condição e a toda a sua apropriação por parte dos primeiros pensadores, mas, graças à atribuição de ser a Deus, também Deus, pouco a pouco tornou-se uma forma estanque sob as amarras da especulação filosófica e teológica. A “liberdade” daquele que é para além de todo ser viu-se acometida por tantos limitadores quanto se pôde imprimir por meio do discurso. Desse modo, não apenas ao pensamento e à história da filosofia deve-se contrapor um *outro início*, mas entre as imagens que melhor podem aludir a esse movimento de confrontação, está a metáfora do *outro deus*, nesse caso, o que Heidegger chamou de *último deus*: aquele que virá como plenitude e não existe senão nessa vinda constante e desafiadora em relação a todas as hegemonias constituídas.⁴⁶ Nesse caso, diz o autor, “o último é aquele que

⁴⁵ HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo* (GA 2), § 6.

⁴⁶ Para VEDDER, B., A ontoteologia e a questão do(s) deus(es), p. 306 à “questão do que ou quem Deus é, Heidegger responde, no contexto da compreensão do ser como um evento de apropriação, que Deus é um aceno, e nada além de um aceno. O último deus essencialmente é enquanto passa, e, portanto, mesmo a questão de seu número permanece essencialmente indecisa. O último deus não é um fim, mas um começo, e isso marca a sua significância temporal. Esse deus é somente como o momento decisivo de sua passagem futura. Por essa razão, o último deus não se manifesta como algo presente, mas existe apenas como um aceno”.

não precisa apenas da mais longa antecedência, mas que é ele mesmo não a interrupção, mas o mais profundo início, que resgata antecipativamente da maneira mais ampla e mais pesada”.⁴⁷

A imagem do *último* distancia-se de toda possibilidade de maquinação e de cálculo; eleva-se além, sempre adiante, à frente do pensamento manipulador, do racionalismo exacerbado que se expressa como a verborragia de nossa época: “o último subtrai-se, por isso, a todo cálculo e precisa, por isso também, poder suportar o peso das mais crassas e frequentes interpretações falsas”.⁴⁸ Desse modo, a figura do *último deus*, que certamente mantém-se rodeada de contornos bastante nebulosos, justamente porque se subtrai dos cálculos humanos, instaura-se como horizonte de uma manifestação; como *outro* espaço de irrupção da imagem de Deus no mundo. Duas advertências, porém, devem ser levadas em consideração por essa leitura. Em primeiro lugar, o *último deus* não faz referência nem pode ser reconduzido ao que estávamos habituados a circunscrever sob os limites do “mono-teísmo”, do “pan-teísmo” ou, até mesmo, do “a-teísmo”, porque todos esses *teísmos* se realizaram dentro de uma compreensão de mundo que é a história da metafísica,⁴⁹ a abertura judaico-cristã, justamente ao que tentamos contrapor a possibilidade do *outro*.⁵⁰ Além disso, em segundo lugar, embora *último* em termos de remissão, isto é, *derradeiro*, o *último deus* não representa o fim da história, mas a constante e insinuante possibilidade do *novo*, um início a partir do qual o ser humano poderá manter nova relação com o ser e com o sagrado. Dito em outras palavras, a alusão ao *último deus* inaugura outro espaço para o sagrado em tempo de secularização e de crise dos *teísmos*. O *deus* que não se permite submeter a formas pré-concebidas e inertes, mas que se move constantemente em direção à história da humanidade, provocando-a,

⁴⁷ HEIDEGGER, M., Contribuições à Filosofia (GA 65), n. 253.

⁴⁸ HEIDEGGER, M., Contribuições à Filosofia (GA 65), n. 253.

