



SER E ENTE NA METAFÍSICA TRADICIONAL: UMA LEITURA HEIDEGGERIANA

Being and entity in traditional metaphysics: a Heideggerian reading

Rondnelly Diniz Leite¹

RESUMO: Este artigo pretende discutir a interpretação de Heidegger relativamente a como a metafísica tradicional concebeu as noções de “ser” e de “ente”. De fato, conforme o autor, o pensamento ocidental entendido como metafísica confundiu ser e ente. Em seu início com Platão e Aristóteles, no momento em que o problema concernente ao sentido de ser ganhou fôlego no pensamento desses filósofos, esse tema já caiu no esquecimento e o que ambos conquistaram em suas reflexões se quedou trivializado durante toda a história do pensamento ocidental, com muitas deturpações e incompreensões, até a Lógica de Hegel. Em decorrência disso, analisaremos também as consequências dessa posição fundamental, visto que ao não pensar a diferença ontológica, a metafísica tornou-se onto-teo-logia.

PALAVRAS-CHAVE: Ser; Ente; Heidegger; Metafísica; Onto-teo-logia.

ABSTRACT: This article intends to discuss Heidegger’s interpretation of how traditional metaphysics conceived the notions of “being” and “entity”. In fact, according to the author, Western thought understood as metaphysics confused being and entity. In its beginnings with Plato and Aristotle, when the problem concerning the meaning of being gained breath momentum in the thought of these philosophers, this theme had already fallen into oblivion and what both achieved in their reflections remained trivialized throughout the history of Western thought, with many distortions and misunderstandings, up to Hegel’s Logic. As a result, we will also analyze the consequences of this fundamental position, since by not thinking about the ontological difference, metaphysics has become onto-theo-logy.

KEYWORDS: Being; Entity; Heidegger; Metaphysics; Onto-theo-logy.

Antes de iniciarmos nossa análise concernente à interpretação de Heidegger acerca das noções de “ser” e de “ente” na metafísica, faz-se mister discutirmos preliminarmente a experiência metodológica heideggeriana do passo de volta (*Schritt zurück*). Esse processo sistemático de investigação é concebido pelo filósofo como sendo a característica do

¹ Doutor em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e professor de filosofia do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG). E-mail: rondnellyleite@gmail.com

diálogo que ele travará com a tradição do pensamento ocidental. Nesse sentido, ele indica a dimensão, até aqui esquecida, a partir da qual a essência da verdade se torna, necessariamente, digna de ser pensada. Em outras palavras, o passo de volta consiste em um procedimento metodológico em que o caráter do diálogo do pensamento heideggeriano com a tradição metafísica é realizado sem que lhe seja projetado categorias interpretativas convencionais derivadas de outros fenômenos. Trata-se de deixar e fazer ver o fenômeno da metafísica em seu mostrar-se em si mesmo. Com isso, o pensamento que o realiza é conduzido para fora do que foi pensado até agora na história da filosofia ocidental. Tal passo recua diante das interpretações tradicionais sobre o sentido de ser, confrontando-as.

Entretanto, segundo Heidegger, em que consiste essa dimensão esquecida a partir da qual a essência da verdade torna-se digna de ser pensada? Essa dimensão é a diferença entre ser e ente, a diferença ontológica. Assim, o passo de volta segue em direção à diferença enquanto diferença, ou seja, para dentro daquilo que deve ser pensado em sua essência. Trata-se de pensar, portanto, o velamento da diferença enquanto tal e a partir de seu ocultamento (*lêthe*), visto que esse velamento se subtrai em sua essência. Faz parte da essência dessa diferença o esquecimento. Assim, a diferença entre ser e ente: “(...) é o âmbito dentro do qual a metafísica, o pensamento ocidental na totalidade de sua essência, pode ser o que é. Por isso, o passo de volta move-se da metafísica para a essência da metafísica.”²

Todavia, é preciso dizer que nem sempre a diferença ontológica foi concebida desta forma ao longo da caminhada filosófica de Heidegger. Em 1927, no curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* e, mais efetivamente, em 1929, no tratado *Vom Wesen des Grundes*, a diferença ontológica foi entendida como o advento da transcendência do aí-ser³. Desse modo, o pensamento acerca desse advir é meditação concernente à própria metafísica como expressão conceitual da diferença. Trata-se de

² (...) ist der Bezirk, innerhalb dessen die Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens, das sein kann, was sie ist. Der Schritt zurück bewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik. HEIDEGGER, Martin, “*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*” in: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006, p. 60. (Todas as traduções constantes neste artigo são de responsabilidade do seu autor)

³ Em nosso trabalho optamos por traduzir o termo *Dasein* por “aí-ser”, porque a tradução corrente “ser-aí” não é tão feliz. Pois, além de não expressar claramente a relação com o ser, sugere a ideia de um ente situado localmente ao lado de outros no mundo, justamente como na interpretação tradicional, rejeitada por Heidegger, de conceber o modo de ser do *Dasein*, a partir dos entes da natureza. Nesse sentido, preferimos explicitar na tradução o significado específico de *Dasein* como abertura ao ser, deixando subentendido o significado secundário e genérico de *sein*, enquanto exprime que o *Dasein* é o seu “aí”, ou seja, que o “aí” constitui a essência do *Dasein*.

entendê-la no âmbito da facticidade do aí-ser, enquanto ela advém sobre seu fundamento. Isso significa que é o aí-ser como transcendência que leva à diferença; esta, no que lhe concerne, advém essencialmente nele (aí-ser). A diferença, portanto, está no nexos do ser com o ente e do ente com o ser. Ela refere um ao outro, “é” a própria referência e o espaço da verdade do ser como ser do ente.

