

PRISCILA SISSI LIMA

O CAMINHO DO AMOR

**A possibilidade existencial do amor em Heidegger e sua importância para
a investigação do justo**

Tese de Doutorado

Orientadora: Prof. Dra. Jeannette Antonios Maman

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo - SP

2015

PRISCILA SISSI LIMA

O CAMINHO DO AMOR

A possibilidade existencial do amor em Heidegger e sua importância para a investigação do justo

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação da Prof. Dra. Jeannette Antonios Maman.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo - SP

2015

Quando o amor eleva-se até o coração do pensamento,
O ser já se inclinou para ele.

Quando o pensamento ilumina-se para o amor,
A benevolência se espessa no brilho

Martin Heidegger,
O Reencontro do Olhar
(poema dedicado à Hannah Arendt,
em homenagem ao dia 06 de fevereiro de 1950)

RESUMO

LIMA, P. S. **O caminho do amor**: a possibilidade existencial do amor em Heidegger e sua importância para a investigação do justo. 2015. 177 f. Doutorado - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

A investigação a que se propõe o presente trabalho volta-se à possibilidade de se alcançar uma noção existencial de amor, a partir da análise do percurso fenomenológico trilhado pelo filósofo alemão Martin Heidegger, bem como ponderar a sua importância para a busca do justo. Apartando-se de toda interpretação psicossubjetiva e do âmbito axiológico das apreciações e, portanto, distanciando-se de toda sentimentalidade e comodidade dos sentimentos, tal como recomendara Heidegger nas preleções do semestre de inverno entre 1928 e 1929, o amor enquanto fenômeno é, aqui, perquirido com vistas a uma determinação ontológico-fundamental do *Dasein*. Todavia, para que esta busca se desenvolva de modo coeso ao pensamento do filósofo, é imprescindível que se lance o olhar ao caminho que levava a constituição de seu pensamento. Dessa forma, não se pode ignorar a proveniência teológica de seu pensar, sobretudo no que tange à interpretação da antropologia agostiniana greco-cristã, por Heidegger redirecionada às bases essenciais da ontologia aristotélica. Com efeito, fora a partir de uma passagem de Agostinho, reproduzida por Heidegger em uma carta endereçada à Hannah Arendt, que o filósofo alemão assinalara o amor como um “*volo, ut sis*”, um modo de abertura que libera e deixar-ser o que é no movimento mesmo de seu por-vir. Ademais, a pergunta pelo amor deve estabelecer-se de modo a lançar-nos ao que é mais próprio ao amor, e será no retorno à experiência do pensamento grego arcaico e pré-socrático, não como mera recuperação histórica, mas como um salto retroativo para onde provém o pensar do ser como presença constante, que o termo recobrará a sua essência. Como um deixar-ser o que é, o amor, então, revelar-se-á como um modo originário de acesso à verdade, e como tal sobressairá a sua importância, enquanto caminho hermenêutico, para a investigação do justo.

Palavras-chave: Existencialismo. Fenomenologia. Hermenêutica. Amor. Justiça.

ABSTRACT

LIMA, P. S. **The way of love:** the existential possibility of love in Heidegger and its importance for the investigation of the fair. 2015. 177 f. Doctorate - Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2015.

The research that proposes this work back to the possibility of reaching an existential notion of love, from the analysis of the phenomenological path trodden by the German philosopher Martin Heidegger and consider its importance to the search of the fair. Detaching itself from all psycho-subjective interpretation and axiological framework of assessments and thus distancing itself from all sentimentality and comfort of feelings, as recommended Heidegger in the lectures of winter semester between 1928 and 1929, love as a phenomenon is, here, investigated with a view to a fundamental ontological-determination of the *Dasein*. However, for this search develop into the cohesive way to the thought of the philosopher, it is essential to move the eye to the path that led him to build his thinking. Thus, one can not ignore the theological origin of your thinking, especially regarding the interpretation of the greek-christian augustinian anthropology, redirected by Heidegger to the essential foundations of Aristotelian ontology. Indeed, it was from a passage of Augustine, remembered by Heidegger in a letter to Hannah Arendt, that the German philosopher pointed out love as a “*volo, ut sis*”, a way of opening that frees and let-be which is the same movement of your to-come. Moreover, the question of love should be established in order to drive us to what is most proper to love, and will be through the return to the experience of ancient greek and pre-socratic thought, not as mere historical recovery, but as a retroactive jump where comes the thought of being as constant presence, that the term return to his essence. As a letting-be what is, love, then, will prove to be an original way of access to the truth, and as such will raise its importance, while hermeneutical way, to research the fair.

Keywords: Existentialism. Phenomenology. Hermeneutic. Love. Justice.

RÉSUMÉ

LIMA, P. S. **Le chemin de l'amour**: la possibilité existentielle de l'amour chez Heidegger et son importance pour la recherche du juste. 2015. 177 f. Doctorat - Faculté de Droit, Université de São Paulo, São Paulo, 2015.