⁴⁹ Segundo Marco Antonio Casanova, essa interpretação pode chegar a consequências ainda mais agudas, já que, “(...) se o sagrado consiste justamente na abissalidade do ser e na afirmação incondicionada de uma tal impossibilidade, então monoteísmo não é outra coisa senão a dessacralização do sagrado” (CASANOVA, M. A., Compreender Heidegger, p. 167). Tal consideração, guardadas as diferentes proporções e significados no âmbito de pensamento de cada autor, talvez possa ser aproximada às afirmações de VATTIMO, G., O fim da modernidade, p. 87, que reconheceu os prenúncios da secularização não na crise de plausibilidade dos discursos religiosos atuais, mas na própria *Kénosis* de Jesus, que, ao encarnar-se, abdicou da transcendência inerente ao distanciamento necessário do sagrado. O movimento de *abaixamento* de Deus em Jesus, tornado um homem entre homens, teria constituído o primeiro passo da secularização.

⁵⁰ HEIDEGGER, M., Contribuições à Filosofia (GA 65), n. 253.

como efeito gerador, ao seu movimento consequente. Nesse sentido, a expressão portuguesa que acabamos de usar, o *último deus* como o *derradeiro*, não tem simplesmente o sentido de *final*, mas de *errante*. O *deus derradeiro*, para nos permitirmos a essa livre apropriação a partir do construto heideggeriano, deve ser lido como *de-erradeiro*, e, por isso, *errante*, aquele que *erra*, persiste à deriva de todo norte, recusando-se completamente à palavra, já que, como nos ensina Heidegger, “a recusa é a nobreza mais elevada da doação e o traço fundamental do encobrir-se”.⁵¹ Tal esforço parece estar completamente em sintonia com algumas indicações dadas pelo próprio filósofo a respeito da delimitação do horizonte compreensivo sobre o que pretendia com sua menção ao *último deus*:

Se pensarmos aqui de maneira calculadora e tomarmos esse ‘último’ apenas como interrupção e fim, ao invés de como decisão extrema e maximamente breve sobre o que há de mais elevado, então naturalmente todo saber sobre ele será impossível.⁵²

Um sentido que se completa com a seguinte afirmação:

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 essencia na preponderância de tudo aquilo que já é capturado nele como algo por vir e se vê entregue à responsabilidade de sua força determinante.⁵³

Dessa maneira, quiçá, alcançamos nosso objetivo de demonstrar a dimensão mística como núcleo do pensamento heideggeriano em se tratando do problema de Deus, o que o leva à consideração dos místicos, mas também à consolidação de uma espécie de filosofia-mística *a-teísta*, mas que, em sua despreensão de alinhar-se às fileiras seja da tradição religiosa, seja da Teologia, acabou por inaugurar um *outro espaço de jogo* donde se pode reacender o debate sobre Deus em tempos pós-metafísicos. Como assinala o professor Marco Antonio Casanova,⁵⁴ na impossibilidade de estabelecer de uma vez por todas um fundamento plenamente fundado, Heidegger abre espaço para que se possa falar outra vez no sagrado.

⁵¹ HEIDEGGER, M., Contribuições à Filosofia (GA 65), n. 254.

⁵² HEIDEGGER, M., Contribuições à Filosofia (GA 65), n. 254.

⁵³ HEIDEGGER, M., Contribuições à Filosofia (GA 65), n. 254.

⁵⁴ CASANOVA, M. A., Compreender Heidegger, p. 166-167.

Conclusão

Ao término deste breve itinerário, vemo-nos não apenas introduzidos ao âmbito de uma discussão específica sobre o estado de esgotamento em que nos encontramos atualmente – com fortes marcas sobre a discussão a respeito de Deus tal como tradicionalmente fora realizada – mas efetivamente desafiados a constatar os limites da nossa apropriação e, quem sabe, a reorientarmos aspectos importantes de nossa epistemologia. Diante disso, mais que fornecedora de respostas, a contribuição do pensamento heideggeriano à Teologia é desafiadora. Incute-nos um questionamento sobre o alcance de nossas investigações num duplo aspecto: a) ante o atual contexto de secularização, subvertido do que a princípio se concebeu como a ausência do *religioso* e/ou do *sagrado* na sociedade contemporânea e b) também defronte ao *modus operandi* por meio do qual acessamos e transmitimos o construto histórico legado pelas gerações anteriores conquanto à pergunta sobre Deus, sua justificação e consequente caracterização. De objeto primordial do saber teológico, tornara-se ocupação da Filosofia, mas, sobretudo desde o último século, também das ciências.