De fato, o pensamento de Heidegger dos anos 1920 se notabilizou pela compreensão de que a relação do ser humano enquanto aí-ser para com o ser realiza-se a partir da abertura do ser humano enquanto aí-ser para o ser, isto é, o ser humano é como compreensão do ser. Portanto, ao perguntar pelo sentido de ser, a reflexão heideggeriana colocará o acento, ou, enfatizará mais, a liberdade humana, à medida que compreenderá a essência do ser humano enquanto aí-ser como existência *fáctica*, a ser assumida autenticamente na resolução pela qual ele se compreende a partir de sua finitude, como ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*).

Contudo, esse modo de compreender a relação do aí-ser para com o ser ainda não é o mais radical em Heidegger. Tal radicalidade será alcançada com a *Kehre*, a partir da qual o filósofo inverterá a relação do ser humano enquanto aí-ser para com o ser, abrindo espaço para a doação deste último. Assim sendo, perguntar-se-á agora pela verdade do ser. De fato, com a *Kehre*, o ser será entendido em sua verdade como acontecimento-apropriação (*Ereignis*). Isso possibilitará que o filósofo resolva, de alguma maneira, as aporias resultantes de seu filosofar dos anos 1920, à medida que ele passará a destacar que a primazia do desvelamento ou velamento do ser é prerrogativa do ser mesmo enquanto doação e não mais da abertura do *Dasein* para o ser. Com isso, o pensamento heideggeriano penetrará mais profundamente no mistério do ser, superando a perspectiva adotada, sobretudo, em *Sein und Zeit*. Em decorrência disso, não é nosso intuito, aqui, focalizar a diferença ontológica como transcendência do aí-ser. Conforme já dissemos, tal interpretação se modificará durante o percurso filosófico de Heidegger, até adquirir o sentido abordado neste trabalho, a saber, como o impensado na metafísica.

1. A Diferença Ontológica como o Impensado na Metafísica

Nesse sentido, conforme análise de Dubois, deve-se pensar a diferença como o diferente que transporta os diferentes um ao outro e, concomitantemente, os reúne e distingue. No entanto, nessa distinção, os transporta um para fora do outro de tal modo que nenhum dos dois chega à sua especificidade senão a partir da diferença. Distinção

como diferença, que reúne e distingue os diferentes, é o que Heidegger chama de *Austrag*.⁴ Na diferença ontológica concebida desta maneira se localiza a relação do homem com o ente e sua ligação com o ser. Isso significa que “a relação do homem com o ente” é, em sua essência, “a ligação do homem com o ser”. Portanto, considerando seu modo de ser, o homem se compreende como um ente. Se compreendendo dessa forma, ele é esse ente que se distingue dos outros entes por meio da compreensão do ente que ele é e do ente que ele não é. Nessa compreensão de si mesmo, está incluído o fato do homem se encontrar no desvelamento do ente enquanto tal, isto é, na ligação com o ser. Assim sendo, esse desvelamento, que podemos entender igualmente como verdade do ente, precisa desvelar e representar o ente naquilo que ele é, ou seja, em seu ser. “A verdade sobre o ente contém um projeto do ser do ente.”⁵

De fato, o homem se encontra a todo instante e em qualquer lugar nessa ligação com o ser, onde quer que ele se relacione com o ente. Somente por isso, o ente na sua totalidade pode se desvelar para nós como referencial e permanência. Para Heidegger, significa que: “Nós nos colocamos na distinção entre ser e ente.”⁶ O “entre” (*zwischen*) da diferença é o acolhimento do envio do ser por parte do aí-ser, que, por sua vez, assume tal distinção, sendo, por ela, apropriado.

Na interpretação de Ernildo Stein, a diferença ontológica enquanto *Austrag* é concebida como acontecimento-apropriação (*Ereignis*) enquanto destino (*Geschick*) próprio do aí-ser. Trata-se, na perspectiva heideggeriana, de conceber a iniciativa do desvelamento e do velamento do ser ao aí-ser como dependente da abertura do ser mesmo, e não do *Dasein*. Isso está intimamente implicado com o fato de que este último não pode saber se o acontecimento-apropriação se dá sempre do mesmo modo. A única certeza que ele tem, destarte, é que tal acontecimento se dá sempre como história. Assim, diante do destino do aí-ser, o ser se dá e se recusa sincronicamente.⁷ Consequentemente, situar a metafísica no esquecimento da diferença, como aquilo que ficou impensado, permite compreender melhor sua essência. Mas, qual é a essência da metafísica? Sua constituição onto-teo-lógica.

⁴ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 92.

⁵ Die Wahrheit über das Seiende enthält einen Entwurf des Seins des Seienden. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, Zweiter Band, 1997, p. 204.

⁶ Wir stehen in der Unterscheidung von Seiendem und Sein. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, Zweiter Band, 1997, p. 207.

⁷ STEIN, Ernildo. *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1966, p. 45.