La recherche que propose cet ouvrage retour à la possibilité de parvenir à une notion existentielle de l'amour, dès de l'analyse de la voie phénoménologique marché par le philosophe allemand Martin Heidegger et d'envisager son importance pour la recherche du juste. Se détachant de tout cadre psycho-subjective et d'interprétation axiologique des évaluations et ainsi se démarquer de toute sentimentalité et le confort des sentiments, comme l'a recommandé Heidegger dans le conférences du semestre d'hiver entre 1928 et 1929, l'amour comme un phénomène est, ici, une enquête en vue d'une détermination ontologique-fondamentale du *Dasein*. Cependant, pour développer cette recherche dans la manière cohérente à la pensée du philosophe, il est essentiel de garder à vue le chemin qui l'a conduit à construire sa pensée. Ainsi, on ne peut ignorer provenance théologique de votre pensée, en particulier concernant l'interprétation de l'anthropologie augustinienne gréco-chrétienne, redirigé par Heidegger aux fondements essentiels de l'ontologie aristotélicienne. En effet, il était dès d'un passage de Augustin, rappelé par Heidegger dans une lettre à Hannah Arendt, le philosophe allemand a souligné l'amour comme un “*volo, ut sis*”, un moyen d'ouverture qui libère et laisse-être ce qu'il est, dans le même mouvement de son de-venir. En outre, la question de l'amour devrait être établi afin de nous conduire à ce qui est le plus propre à l'amour, et sera par le retour à l'expérience de la pensée grecque antique et pré-socratique, non pas comme une simple récupération historique, mais comme un saut rétroactive à l'endroit d'où la pensée d'être aussi présence plus constante, que le terme va retrouver son essence. En tant que laisser-être ce qu'il est, l'amour, alors, se révélera comme un moyen originaire de l'accès à la vérité, et en tant que telle va augmenter son importance comme un moyen herméneutique, à la recherche du juste.

Mots clés: Existentialisme. Phénoménologie. Herméneutique. Amour. Justice.

INTRODUÇÃO

O propósito do presente estudo, tal como aponta a epígrafe, volta-se à investigação da possibilidade existencial de um “caminho do amor” atenta ao legado do filósofo alemão Martin Heidegger. Não obstante, de uma primeira apreciação de sua extensa obra extrai-se que o amor, aparentemente, não constituía uma preocupação expressa do filósofo. Assim, seria possível e até mesmo plausível afirmar: Heidegger, de fato, não tratara do amor. Entretanto, esta, certamente, configuraria uma conclusão precipitada.

Todavia, por ora, antes que se levantem os argumentos que possibilitem ou não alcançar uma noção de amor que se eleve do pensamento heideggeriano, há que se observar a fração mais tímida do título proposto, fração esta que aponta para o mais importante: o caminho. A palavra “caminho”, que em alemão se traduz como *Weg*, fora frequentemente empregada por Heidegger como parte integrante da denominação de muitas de suas obras, tais como: *Holzwege (Caminhos de floresta)*, *Wegmarken (Marcas do caminho)*, *Unterwegs zur Sprache (A caminho da linguagem)*, *Mein Weg in die Phanomenologie (Meu caminho para a fenomenologia)*, entre outras. A escolha do filósofo, todavia, não se dera arbitrariamente. Nas notas iniciais da tradução para a edição portuguesa de 2002 da obra *Holzwege*, Irene Borges Duarte esclarece que, ao conceber o rumo da edição integral de sua obra editada pela Vittorio Klostermann, denominada *Gesamtausgabe* (edição completa), Heidegger a assinalara com o lema “*Wege, nicht Werke*”, isto é, “Caminhos, não obras”.¹

Em diversas passagens, dedicando-se a refletir sobre o “caminho” e o “estar a caminho”, o filósofo remetera-se ao sentido original do termo grego ὁδός (*hodós*), que significa “caminho”, “estrada”, “via”, o mesmo ὁδός que compõe a segunda parte de μέθοδος (*méthodos*), em que μετά (*metá*), que quer dizer “depois” ou “mais além”, somado a ὁδός (*hodós*), denota a origem do sentido de método como um “caminhar em direção a”. Não se trata, pois, de um meio ou de uma dada ordenação que objetive chegar a determinado fim previamente estabelecido como meta. O μέθοδος, tal como em sua concepção, diz, originalmente, “caminho”. E assim como na poesia de Antonio Machado, como bem recobra Maman, “Caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao andar”.²

¹ HEIDEGGER, *Caminhos de Floresta*, 2002, p. VIII-IX, prólogo à edição portuguesa.

² MAMAN, O direito como pesquisa do justo, In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 103, jan./dez. 2008, p. 654. O excerto que Maman traduz em seu texto foi extraído de um dos

Com efeito, consoante os dizeres inaugurais de Heidegger sobre a questão da técnica, antes de tudo, é apropriado que se pense o caminho, em vez de se ater às sentenças e aos títulos, isto é, às propostas ou denominações específicas que, habitualmente, são de antemão determinadas como norte de todo questionamento. Todavia, o caminho não se desvincula da questão, uma vez que “O questionamento trabalha na construção de um caminho”, caminho este que é sempre um “caminho do pensamento”.³ Por conseguinte, o que importa não é pautar-se pelo objetivo do caminho, mas, efetivamente, caminhar. Ademais, seja para qual fim que o caminho conduza, se o que se pretende é uma investigação a partir da analítica fundamental de Heidegger, é imprescindível voltar os olhos às pegadas pelo filósofo deixadas no caminho de seu pensamento.