Se não Deus, ou, o mesmo, uma investigação sobre o divino, ao menos a tentativa de apreensão do fenômeno religioso expresso por sujeitos e comunidades, ainda assim, como rastros do sagrado no tempo. Nesse quesito, a Teologia, decaída de seu monopólio, tornou-se concorrente de uma série de ênfases teóricas e metodologias. Nalguns casos, soube beneficiar-se desse contato. Noutros, porém, permaneceu alheia e reclusa em sua redoma, enquanto a realidade avançava em novas e variadas frentes de expressão e interpretação. Autores como Heidegger, nesse sentido, têm um papel crucial. O papel de desafiar e, assim, reacender a centelha de inquietude necessária ao trabalho realizador.

Isso também ocorre com relação à Teologia. Para isso, porém, uma série de questionamentos se impõem, entre os quais o que segue: estaríamos nós, os atuais produtores de conhecimento em nível teológico e filosófico, dispostos à inauguração de um espaço completamente *outro* para considerarmos a questão de Deus? Estaríamos dispostos à abolição da via discursiva – nossa tão aguerrida janela de expressão – como única forma de acesso ao problema de Deus desvelado pelas constantes irrupções da secularização? Somos realmente capazes de acolher a novidade que nos chega por diferentes caminhos, quiçá como recusa a um pertencimento total e próprio em termos

da religião consagrada, como contribuição que não pode ser desprezada em nosso tatear rumo a uma apreensão cada vez mais legítima dos fenômenos que nos cercam? O fato é que a nossa época demoliu por completo a possibilidade de segmentação e isolamento das áreas temáticas, ao ponto de que, no caso da articulação entre Teologia e Filosofia, um passo de colaboração mostra-se necessário. Autores como Heidegger, que se deixaram tocar pela realidade, também fazem-se sentir entre nós, pelo que urge nossa iniciativa de repensar caminhos. O passo dado por essas notas não é, portanto, indicativo de qualquer término. Mas prenúncio ao que virá, o *outro* em relação ao que até aqui se fez.

Referências bibliográficas

- ARENDT, H. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 189-197.
- BERGER, P. L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v.21, n.1, p. 9-24, 2000.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- COSTA, V. **Heidegger**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- DAVIS, B. W. Heidegger sobre o cristianismo e a divindade: um compêndio cronológico. In: DAVIS, B. W. (Org.). **Martin Heidegger**: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 312-344.
- FERNANDES, M. A. Da verdade do ser à essência do sagrado e à experiência da fé cristã: um percurso fenomenológico. In: BELLO, A. A.; PERETTI, C.; SBARDELLA, E. L.; KIRCHNER, R. (Orgs.). **Fenomenologia e experiência religiosa**. Curitiba: Juruá, 2020. p. 131-145.
- HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HEIDEGGER, M. **Aus der Erfahrung des Denkens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (GA 13) Tradução brasileira de Maria do Carmo Tavares de Miranda: Da experiência do pensar. Porto Alegre: Editora Globo, 1969. p. 27-52.

HEIDEGGER, M. **Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. (GA 65) Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, M. **Besinnung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. (GA 66) Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: Meditação. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. Brief über den humanismus. In: **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (GA 9) Tradução brasileira de Ernildo Stein: Sobre o “humanismo” – carta a Jean Beaufret. In: Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1978. p. 345-374.

HEIDEGGER, M. **Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus**. Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. (GA 1).

HEIDEGGER, M. **Heraklit**. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. (GA 55) Tradução brasileira de Márcia Schuback: Heráclito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, M. Nietzsches Wort, Gott ist tot. In: **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (GA 5) Tradução portuguesa de Alexandre Franco de Sá: “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”. In: Caminhos de floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. p. 241-306.