2. A Metafísica Enquanto Onto-teo-logia

De acordo com Heidegger, a constituição onto-teo-lógica da metafísica surgiu a partir de sua dualidade estrutural, com os gregos. Em Aristóteles, por exemplo, a metafísica se apresenta como ciência suprema, chamada por ele de Filosofia Primeira – conforme duas linhas de investigação: por um lado, ela ocupa-se do ser em geral e de suas propriedades, isto é, consiste na investigação dos critérios universais que determinam a essência do ente, o ente enquanto ente. Nesse sentido, a metafísica é ontologia (especialmente no livro IV - gama). Por outro lado, ela dedica-se à realidade que transcende a nossa experiência sensível, isto é, ela é teologia na medida em que busca um ente supremo, suprassensível, aquele ente que, por sua perfeição, é o fundamento de todos os outros entes (especialmente no livro XII - lambda).

Essa dupla orientação da metafísica de Aristóteles, assumida espontaneamente por toda tradição posterior, permite a Heidegger pensar o seu destino na história do pensamento ocidental. Para o filósofo, essa dualidade onto-teo-lógica da metafísica a tornou questionável porque, justamente, deixou impensada a unidade de sua essência. Ora, a unidade impensada da metafísica é o ser pensado a partir da diferença ontológica. De fato, no pensamento ocidental como metafísica deixou-se de pensar o ser em sua diferença com o ente, de tal modo que o ser - enquanto princípio de inteligibilidade (desvelamento) do real - se converteu em forma suprema do ente, sendo, por conseguinte, identificado com Deus. Nesse caso, ela é teologia, enquanto ciência do ente divino (Deus). Por isso, o filósofo pergunta: “(...) como o Deus entra na Filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia como tal?”⁸

A metafísica é a ciência do ente enquanto ente, isto é, em seu ser, tanto na definição dos critérios universais que determinam a essência do ente, ou seja, conforme Heidegger, na unidade exploradora do mais geral, quanto na unidade fundante da totalidade, quer dizer, na busca pelo ente supremo. Assim, de acordo com o filósofo, ela é pensada como ontologia e teologia. Por isso, toda a metafísica concebe, basicamente, o ser dos entes, desde o seu fundamento, como fundado pelo ente primeiro. Isso não significa que ela não reconheça que o ser não é um ente. Todavia, nem bem se dá tal reconhecimento, ela já

⁸ Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche? HEIDEGGER, Martin. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. In: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006, p. 64.

transpõe o ser para o âmbito do ente, ou seja, do ente primeiro, como princípio e fundamento do todo, seja como ente supremo e divino (*theion*), como sujeito da subjetividade enquanto condição de possibilidade de toda objetividade, como o absoluto, no sentido de Hegel, ou, como subjetividade incondicionada.

Em consonância com a perquirição heideggeriana, essa fundamentação do ser no ente supremo, sempre presente na tradição do pensamento ocidental, parte da perspectiva adotada pelo questionar metafísico, notadamente, do questionamento do ente enquanto ente. Ao perguntar pelo ser do ente, a metafísica visa o ser mesmo, entretanto, dele se desviando e não se aprofundando em sua radicalidade e verdade. Ou seja, esse desvio significa que, ao perguntar pelo ser do ente, a metafísica toca o ser tangencialmente, todavia não adentrando em seu âmbito. Aqui, a pergunta pelo ser traz a tona um primado originário do ente. Nesse sentido, a questão toma a direção da causa suprema, do fundamento maximamente ôntico do ente. Ao pensar o ente enquanto ente, a metafísica permanece preocupada pelo ser, não obstante pensá-lo a partir do ente e em sua direção. Ela é, portanto, em sua essência, teologia.

Ademais, esse fundamento do ser somente é pensado em toda sua radicalidade, enquanto primeiro fundamento, isto é, esse fundamento é pensado como causa originária, “(...) que corresponde ao recuo justificador à *ultima ratio*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como causa *sui*.”⁹ Com isso, Heidegger formula uma de suas teses mais polêmicas e, ao mesmo tempo, mais fundamentais: a noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica é concebida como *causa sui*. Deus entra na filosofia, portanto, como uma exigência lógica do pensamento. Este exige um fundamento, por isso o põe para o ser que, no que lhe concerne, sustenta os entes em sua presença, isto é, em sua existência.

O ser se mostra como aquilo que advém ao ente desocultando-o e, simultaneamente, fundando-o em sua unidade mais geral (ontologia). Sem embargo, o ente, sob a forma do maximamente ôntico, funda a seu modo, efetua, ou seja, causa originariamente o ser como fundado, isto é, como efetutado (teologia). Portanto, o ser enquanto transcendental doa ao ente sua essência (ontologia); contudo, o ser como transcendente, a seu modo, funda o

⁹ (...) die dem begründenden Rückgang auf die *ultima ratio*, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als *causa sui* vorgestellt. HEIDEGGER, Martin. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. In: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006, p. 67.

ser, causa-o (teologia). Assim, o ente somente pode ter esse poder de fundar o ser à medida que ele é causa suprema, *causa sui*, Deus.

Como se vê, a metafísica não é somente teo-logia. Ela é, simultaneamente, onto-logia. Segundo Heidegger, ela é teo-lógica porque é onto-lógica, e vice-versa. Trata-se de pensar-la no âmbito da distinção entre essência (o que é) e existência (se é). A essência designa a *quididade*, isto é, aquilo que determina o ente enquanto ente, o ser do ente. A existência designa se o ente existe efetivamente, isto é, o fato de existir, enquanto presença.