Em uma conversa com o Professor Tezuka Tomio, da Universidade Real de Tóquio, publicada sob o título de *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden (De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador)*, entre 1953 e 1954, Heidegger afirmara que a meditação da linguagem e do ser, desde cedo, determinara o caminho de seu pensamento, já estando presente, ainda que de modo latente, em sua tese de habilitação intitulada *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus (A doutrina das categorias e da significação de Duns Scotus)*, de 1915. No entanto, anos antes, no verão de 1907, nos últimos anos de seu curso ginásial, a questão do ser chegara a Heidegger através da dissertação de Franz Brentano de 1882, denominada *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (Das múltiplas significações do Ser em Aristóteles)*, livro no qual Heidegger registrara a seguinte inscrição: “Meu primeiro guia pela filosofia grega no tempo do ginásio”.⁴

Em virtude do fruto do contato de Heidegger com os escritos de Brentano, o Pe. William J. Richardson, décadas depois, consultara o filósofo, a respeito de sua primeira experiência sobre a questão do ser em Brentano e, ainda, indagando sobre o acontecimento de um “giro” no pensamento de Heidegger. A resposta a Richardson fora emitida por carta, no início de abril de 1962, a qual fora posteriormente publicada como prefácio na obra do filósofo americano intitulada *Heidegger: Through Phenomenology to Thought (Através da Fenomenologia ao Pensamento)*. A importância de se mencionar a existência desta

versos mais conhecidos do poeta sevillano Antonio Machado: “Caminante, son tus huellas/ el camino, y nada más;/ caminante, no hay camino:/ se hace camino al andar./ Al andar se hace camino,/ y al volver la vista atrás/ se ve la senda que nunca/ se ha de volver a pisar./ Caminante, no hay camino,/ sino estelas en la mar.” (Campos de Castilla, XXIX, In: *Proverbios y cantares*)

³ HEIDEGGER, A questão da técnica, In: *Ensaíos e conferências*, 2012, p. 11.

⁴ Id., *A caminho da linguagem*, 2003, p. 76.

epístola, aqui, se justifica na medida em que a compreensão de seu conteúdo é crucial para o entendimento do caminho do pensamento de Heidegger.

Segundo declarara Heidegger em um impresso particular endereçado a Max Niemeyer, em 16 de abril de 1963⁵ – o qual fora posteriormente publicado sob o título *Mein Weg in die Phanomenologie (Meu caminho para a fenomenologia)* –, a dissertação de Brentano constituía o principal auxílio nas tentativas de aprofundamento de Heidegger na filosofia. Na página-título daquele estudo, Brentano epigrafara a seguinte frase de Aristóteles: “τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ἄλλοις”⁶, isto é, “o ente se manifesta (a saber sob o ponto de vista do ser) de múltiplos modos”⁷. Em tal sentença estaria oculta, então, a questão determinante do caminho do pensamento de Heidegger, suscitando-lhe, vinte anos antes da publicação de *Ser e Tempo*, a ideia, em que pese ainda bastante indeterminada, referente à possibilidade de haver um “determinante significado fundamental” que perpassasse toda a múltipla significação da expressão do ser – segundo a qual o ser se manifesta como propriedade, como possibilidade ou realidade (atualidade), como verdade e, ainda, como esquema de categorias.⁸ Esta reflexão conduziu o filósofo à seguinte pergunta: “que quer dizer ser?” E, ainda: “Em que medida (por que e como) o ser do ente se desdobra segundo os quatro modos que Aristóteles constantemente constatou, porém deixados na indeterminação em sua comum procedência?”⁹

Tomando o ser como questão e não como problema, Heidegger propusera-se a questionar o ser enquanto ser, não se atendo ao exame do ente enquanto ente, pois, conquanto o ser se contenha no ente, este último, ao manifestar-se de múltiplos modos, assim como pensara Aristóteles, nem sempre expressa a sua interioridade. Dessarte, considerando-se a privilegiada condição do *Dasein* de pensar o ente enquanto ser, na analítica existencial proposta por Heidegger, verificava-se essencial a consideração da unidade de todas as múltiplas manifestações do ente, na medida em que o ser é anterior a qualquer determinação e, assim, é anterior ao próprio ente, cuja determinação como tal apenas é possível a partir do ser. Logo, antecedendo o ente, o ser é, também, anterior às múltiplas manifestações do ente. Portanto, na medida em que o ser é sempre o ser de um ente¹⁰, o questionamento que vise à compreensão de seu sentido deverá partir do ente que é sempre compreendido e, por isso, é necessário considerar as múltiplas manifestações do

⁵ Por ocasião da comemoração do octogésimo aniversário de Hermann Niemeyer.

⁶ No texto original: “τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ἄλλοις”.

⁷ HEIDEGGER, Lettre à Richardson, In: *Questions III et IV*, 1990, p. 341. (tradução da autora)

⁸ Id., *Meu caminho para a fenomenologia*, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 495.

⁹ Id., Lettre à Richardson, op. cit., 1990, p. 341. (tradução da autora)

¹⁰ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 32.

ente em unidade, uma vez que o ser é único em seus múltiplos modos de se manifestar. É esta a questão do ser que permeou as preocupações de Heidegger ao longo de todo o caminho de seu pensamento.

Da experiência imediata do método fenomenológico, oriunda das conversas de Heidegger com Husserl, germinara a noção de fenomenologia que, em 1927, fora apresentada em *Ser e Tempo*. Com efeito, o modo de pensar de Husserl, consoante esclarece Heidegger, tinha como fonte os ensinamentos do próprio Brentano. Assim, Heidegger voltara-se a uma compreensão outra dos termos gregos ἀλήθεια (*aletheia*) e οὐσία (*ousia*), na releitura de algumas das obras aristotélicas – especificamente, o livro IX da *Metafísica* e o livro VI de *Ética a Nicômaco*. Nesta esteira, ἀλήθεια fora compreendida pelo filósofo como desvelamento e οὐσία, termo este que habitualmente se traduziria por “substância” ou “essência”, mas então reconhecido como a determinação fundamental do ser do ente, que é a presença (*Anwesenheit*)¹¹.