HEIDEGGER, M. **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (GA 63) Tradução brasileira de Renato Kirchner: Ontologia: Hermenêutica da facticidade. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (GA 60) Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner: Fenomenologia da vida religiosa. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (GA 2) Tradução brasileira de Fausto Castilho: Ser e Tempo. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. Wozu Dichter?. In: **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (GA 5) Tradução portuguesa de Bernhard Sylla e Vitor Moura: “Para quê poetas?”. In: Caminhos de floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. p. 307-368.

von HERRMANN, F.-W. Fundamentalontologie und Gottesfrage. In: BEIER, K.; RIEDENAUER, M. (Hg.). **Die Spannweite des Daseins**: Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch. Vienna: University Press, 2014. p. 43-56.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015.

MAC DOWELL, J. A. A. Martin Heidegger e a questão de Deus. In: MAC DOWELL, J. A. A. (Org.). **Heidegger**: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de sua obra. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. p. 208-270.

MARION, J.-L. **Dieu sans l'être**. Paris: Quatrigue, PUF, 1991.

MARION, J.-L. **Il fenomeno saturo**. Il visibile e il rivelato. Traduzione di Carla Canullo. Milano: Editoriale Jaca Book, 2007.

MARTINS FILHO, J. R. F. Morte e finitude na filosofia de Martin Heidegger: uma intuição de Sein und Zeit ao pensamento da história do ser. **Griot: Revista de Filosofia**, v.13, n.1, p. 238-256, jun. 2016.

MARTINS FILHO, J. R. F. Heidegger leitor de Husserl: sob a sombra da fenomenologia. **Prometeus: Filosofia em Revista**, v.11, n.28, p. 105-117, set./nov. 2018.

MARTINS FILHO, J. R. F. A controvérsia dos sem religião no Brasil: pluralismo religioso ou monoculturalismo cristão? **REB – Revista Eclesiástica Brasileira**, v.79, p. 663-681, 2019.

MARTINS FILHO, J. R. F. Martin Heidegger et Edith Stein: Deux voies pour l'être. Impressions de proximité et d'éloignement. **Heidegger Studies / Heidegger Studien / Etudes Heideggeriennes**, v.36, n.1, p. 187-213, 2020.

MARTINS FILHO, J. R. F. **Heidegger**: da analítica existencial à filosofia da interpelação. Curitiba: Casa Mello Editora, 2021a.

MARTINS FILHO, J. R. F. Vida e metafísica em Heidegger e Bergson: uma aproximação possível? **Fragmentos de Cultura**, v.31, n.1, p. 30-46, jan./mar. 2021b.

MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Sem religião ou pluralismo religioso: uma leitura introdutória. **Horizonte**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v.19, p. 305-324, 2021c.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: 2012.



OTT, H. **Martin Heidegger**. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt: Campus, 1988.

OTTO, R. **O Sagrado**: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PLATÃO. **Ion – or**: on the Iliad. Edited with introduction and commentary by Albert Rijksbaron. Leiden; Boston: BRILL, 2007.

PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SAFRANSKI, R. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Lett Luft e apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005. Original alemão consultado: SAFRANSKI, R. Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit. München: Carl Hanser Verlag, 1994.

SLOTERDIJK, P. **Pós-Deus**. Petrópolis: Vozes, 2019.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: Niilismo e hermenêutica na cultura pósmoderna. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

VEDDER, B. A ontoteologia e a questão do(s) deus(es). In: DAVIS, B. W. (Org.). **Martin Heidegger**: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 297-311.

José Reinaldo Felipe Martins Filho

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica
de Goiás

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás

Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da
Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Goiânia / GO – Brasil

E-mail: jreinaldomartins@gmail.com

Recebido em: 25/01/2022

Aprovado em: 26/04/2022