Essa distinção aponta para o começo da história do ser enquanto metafísica, acolhendo-a no âmbito da verdade sobre o ente em sua totalidade. Esse fato revela seu começo como *Ereignis*, de tal modo que esse acontecimento-apropriação (*Ereignis*), no caso específico do pensamento ocidental, consiste numa decisão sobre o ser, que, por assim dizer, faz emergir a distinção entre *o que é* e *o fato de ser*. Tal distinção, por seu turno, está profundamente imiscuída na dualidade onto-teo-lógica da metafísica, à medida que a ontologia responde pela essência (o que é) e a teologia responde pela existência (se é). Heidegger exemplifica esse estado de coisas utilizando-se do pensamento metafísico de Nietzsche: nele a ontologia pensa o ente em seu ser (*essentia*) como vontade de poder. Esta ontologia, no que lhe toca, pensa a existência do ente (*existentia*) teologicamente como o eterno retorno do mesmo. Entretanto, ao conceber a essência do ente no seu todo como vontade de poder, o pensamento metafísico de Nietzsche transforma o ser (essência) no ente primeiro, fundamento de toda a realidade, e, desse modo, retira a essência do campo da ontologia e a transfere para a teologia. É o que mostra Heidegger: “A *ontologia do ente como tal pensa a essentia como vontade de poder. Essa ontologia pensa teologicamente a existentia do ente como tal e em sua totalidade como o eterno retorno do mesmo.*”¹⁰

Consoante Heidegger, isso significa, portanto, que tal distinção não é pensada a partir do ser mesmo, permanecendo essas duas determinações do ser (*essentia* e *existentia*) apenas tangencialmente tocadas pelo pensamento metafísico. Elas não são pensadas cada uma delas por si, nem as duas em sua diferença.¹¹ São pensadas, ao contrário, em sua

¹⁰ Die Ontologie des Seienden als solchen denkt die essentia als den Willen zur Macht. Diese Ontologie denkt die existentia des Seienden als solchen im Ganzen theologisch als die ewige Wiederkehr des Gleichen. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, Zweiter Band, 1997, p. 348.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, Zweiter Band, 1997, p. 349.

mútua-pertença, sem levar em conta a diferença ontológica, que fundamenta tais determinações.

Com efeito, suponhamos que a metafísica possa fundamentar a sua essência na distinção entre *o que é* e *o fato de ser*. Ela, no entanto, jamais poderá apresentar alguma explicação sobre essa distinção. Antes, precisaria referir-se expressamente ao ser mesmo na sua autêntica relação com o ente. Entretanto, segundo Heidegger, é constitutivo do ser, como acontecimento-apropriação, recusar tal referência possibilitando à metafísica sua origem onto-teo-lógica. Assim, a proveniência da distinção entre essência e existência permanece esquecida. Esquecimento do ser significa, portanto, o encobrimento de sua proveniência referida à distinção entre *o que é* (essência) e *o fato de ser* (existência) em favor do ser referido ao ente enquanto ente e não questionado *enquanto* ser. “A distinção entre o-que-é e o fato-de-ser não contém somente uma peça doutrinária do pensamento metafísico. Ela aponta para um acontecimento-apropriação na história do ser.”¹²

Destarte, a relação entre a distinção metafísica essência/existência e a onto-teo-logia pode ser esclarecida nos seguintes termos: a tradição do pensamento ocidental como metafísica entificou o ser em todos os níveis, visto que tanto os princípios característicos do ente da experiência, como seus componentes, são compreendidos onticamente, quanto seu princípio último de inteligibilidade, seu fundamento, é posto em um ente supremo, concebido como imutável e eterno. Nesse sentido, no pensamento ocidental, a ontologia determina o ente enquanto tal, a essência do ente. Mas, tão logo é determinada essa essência, ela já é transposta, advertidamente ou não, com vistas à sua existência para o âmbito do ente primeiro como fundamento, sendo representado pela teologia. Deus, desse modo, como o maximamente existente, é exigido pela razão metafísica, justamente porque ela põe a pergunta sobre a existência do ente intramundano e responde que essa existência depende de um ente primeiro causa de si mesmo e fundamento do ser.

Mas, ainda resta uma pergunta: O que é um acontecimento-apropriação na história do ser? Na verdade, o que é acontecimento-apropriação? Trata-se de uma intuição própria da perquirição heideggeriana em que o ser é entendido como doação, ou seja, ele é o dom pelo qual o aí-ser se constitui em sua essência e que lhe permite pensar o ente enquanto ente. Isso significa que o ser se dá (*es gibt*) ao aí-ser, à medida que se lhe oferece constitutivamente. Segundo Ernildo Stein, o aí-ser só pode chegar a ser o que ele é

¹² Die Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein enthält nicht nur ein Lehrstück des metaphysischen Denkens. Sie zeigt auf ein Ereignis in der Geschichte des Seins. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, Zweiter Band, 1997, p. 402.

enquanto recebe o dom do ser, como abertura para a verdade. Essa doação originária, que faz com que ele (o ser) doe ao homem sua essência, é propriamente *Ereignis*, o acontecimento-apropriação.¹³

O ser, por conseguinte, se comunica, se oferece e se desvela à essência do aí-ser. Por seu turno, o aí-ser é ligado e apropriado por esse dom e por esse desvelamento do ser. Nesse sentido, a palavra *Ereignis* significa, para Heidegger, que a correlação entre ser e aí-ser não é uma estrutura fixa e estática, mas um acontecimento, tanto o desencobrimento quanto o encobrimento do ser, seu mostrar-se no fundo do desvelamento e sua ocultação, bem como sua chegada ao homem e sua apropriação.