Não obstante, Heidegger adverte que a mera constatação de sua apreensão da verdade como desvelamento ou desencobrimento (*Unverborgenheit*), de fato, pouco ou nada diz, assim como tampouco ajuda a simples tradução da verdade como não-esquecimento (*Unvergessenheit*). Antes, é preciso que o “esquecimento”, que integra esse não-esquecimento a que se refere a verdade, seja pensado em sua origem, no modo dos gregos, como a retirada no encobrimento. Assim, a noção da verdade enquanto ἀλήθεια denota um desvelar sem recobrir-se, referindo-se ao ente em abertura, que é o ser. Por outro lado, aconselha o filósofo, o contrário de esquecimento, isto é, o “lembrar”, do mesmo modo, deve ser interpretado conforme o sentido conferido pelos gregos, ou seja, como o esforço para alcançar o não-esquecimento, como a solicitação do desvelado. Isso significa que a ἀλήθεια abriga em si o encobrimento, a partir do qual pode haver o desvelamento ou desencobrimento – este que fora pensado por Platão a partir de ἰδέα (*idea*) e de εἶδος (*eidos*), cuja ἀνάμνησις (*anamnēsis*) assinala, portanto, o desocultar, o voltar-a-ter-visão, o saber do ente em sua abertura, logo, retendo em seu sentido o que sempre está presente, isto é, o ser no sentido experimentado pelos gregos, ou simplesmente a presença (οὐσία).

¹¹ HEIDEGGER, *Lógica*, 2004, p. 157 [193]. O termo alemão *Anwesenheit* aparece nos escritos de Heidegger como sendo intercambiável com *Gegenwart* e *Präsenz*. Muito embora tais termos se possam traduzir igualmente como “presença”, no entanto, *Anwesenheit* denota um sentido original de “vigência”, de “presença-presente”, assim como concebido pelos gregos, preocupando-se com a “presentificação”. Assim, *Anwesenheit* inclui, segundo Inwood, desvigoramento e ausência, o que não é possível no termo *Gegenwart*, o qual carrega consigo o sentido não de “vigência”, mas de “atualidade”. Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 163 e 201.

A concepção de οὐσία agora relacionada por Heidegger à expressão aristotélica “*to ti ên einai*”¹², implica que a pergunta pelo ser como presença, ou como o presente (*Gegenwart*), desdobra-se, então, na pergunta pelo ser a partir do ponto de vista de seu caráter temporal. Todavia, assevera o filósofo, o conceito tradicional de tempo não é o bastante sequer para que se considere a questão do caráter temporal da presença, quanto menos para fornecer-lhe uma resposta. Por este motivo, em Heidegger, o tempo tornara-se uma problemática tal qual a questão do ser, e, assim, em *Ser e Tempo*, a temporalidade fora, então, caracterizada como ekstático-horizontal, o que, todavia, não equivale, de forma alguma, ao mais próprio do tempo, cuja busca deve voltar-se à resposta da questão do ser.¹³

Ademais, concomitantemente à elucidação dos sentidos de ἀλήθεια e de οὐσία, Heidegger assegurara a Richardson que também fora elucidado o sentido e o alcance do princípio da fenomenologia atinente “às coisas mesmas” (*die Sachen selbst*). Neste ponto, mantivera-se, contudo, a atenção à questão do ser desperta pela dissertação de Brentano, pela qual viera a lume a dúvida sobre “a coisa mesma” determinar-se como consciência intencional ou, ainda, como eu transcendental. No §7º de *Ser e Tempo*, Heidegger assevera que a fenomenologia, tomada como um “*αποφαινεσθαι τα φαινόμενα*” (*apophainesthai ta phainomena*), “diz um deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”, o que nada mais é do que a expressão da própria máxima “para as coisas elas mesmas” (*Zu den Sachen Selbs*).¹⁴ Assim, enquanto um deixar mostrar-se da coisa mesma, a fenomenologia, segundo Heidegger, deve definir o método normativo da filosofia; e, ainda, se a questão chave da filosofia prevalecera como a pergunta pelo ser do ente, o ser, então, deve permanecer como a primeira e última coisa mesma para o pensar.

Para Heidegger, portanto, se a fenomenologia, como caminho normativo da filosofia, preserva o pensar do ser como tal, o ser enquanto manifesto, tomando este como a coisa própria do pensar, distancia-se, pois, do pensar metafísico que se cinge ao pensar do ser do ente, no tocante à essência e à existência deste último, uma vez a metafísica meramente representa o ente em seu ser. Logo, a percepção heideggeriana da fenomenologia distingue-se da fenomenologia enquanto posição filosófica, como tomada

¹² No texto original: “τὸ τί ἦν εἶναι”. Inwood traduz a expressão da seguinte maneira: “essência, lit. o que (ele) era ser”. Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 54.

¹³ RICHARDSON, *Heidegger*, 2003, p. XII. (tradução da autora)

¹⁴ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 65.

por Husserl, na medida em que esta última se desenvolve à margem da historicidade do pensar.¹⁵

Uma vez esclarecida a via fenomenológica tal como acolhida por Heidegger, a qual, portanto, não se reduz à quiddidade dos objetos de sua investigação, mas atenta para “como” eles são, é a resposta à próxima indagação de Richardson que merece, agora, maior atenção. Na segunda parte de sua carta, o filósofo alemão passara a responder a dúvida do reverendo, no tocante a, admitindo-se “que” tenha havido um “giro” (*Kehre*) no pensamento de Heidegger, “como” haveria ocorrido tal giro, isto é, como se deveria pensar esse acontecimento.¹⁶ Richardson refere-se, aqui, à cogitação de um Heidegger I e um Heidegger II ou, ainda, de um “jovem Heidegger” e um “Heidegger tardio”, assim designados a partir de uma aventada mudança de rumo no pensamento do filósofo. Tal “demarcação” no percurso filosófico de Heidegger tivera origem a partir de uma frase por ele mesmo escrita na missiva dirigida ao filósofo francês Jean Beaufret, em 1946, em que dizia: “*Hier kehrt sich das Ganze um*” (“Aqui o todo se inverte”), referindo-se à supressão de uma Terceira Sessão da Primeira Parte de *Ser e Tempo*, pelo fato do dizer da viravolta para um pensar apartado da subjetividade ter fracassado e não ter sido bem sucedido mediante o auxílio da linguagem da metafísica.¹⁷ A partir desta declaração, passou-se, então, a considerar uma “inversão” (*Umkehr*) no pensamento de Heidegger, a partir de 1947 ou, ainda, uma “conversão” (*Bekehrung*), nele identificada a partir de 1945.

Contudo, Heidegger esclarece que esse “giro”, na verdade, não significara a troca de uma posição por outra, mas o deixar de uma posição anterior, na medida em que tal posição consistira tão somente em um passo em uma caminhada.¹⁸ Assim, uma vez que a análise profunda de uma conjuntura ou um estado-de-coisas (*Sachverhalt*) tão decisivo necessita de muitos anos para que se aclare, o registro contido na Carta a Beaufret apenas documentara que essa conjuntura subjacente ao sentido do termo *Kehre* já movia o

¹⁵ A partir desse pensamento, Heidegger sugere a Richardson que caso o título proposto pelo reverendo à sua tese, qual seja “*Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken*” ou, em inglês, “*From phenomenology to thought*” (“Da fenomenologia ao pensamento”) estivesse de acordo com a posição filosófica de Husserl, então, estaria assim adequado. Entretanto, caso buscasse a consonância com o sentido de fenomenologia como “o deixar mostrar-se da coisa mais própria do pensar”, então, o título da obra deveria dizer: “*Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denkens des Seins*”, isto é “um caminho *através* da fenomenologia ao pensamento do ser”. Esta explanação, de fato, levava Richardson a, posteriormente, alterar o título de sua obra. Cf. RICHARDSON, *Heidegger*, 2003, p. XVI. (tradução da autora)

¹⁶ O termo alemão *Kehre*, que aqui se optou traduzir, inicialmente, na pergunta de Richardson como “giro”, tem o sentido literal de mudança de direção. Nas traduções da carta escrita por Heidegger, o mesmo termo aparece, no mesmo ponto do texto, traduzido como *tournant*, no francês, e como *reversal*, no inglês. Cf., respectivamente, HEIDEGGER, *Lettre à Richardson*, In: *Questions III et IV*, 1990, p. 345, e RICHARDSON, op. cit., 2003, p. XVI.

¹⁷ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 354.

¹⁸ Id., *A caminho da linguagem*, 2003, p. 80-81.

pensamento do filósofo desde 1937.¹⁹ Conseqüentemente, *Kehre* não atine ao “giro” no sentido de mudança de pensamento, de uma guinada com movimento de rumo sem que se retorne ao mesmo lugar, ou da passagem do errado para o certo e, tampouco, de uma alteração do ponto de vista apresentado na obra de 1927. O termo remete ao pensar “ousado” que “alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido”, qual seja “a experiência fundamental do esquecimento do ser”.²⁰ Dessa forma, *Kehre* expressa, na verdade, o sentido de “viragem”, de uma súbita e radical correção de rota no caminho contínuo do pensar. Essa viragem traduz, assim, a ruptura do pensamento heideggeriano com a metafísica, constituindo o repensar da filosofia, então, como ontologia fundamental.

Na viragem, mantivera-se preservada a coisa própria do pensar, de modo que tal inflexão põe-se em jogo na própria conjuntura do pensar, isto é, na própria questão do ser, sobre a qual, segundo Heidegger, jamais houvera algum intento de reflexão ou de discussão crítica. Desse modo, mais relevante do que qualquer elucubração sobre essa inflexão, seria mais sensato e mais frutífero aprofundar-se na conjuntura à qual ela se refere, podendo-se, dessa maneira, perceber que, no escrito de 1927, a consideração da questão aparta-se do âmbito da subjetividade e do questionar antropológico, voltando-se apenas à experiência do ser-aí (*Dasein*), a partir de um constante olhar prévio à questão do ser como tal. Logo, na compreensão de Richardson, o ser por quem se pergunta já não pode seguir constituindo uma mera posição (*Setzung*) do sujeito humano, mas sim como aquele que concerne ao *Dasein* enquanto o que, por seu caráter temporal, tem o cunho da pre-sença.²¹

O acontecer da viragem, diz Heidegger, é ele próprio o ser enquanto tal, na medida em que se deixa pensar a partir dessa inflexão. Isso porque a viragem, longe de significar uma conversão do pensamento, diz respeito, na verdade, à modificação do ser do homem moderno, não em sentido psicológico ou biológico, mas no tocante à relação do homem com o ser, então, revirada pelo destinamento (*Geschick*) do próprio ser. Assim, uma vez que o ser se determina a partir do domínio de projeção do tempo, tal inflexão se determina entre ser e tempo, como se revira entre tempo e ser – assim como fica evidenciado nos

¹⁹ RICHARDSON, *Heidegger*, 2003, p. XVI.