Heidegger, portanto, concebe o ser como acontecimento-apropriação e essa apropriação como destino (*Geschick*), enquanto acontecimento fundamental que está na base de toda história e que define os limites de suas possibilidades. Desse modo, o ser é um fenômeno histórico e tal historicidade é sua temporalidade por excelência. Nela, o pensamento heideggeriano emerge plenamente por fim, após ter tocado, mas em outro sentido, na questão da temporalidade do existente em *Sein und Zeit*. Nesta obra, a temporalidade é concebida a partir da análise do ser do aí-ser, isto é, a partir de uma analítica que desvela a temporalidade existencial própria da sua relação com o ser. De fato, segundo Heidegger, temporalidade temporaliza-se como “(...) porvir atualizante-doter-sido (...)”¹⁴ Contrariamente àquilo que acontece no tempo natural, a temporalidade do acontecer fala em um tempo que é “por-vir” sem ser futuro, que é vigência sem ser passado, que se faz presença para uma atualidade.¹⁵ Aqui, manifesta-se nitidamente, a diferença em relação à temporalidade concebida a partir do acontecimento-apropriação (*Ereignis*). Portanto, à pergunta: O que é um acontecimento-apropriação na história do ser? Respondemos: trata-se da história do ser em que este último, ao se desvelar e se oferecer ao aí-ser, já se oculta provocando seu esquecimento enquanto destino do próprio aí-ser.

¹³ STEIN, Ernildo. *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1966, p. 44-45.

¹⁴ (...) *gewesend-gegenwärtigende Zukunft* (...). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977, p. 432.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 20-21.

3. O Deus da Metafísica como Causa Sui

Depois de todas as explicações precedentes, é preciso, agora, retomar o que foi dito. No entanto, sob outra perspectiva. Isso significa penetrar no núcleo mais íntimo de nossa investigação e, ao mesmo tempo, aprofundar-se naquilo, que para a filosofia heideggeriana, tornou toda a história do pensamento ocidental questionável. Mas o quê, propriamente, tornou a metafísica em si questionável? Já o dissemos: o esquecimento do ser. Em outros termos, o não pensamento da diferença ontológica. Qual a consequência mais imediata disso? O caráter dualístico do pensamento ocidental. Mas o quê, nessa estrutura dual da metafísica é, propriamente, o problema para Heidegger? Também já o dissemos acima: a sua ideia de Deus. Porém, em quê consiste essa ideia? Por que essa noção é problemática e, em decorrência disso, torna a tradição do pensamento ocidental digna de ser questionada em seu ser? O que é esse Deus para Heidegger?

O filósofo afirma peremptoriamente que o conceito metafísico de Deus por excelência é *causa sui*. Ou seja, Deus na metafísica tradicional é entendido como: *próte arché, causa prima, ultima ratio*. Por isso, de alguma maneira, conforme o pensar heideggeriano, Deus, no âmbito do pensar metafísico, tornou-se cativo da razão humana. De início e de ordinário, Ele foi concebido, nessa tradição, no horizonte do pensamento objetivante. Heidegger se refere a essa clausura nos seguintes termos:

No limite, pode-se dizer que isso significa: Deus existe somente à medida que o princípio de razão é válido. Imediatamente damos um passo atrás para perguntar: Até que ponto, contudo, o princípio de razão é válido? Se o princípio de razão é o princípio mais poderoso, em seu poder reside, então, uma espécie de eficiência. De fato, Leibniz fala disso no mencionado ensaio (nº 2), que aos princípios supremos compete um produzir efeito, um *efficere*. Todo produzir efeito exige, no entanto (segundo o princípio de razão), uma causa. Ora, a causa primeira é Deus. Portanto, o princípio de razão somente é válido, na medida em que Deus existe. Deus só existe, na medida em que o princípio de razão suficiente é válido. Esse pensamento anda em círculo.¹⁶

Fica claro, portanto, que a expressão “*causa sui*”, aplicada pelo filósofo alemão a Deus, não significa propriamente que Deus é causa eficiente de si mesmo, mas que ele é exigido e posto pela razão humana como a última explicação, a razão suficiente de tudo

¹⁶ Ins äußerste gesprochen, heißt dies: Nur insofern der Satz vom Grund gilt, existiert Gott. Man fragt sogleich zurück: Inwiefern gilt jedoch der Satz vom Grund? Wenn der Satz vom Grund das großmachtende Prinzip ist, dann liegt in seinem Machten eine Art von Wirken. In der Tat spricht Leibniz in der genannten Abhandlung (n. 2) davon, daß den obersten Sätzen ein Wirken ein *efficere* zukommt. Alles Wirken verlangt jedoch (nach dem Satz vom Grund) eine Ursache. Die erste Ursache aber ist Gott. Also gilt der Satz vom Grund nur, insofern Gott existiert. Allein Gott existiert nur, insofern der Satz vom Grund gilt. Solches Denken bewegt sich im Kreis. HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997, p. 45.

e, nesse sentido, também de si mesmo. Ele não é senão a fundamentação e explicação do todo. Dessa forma:

O objeto originário do pensamento se nos afigura como a causa primeira, como a causa prima, que corresponde ao recuo justificador à *ultima ratio*, à última prestação de contas. O ser do ente, no sentido do fundamento, somente pode ser representado radicalmente como causa *sui*. Com isso, designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve pensar além, na direção de Deus, porque o objeto do pensamento é o ser, mas, este último, se mostra de múltiplas maneiras como fundamento.¹⁷

De fato, Bernhard Welte observa que com o esquecimento do ser o pensamento lógico-racional ganha destaque, pensando o ente e representando-o de maneira objetivante. Com a subjetividade dos sujeitos irrompe a objetividade dos objetos. Portanto, a metafísica é re-presentação de objetos. Essa subjetividade tem seu início, segundo Heidegger, com Platão, crescendo com Descartes e alcançando seu mais alto grau com Nietzsche, com as ciências modernas e com a técnica moderna.¹⁸

Nesse contexto, Deus surge sob a aparência de um ente que é re-presentado pelo pensamento lógico-formal e, ademais, abrigado nas provas lógicas de Sua existência. Ele é, portanto, *causa sui*, exigido pela razão para explicar a diferença ontológica e para fundar o ser dos entes. “Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus o homem não pode rezar, nem fazer sacrifícios. Diante da causa *sui*, o homem não pode cair de joelhos por temor, nem pode, diante desse Deus, tocar música e dançar.”¹⁹

A noção de Deus própria da metafísica tradicional é, segundo Heidegger, o Deus prisioneiro da razão humana, enquanto causa de Si mesmo. Esse é seu veredicto e, concomitantemente, sua crítica mais profunda à metafísica. É devido à ideia metafísica de Deus, que Heidegger se arroga o direito de rejeitá-la enquanto tal.

Sendo assim, a razão pela qual Heidegger considera a metafísica onto-teo-lógica é sua fundamentação do ente enquanto ente, isto é, do ser do ente, em um princípio último e absoluto, o qual a metafísica cristã, por exemplo, identificou com o Deus criador. Esse

¹⁷ Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die causa prima, die dem begründenden Rückgang auf die *ultima ratio*, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa *sui* vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund (...). HEIDEGGER, Martin. “*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*” in: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006, p. 67.

¹⁸ WELTE, Bernhard. *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 12.

¹⁹ So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa *sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. HEIDEGGER, Martin. “*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*”. In: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006, p. 77.

Deus é causa exemplar da essência dos entes criados (*eidōs, idea*) e causa eficiente da existência dos mesmos – problema que não se coloca para a filosofia grega.

Considerações finais

Todavia, permanece a pergunta: será que todo pensamento filosófico do ocidente concebeu Deus de maneira onto-teo-lógica? Não é nosso intuito aqui responder a tal questão, já que a resposta, não obstante ser complexa, demandaria um trabalho de grande envergadura, que está além das pretensões deste artigo. Por isso, nós apenas indicaremos em que direção tal questionamento pode nos levar, sem, contudo, nos aprofundarmos no tema.

Como vimos em sua crítica ao pensamento metafísico, Heidegger diz: “O ser do ente, no sentido do fundamento, somente pode ser representado radicalmente como causa *sui*. Com isso, designamos o conceito metafísico de Deus.”²⁰ E, mais adiante: “Esta é a causa primeira como causa *sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia.”²¹ Contudo, na *Suma Contra os Gentios*, por exemplo, Tomás de Aquino afirma em seu argumento contra a consideração de que há composição em Deus:

Além disso, toda composição necessita de um compositor. Ora, se há composição, há também pluralidade e as coisas que constituem pluralidade não formariam unidade, a não ser que um compositor as unisse. Com efeito, se Deus fosse composto, haveria um compositor para esta composição, porque ele mesmo não poderia ser o compositor de sua própria composição, até porque nenhuma coisa é causa de si mesma. Mas se o fosse, seria anterior a si mesma, o que é impossível, porque o compositor é a causa eficiente da composição. Assim, não seria causa primeira (...) ²²

Em outras palavras, Tomás de Aquino afirma categoricamente que se Deus fosse *causa sui*, ele seria anterior a si mesmo, o que é impossível. Isso significa que o filósofo nega de maneira decisiva que Deus seja causa de Si mesmo. Essa concepção, aliás, não é original do Aquinate, mas remonta a Aristóteles, do qual o filósofo escolástico é devedor. Além disso, entre os gregos, como já dissemos, o problema da causa eficiente em Deus não se coloca propriamente, porque a ideia de criação não era admitida naquele contexto. Portanto, a hipótese da autocausalidade é rejeitada como contraditória, tanto entre os

²⁰ HEIDEGGER, Martin. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. In: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006, p. 67.

²¹ HEIDEGGER, Martin, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. In: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006, p. 67.

²² AQUINO, Tomás. *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990, p. 49-50.

gregos quanto entre os medievais. Deus, neste caso, é incausado, porque não pode ser causa eficiente de si mesmo.

Com efeito, na perspectiva cartesiana, a ideia de Deus como *causa-sui* está atrelada ao fato de que a razão humana pode ter um conhecimento positivo da essência de Deus. Ninguém, até então, havia reivindicado esse conhecimento com tanta veemência. De acordo com o filósofo, ter uma ideia clara e distinta de Deus consiste precisamente em entender clara e distintamente que Ele é de tal maneira que não é possível compreendê-Lo. A incompreensibilidade de Deus não está em contradição com a clareza e distinção da ideia. Por isso, conforme Emanuela Scribano nos mostra, na segunda prova *a posteriori* contida nas *Meditações Metafísicas*,²³ Descartes pode dizer que a causa última, não sendo causada por outro, será causada por si mesma e que, tendo dado a si mesma o ser, ter-se-á dado também todas as perfeições de que têm ideia. A autocausalidade, portanto, justifica a passagem, na causa primeira, do ser por si ao ter todas as perfeições. Para Tomás de Aquino e para os gregos, de uma maneira geral, existe uma causa primeira incausada, que é Deus. Descartes transforma essa conclusão tomista em: existe uma causa primeira, que é *causa sui*, e que é Deus.²⁴