²⁰ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 354.

²¹ RICHARDSON, op. cit., 2003, p. XVIII.

títulos das obras de Heidegger, respectivamente, de 1927 e 1962²² –, a partir de como há ser e de como há tempo.²³

Em suma, Heidegger remata suas elucidações às dúvidas de Richardson, asseverando que tão somente se pode aventar a distinção entre um Heidegger I e um Heidegger II sob a condição de que sempre se tenha em conta que apenas a partir do pensado no Heidegger I é que fora possível chegar-se ao II e, igualmente, que o I apenas é possível se estiver contido no II. Não obstante, o filósofo deixa claro que toda fórmula é suscetível a equívocos, de modo que os termos empregados no desenvolvimento de seu pensar – tais como “viragem”, “esquecimento” e “destino” – devem ser compreendidos no todo, isto é, proporcionalmente à conjuntura a qual se referem, ou seja, à questão do ser. “Apenas um pensar multiforme alcança um dizer correspondente à questão daquela conjuntura”, e tal pensar não exige uma nova linguagem, mas apenas “uma mutação da relação com a essência do antigo”.²⁴

Evidencia-se, desse modo, que no pensamento, assim como restara esclarecido na conversa entre o pensador e o japonês, “o que permanece é o caminho”.²⁵ Destarte, cada passo, cada uma das pegadas impressas ao longo do percurso de Heidegger compõe o todo do caminho de seu pensamento, e todas essas marcas devem ser consideradas em qualquer análise que se assente sobre seu legado – neste caso, a possibilidade existencial do amor. Assim, não se pode descartar a passagem de Heidegger pelos escritos teológicos, pois foi a partir da proveniência da teologia, na medida em que “a proveniência é sempre por-vir”, que o filósofo chegara ao caminho do pensamento e construíra a sua noção de hermenêutica²⁶; tampouco se pode deixar de analisar o seu retorno aos gregos como contrapartida à máxima fenomenológica do retorno às coisas mesmas, voltando-se, então, à busca do originário e verdadeiramente essencial.

Assim, para pensar o amor em Heidegger é preciso pensá-lo “como” Heidegger, isto é, trilhando os seus passos e examinando suas marcas, em virtude da permanência de seu caminho e na medida em que, nas palavras do filósofo, “os caminhos do pensamento

²² Respectivamente, “Ser e Tempo” e “Tempo e ser”.

²³ RICHARDSON, *Heidegger*, 2003, p. XX.

²⁴ *Ibid.*, p. XX.

²⁵ HEIDEGGER, *A caminho da linguagem*, 2003, p. 81.

²⁶ De acordo com as palavras de Heidegger em conversão com o Professor Tezuka: “De início e de maneira decisiva, a hermenêutica se formou em contato com a interpretação do livro dos livros, a Bíblia. Do espólio de manuscritos de Schleiermacher, editou-se um curso de 1838, que trazia o título *Hermenêutica e Crítica*, com referência especial ao Novo Testamento.” Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2003, p. 79.

guardam consigo o mistério de podermos caminhá-los para frente e para trás, trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para frente”²⁷.

²⁷ HEIDEGGER, *A caminho da linguagem*, 2003, p. 81.

CONCLUSÃO

No ensaio *Wozu Dichter? (Para que poetas?)*, de 1946, ao tratar dos poetas em tempo indigente, Heidegger comenta a seguinte passagem da poesia de Rilke, extraída de *Sonetos a Orfeu* (I.19):

Quão rápido se muda também o mundo
 Como formas de nuvens,
 Todo o perfeito cai
 De regresso ao arcaico.

Por sobre o mudar e o andar,
 Mais largo e mais livre
 Dura ainda o teu pré-cantar,
 Ó deus da lira.

Não se conhecem as dores,
 Não se aprendeu o amor,
 E o que na morte nos afasta

não está desvelado.
 Só a canção sobre a terra
 consagra e celebra.⁷⁵⁰

O motivo da referência a Rilke está no fato de Heidegger identificá-lo como o poeta que mais nitidamente experienciara a indigência do tempo, indigência esta assim compreendida não apenas em virtude da morte de Deus, tal como asseverara Nietzsche a respeito do estado da metafísica ocidental, mas também devido aos mortais já não conhecerem nem dominarem a própria mortalidade. Desse modo, a ausência de Deus somada ao afastamento da finitude na retirada da morte para o enigmático, bem como à indiferença em face da dor, cujo segredo permanece velado, e do amor que não se aprendera, atinem à era da técnica como marco da consumação da metafísica, na qual unicamente se perfaz o esquecimento do ser, na medida em que “a vontade de querer se

⁷⁵⁰ HEIDEGGER, Para quê poetas?, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 315 [253].

institucionaliza e calcula no mundo não histórico da metafísica acabada”⁷⁵¹. Assim, a técnica, que encontra sua origem no sentido da τέχνη (*téchne*) grega, enquanto “condição fundamental do desdobramento essencial da metafísica”, ao mesmo tempo em que ocupa o suprassensível como vontade de poder, dá azo ao “predomínio incondicional da razão calculadora”, de tal maneira que a vontade de querer, impelindo-se ao cálculo e à institucionalização de tudo, conseqüentemente, passa a impedir o destino, trazendo o não-histórico como seqüela de seu enrijecimento.⁷⁵²