No entanto, persiste em Descartes uma ambiguidade que não iremos abordar aqui, pois, não é o objetivo de nossa pesquisa. Nós somente nos referiremos ao tema de maneira *en passant*, asseverando, em consonância com Scribano, que, segundo Descartes, a noção de *causa sui* só deixa de ser contraditória se não a interpretarmos como causa eficiente, em sentido literal, da própria existência. Portanto, a causalidade que Deus exerce diante da própria existência é uma causalidade formal.²⁵ A ambiguidade aparece aqui, à medida que Descartes não torna suficientemente claro em que consiste essa autocausalidade de Deus, porquanto parece que ele confunde causa eficiente com causa formal. Porém, como já dissemos, não entraremos nas nuances desse problema.

Todavia, para a nossa proposta aqui, o importante é reter que a autocausalidade de Deus entra no pensamento ocidental a partir da modernidade, com Descartes. Então, por que Heidegger atribui o predicado de *causa-sui* à ideia de Deus na história da metafísica sem mais? Porque o sentido de *causa sui* não é tanto o da autocausalidade tal qual nós

²³ DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p. 91 à 103.

²⁴ SCRIBANO, Emanuela. *Guia para leitura das meditações metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 96-97.

²⁵ SCRIBANO, Emanuela. *Guia para leitura das meditações metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 97.

explicamos acima, que Deus seja causa eficiente de si mesmo, senão que Deus é exigido e posto pela razão humana como a última explicação, isto é, como razão suficiente de tudo e também de Si mesmo.

Entretanto, segundo a própria investigação heideggeriana, existe uma figura histórica do esquecimento do ser que o próprio filósofo destaca como sendo a figura histórica do *princípio de razão suficiente*. Aquele segundo o qual o “re-presentar” constitui a realidade do real, isto é, o “re-presentar” opera sobre a base de uma determinação do ente que é a “unidade” (Mônada). Isso significa: *princípio de razão suficiente* é aquele segundo o qual a realidade do real é constituída pela representação (espécie de *tertium quid*), à medida que esta opera sobre a base de um princípio metafísico fundamental do real, qual seja, a Mônada. Esta última é a unidade, aquilo que permanece como sujeito das mudanças acidentais. As Mônadas são substâncias simples que constituem o fundamento da realidade. Por isso, todas elas são o espelho do real, ou seja, contém a realidade inteira. Desse modo, segundo Phillippe Capelle, a Mônada enquanto plenitude da essência repousa sobre uma interdependência, dissimulada enquanto tal, entre o “re-presentar” e a realidade. Assim, ainda segundo o comentador, seguindo a senda aberta por Descartes, na qual há uma diluição da verdade na certeza subjetiva, o ente torna-se, em Leibniz, “espécie subjetiva”, ou seja, aspira a representar. Nessa aspiração a representar abre-se caminho ao ateísmo, à medida que o *subjectum* torna-se em si mesmo o princípio de reflexão do real e, simultaneamente, de sua própria determinação. Aqui um *principium reddendae rationis*, que seja transcendente, como seria Deus, perde inteiramente o sentido, ou seja, não tem mais razão de ser. Assim, Deus se apresenta agora como o correspondente exato da razão desdobrada, *princípio de razão suficiente*.²⁶

Segundo Heidegger, o *princípio de razão suficiente* foi formulado pela primeira vez por Leibniz no século XVII. “*A filosofia já prevalece e transforma-se no Ocidente desde o sexto século antes de Cristo. Assim sendo, foram necessários dois mil e trezentos anos, até que o pensamento europeu ocidental encontrasse e estabelecesse o simples princípio de razão.*”²⁷ Fica claro, portanto, que se por um lado, a perquirição heideggeriana parece interpretar de maneira unívoca e totalizante o *princípio de razão suficiente* como *causa*

²⁶ CAPELLE, Phillippe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, p. 62.

²⁷ Die Philosophie waltet und wandelt sich im Abendland bereits seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert. Demnach dauerte es zweitausenddreihundert Jahre, bis das abendländisch-europäische Denken dahin gelangte, den einfachen Satz vom Grund zu finden und aufzustellen. HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997, p. 4.

sui ao longo de toda a história da filosofia. Por outro lado, ele parece reconhecer que somente na sequência da diluição cartesiana da verdade na certeza subjetiva (a partir da virada antropocêntrica moderna) é que podemos entender Deus enquanto *causa sui* como razão suficiente de tudo, como razão desdobrada no interior da qual Ele surge sob a aparência de um fundamento inconcusso do real.

Neste ponto, é importante reconhecermos que as considerações feitas no parágrafo acima seriam importantes se e somente se fosse o caso de tentarmos mostrar que a acusação de onto-teo-logia não se aplica a todo o pensamento ocidental. Como não é o caso, resta uma dúvida: se o próprio Heidegger reconhece que apenas depois de Descartes é possível entender Deus como *causa sui*, como o filósofo pode afirmar que toda a tradição tomou para si essa concepção de Deus? Será que ele não percebeu a própria contradição? Ou Heidegger quer dizer outra coisa?