É com vistas a esse enrijecimento da vontade de querer, oriundo da dominação pela técnica circunscrita à mera planificação e ao cálculo objetificante, que Heidegger afirma que o tempo é de penúria, de indigência, justamente, por faltar-lhe a desocultação, isto é, o não-estar-encoberto da essência da dor, da morte e, também, do amor. Nas palavras do filósofo, “A própria indigência é indigente porque se esconde o domínio essencial no qual a dor, a morte e o amor pertencem uns aos outros”.⁷⁵³ Não obstante, esclarece Heidegger, há ocultação na medida em que o âmbito dessa mútua pertença é ele mesmo o abismo do ser. Assim, não sendo desvelados a dor, a morte e o amor em sua essência, na medida em que, tecnicamente, o homem edifica o mundo como objeto, ele obsta o caminho para o aberto, restando ameaçada a própria essência humana.

A essência da técnica, afirma Heidegger, revela-se à luz do dia, dia este que, na verdade, constitui a noite do mundo remodelada em dia técnico.⁷⁵⁴ Com este dia, surge, então, “a ameaça de um único e infinito inverno”, que segrega o salvo, tornando o homem desprotegido e exilando à escuridão o incólume de todo ente; desse modo, o mundo se torna sem salvação, perdendo o caráter de sagrado, o qual permanece oculto, então, como simples rastro que conduz à divindade.⁷⁵⁵

Contudo, como rememora o filósofo, na medida em que há linguagem, há, ainda, os mortais.⁷⁵⁶ Os mortais que, assim como registrara Hölderlin no poema *Mnemosyne*, antes dos celestes, chegam ao abismo, sendo-lhes possível ver a ameaça da não-salvação, como o perigo que afeta o homem. Tal perigo não se resume a um perigo qualquer, ocasional; trata-se, pois, da “ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o

⁷⁵¹ HEIDEGGER, A superação da metafísica, In: *Ensaios e conferências*, 2012, p. 69.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 69-70.

⁷⁵³ *Id.*, Para quê poetas?, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 316 [254].

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 339 [372].

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 339-340 [372].

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 315 [253].

próprio ser”, ameaça esta que, para todo ente, encobre-se no abismo, e cuja revelação depende de que haja mortais capazes de, antes, alcançar o abismo.⁷⁵⁷

É no mesmo sentido que Heidegger, na preleção de 1946 sobre a sentença de Anaximandro, pronuncia: “Haverá de todo salvação? Só há, só haverá e apenas há, se o perigo é. O perigo é se o ser ele próprio chegar ao extremo e inverter o esquecimento que vem de si próprio?”⁷⁵⁸ A possibilidade da salvação, portanto, depende do perigo ao qual o homem é ex-posto, perigo este que provém do próprio destino que rege o homem em todo o seu ser, fazendo-o seguir num caminho de desencobrimento, de forma que “o destino do desencobrimento é o *perigo* em todos e em cada um dos seus modos e, por conseguinte, é sempre e necessariamente perigo.”⁷⁵⁹ É nesta esteira que tomam sentido os versos que Heidegger empresta de Hölderlin: “Porém, onde está o perigo, cresce também a salvação”⁷⁶⁰; isto na medida em que, nas palavras do filósofo, “Onde algo cresce, é lá que ele deita raízes, é de lá que ele medra e prospera.”⁷⁶¹

A salvação engendrada da mesma raiz em que subjaz o perigo abriga em si um salvar que consiste em “chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho”⁷⁶². Nesta medida, não há como qualquer agir ou produzir humano encontrar e afastar o perigo ou trazer a salvação, de modo que somente “a meditação do homem pode considerar a proximidade em que mora o supremo perigo e a derradeira salvação”, a qual provém “da consciência de que o homem se defronta na técnica apenas com um modo de desvelar a verdade”.⁷⁶³ O homem, então, tal como aconselha Heidegger, deve lançar olhos ao perigo no derradeiro passo de sua caminhada.

Dessa forma, pelo pensar, o homem pode experimentar o perigo que se oculta na com-posição (*Ge-stell*), a qual nomeia a espécie de desencobrimento que rege a técnica moderna – muito embora não sendo nada técnico –, desafiando o homem “a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como disponibilidade”.⁷⁶⁴ Como essência da técnica moderna, a com-posição, enquanto envio do destino, portanto, destina o homem, colocando-o a caminho do desencobrimento, o qual sempre conduz o real à disponibilidade. Assim, diz Heidegger, “No desafio da dis-posição, a com-posição remete a

⁷⁵⁷ HEIDEGGER, Para quê poetas?, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 340 [373].

⁷⁵⁸ Id., O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 440 [343].

⁷⁵⁹ Id., A questão da técnica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 29.

⁷⁶⁰ Id., Para quê poetas?, op. cit., 2002, p. 340 [273].

⁷⁶¹ Id., A questão da técnica, op. cit., 2012, p. 31.

⁷⁶² Ibid., p. 31.

⁷⁶³ STEIN, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, 2011, p. 165.