Ao que tudo indica, não parece haver contradição em Heidegger relativamente a essa questão. Em consonância com sua interpretação, o *princípio de razão suficiente* sempre esteve presente no pensamento metafísico de maneira implícita desde o seu começo com Platão e Aristóteles. Ou seja, a metafísica sempre usou o *princípio de razão suficiente*, embora não tenha chegado a tematizá-lo explicitamente como ocorreu na filosofia moderna, sobretudo, após Leibniz. Isso quer dizer que na colocação do problema concernente ao sentido de ser, a metafísica incorpora, inadvertidamente talvez, o *princípio de razão suficiente*.

Não obstante, em conformidade com a perspectiva heideggeriana, o *princípio de razão suficiente* aponta para duas direções diferentes, ou, ressoa em *duas diferentes* tonalidades. Nele se diz *nihil est sine ratione*. Nada é sem razão. Todavia podemos dizer: NIHIL est SINE ratione. Nada é sem razão, colocando o acento em nada (*nihil*) e em sem (*sine*). Então teremos na forma afirmativa: *tudo tem* uma razão. Ou, podemos dizer: nihil EST sine RATIONE. Nada é sem razão, colocando o acento em é (*est*) e em razão (*ratione*). Então teremos na forma afirmativa: cada ente (*como ente*) tem uma razão.²⁸ Leibniz privilegiou o primeiro caminho. Por isso, promoveu a ideia de que o ser se funda na razão. Dessa forma, sua metafísica caiu sob o influxo da onto-teo-logia, pois tal fundamento posto na razão é o Deus concebido ontologicamente, enquanto ente supremo, no qual todo ente e o ser mesmo tem sua causa. Conforme interpretação de Phillipe Capelle, Heidegger dá a entender que se Leibniz tivesse escolhido o segundo caminho teria escapado à onto-

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997, p. 60.

teo-logia.²⁹ Portanto, nós perguntamos: não será esse segundo caminho que a ontologia antiga tomou em sua perquirição, sobretudo, em Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino? Em outros termos: será que nesses filósofos o ente torna-se “espécie subjetiva”? Aspira a representar? Para iluminar nosso percurso até aqui, voltemos a citar a passagem de *Der Satz vom Grund*:

No limite, pode-se dizer que isso significa: Deus existe somente à medida que o princípio de razão é válido. Imediatamente damos um passo atrás para perguntar: Até que ponto, contudo, o princípio de razão é válido? Se o princípio de razão é o princípio mais poderoso, em seu poder reside, então, uma espécie de eficiência. De fato, Leibniz fala disso no mencionado ensaio (nº 2), que aos princípios supremos compete um produzir efeito, um *efficere*. Todo produzir efeito exige, no entanto (segundo o princípio de razão), uma causa. Ora, a causa primeira é Deus. Portanto, o princípio de razão somente é válido, na medida em que Deus existe. Deus só existe, na medida em que o princípio de razão suficiente é válido. Esse pensamento anda em círculo.³⁰

Parece, como nota Capelle, que nesse contexto fica claro que Deus não advém mais no regime, por exemplo, da revelação bíblica; Ele é a razão da razão, a *summa ratio* que presta contas à calculabilidade universal.³¹ Mas, em Tomás de Aquino, por exemplo, a incompreensibilidade de Deus é plenamente afirmada à medida que ele exclui a autocausalidade e à medida que O compreende para além de qualquer fundamento posto pela razão humana. Enquanto fundamento, Deus não é um ente como os demais e não pode ser abarcado pela razão, é um fundo sem fundo. Além disso, Tomás de Aquino conhece e aceita, embora não o explore explicitamente nas provas da existência de Deus, o itinerário agostiniano que franqueia o acesso à divindade, expresso na célebre fórmula: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!”³² Ou seja, a presença de Deus é experienciada no mais íntimo de nossa alma de tal modo que essa presença é mais evidente do que a própria alma a si mesma. Não obstante, Deus seguramente não se mostra explicitamente ao espírito. Não é possível, na perspectiva cristã autêntica, ter uma experiência direta de Deus. Entretanto, podemos experimentá-lo implicitamente ou apenas a ilimitação de nosso desejo que aponta para um fim ou meta infinita. A posição dominante no pensamento cristão, embora pouco tematizada, é a de que Deus só pode ser conhecido porque, de alguma maneira, ele se

²⁹ CAPELLE, Phillipe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, p. 63.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997, p. 45.

³¹ CAPELLE, Phillipe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, p. 63.

³² AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, p. 88.

mostra. Não é a razão que alcança Deus, mas Ele vem ao encontro da razão humana enquanto tal.

Com tudo isso que foi dito até aqui, permanecem as perguntas: A concepção onto-teológica de Deus é inaceitável? Todo o pensamento filosófico ocidental concebeu Deus de maneira onto-teo-lógica? Em nosso trabalho tais questões permanecem abertas, contudo com a discussão acima proposta, procuramos abrir a perspectiva para uma possível resposta a esses questionamentos e, mais importante que isso, com tal cotejo, procuramos esclarecer melhor a interpretação heideggeriana das noções de “ser” e de “ente”, próprias da metafísica tradicional, e suas consequências.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

AQUINO, Tomás. *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.

CAPELLE, Phillipe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997.

HEIDEGGER, Martin. “*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*”. In: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, Zweiter Band, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

SCRIBANO, Emanuela. *Guia para leitura das meditações metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

STEIN, Ernildo. *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ética Imprensa Ltda., 1966.

WELTE, Bernhard. *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*: Braga, v. 27, n. 2, 1971.