⁷⁶⁴ HEIDEGGER, A questão da técnica, op. cit., 2012, p. 24.

um modo de desencobrimento”.⁷⁶⁵ Dessarte, experimentando o perigo oculto sob a composição, enquanto modo único de desencobrimento, o homem, então, pode encontrar a salvação “pela abertura para os modos mais originários de desvelamento”.⁷⁶⁶

Neste ponto, é preciso observar-se a segunda metade daqueles versos de Hölderlin, anteriormente mencionados:

...de nem tudo
são capazes os celestes. Pois são antes
os mortais que chegam ao abismo. Por isso é com estes
que se dá a viragem. Longo é
o tempo, porém, acontece
o verdadeiro.⁷⁶⁷

De acordo com o que apreende Heidegger das palavras do poeta, a salvação deverá advir de onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais, isto é, aqueles que, como “mais mortais dos mortais” alcancem mais cedo “o abismo do indigente e da sua indigência”.⁷⁶⁸ Tal viragem a que o filósofo e o poeta se referem atine à “Viravolta do esquecimento do ser para dentro da verdade do ser”⁷⁶⁹, esquecimento este que vem de si próprio, na mesma medida em que a verdade pertence ao ser. Assim, emergindo do seio onde nasce o perigo, em um súbito acontecimento, a viragem do esquecimento do ser permite que o ser brilhe em sua clareira, de tal modo que o mundo, então, manifesta-se como mundo, enquanto acontecimento próprio à essência do ser. Nas palavras de Stein: “Na essência do perigo, onde ele é o perigo, se dá a viravolta protetora, acontece a dimensão salvadora do ser.”⁷⁷⁰ É neste sentido que Heidegger afirmara que a salvação está na inversão do esquecimento que vem de si próprio. Tal inversão, todavia, apenas se dará quando os mortais encontrarem a própria essência, chegando ao abismo, isto é, ao sem-fundamento de sua existência.⁷⁷¹

A própria essência, diz Heidegger, traz consigo o não-estar-encoberto, isto é, o desencobrimento (*Unverborgenheit*) do ente⁷⁷², cuja claridade que lhe é concedida,

⁷⁶⁵ HEIDEGGER, A questão da técnica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 27.

⁷⁶⁶ STEIN, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, 2011, p. 165.

⁷⁶⁷ HEIDEGGER, Para quê poetas?, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 310 [249].

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 340 [273].

⁷⁶⁹ STEIN, *op. cit.*, 2011, p. 165-166.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁷¹ HEIDEGGER, Para quê poetas?, *op. cit.*, 2002, p. 311 [250].

⁷⁷² *Id.*, O dito de Anaximandro, *op. cit.*, 2002, p. 437 [341].

esconde a luz do ser⁷⁷³, isto é, a verdade do ser. E, como esclarecera o filósofo a Jean Beaufret: “Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na verdade do ser, a este pertence, pode vir do próprio ser a adjudicação daquelas ordens que se devem tornar lei e regra para o homem.”⁷⁷⁴ Assim, νόμος (*nomos*) não se restringe meramente à lei, mas constitui a adjudicação, a qual carrega consigo o sentido de νέμειν (*némein*), isto é, de dar o que é devido, e que se encontra oculta na destinação do ser e que é hábil a dispor o homem no seio do ser. “Só tal disposição é capaz de suportar e vincular. De outra maneira, toda a lei permanece apenas o artifício da razão humana.”⁷⁷⁵ É neste sentido, como afirma Pereira, que a palavra do direito, mediada pela justiça, é capaz de explicitar a nossa destinação, contida no ser: “Ajustando-nos ao ser, em seu desdobrar-se seremos conduzidos, ao mesmo tempo, à manifestação da verdade dos entes e ao encontro de nosso próprio sentido, nosso próprio destino.”⁷⁷⁶

Ademais, como acrescenta Heidegger: “Mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do ser. É somente esta habitação que garante a experiência do que pode ser sustentado e dar apoio.”⁷⁷⁷ Assim como se viu outrora, é em direção a este traço essencial do ser que o é habitar – a partir do qual os mortais constroem – que os mortais pensam em sentido existencial, num pensar mais profundo em que se esteia o amor, porquanto neste habitar esteja abrigado o sentido de *diligere*, como cuidar, amar.

Ratificam-se, assim, as palavras de Heidegger a Binswanger, no sentido de que o cuidado, se entendido de modo ontológico-fundamental, nunca pode ser diferenciado do amor. No cuidado, como no amor, fundamenta-se, de maneira decisiva, a compreensão de ser do *Dasein*, à qual é intrínseca a compreensão dos outros, na medida em que o ser-aí é essencialmente um ser-com e uma vez que o mundo em que o *Dasein* sempre e já existe, então, tomado como “totalidade específica da multiplicidade ontológica”⁷⁷⁸, é compreendido de modo uno no ser-com os outros, no ser-junto e no ser-si-mesmo. Por este motivo, a abertura proporcionada pela disposição afetiva constitutiva do *Dasein* como ser-com, respectivamente, acolhe em si a abertura para o outro. Em outras palavras, o modo existencial da disposição afetiva, ao mesmo tempo em que abre o *Dasein* a si próprio, o abre, também, para os outros, sendo uma espécie de co-afecção, ou um modo solidário de

⁷⁷³ HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 390 [311].

⁷⁷⁴ Id., Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 371.

⁷⁷⁵ Ibid., p. 371.

⁷⁷⁶ Prefácio à obra de MAMAN, *Fenomenologia existencial do direito*, 2003, p. 12.

⁷⁷⁷ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, op. cit., 1996, p. 371.

⁷⁷⁸ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 328.

disposição, uma condição essencial pela qual, então, é possível falar-se em ser-no-mundo-com-os-outros.

A abertura para o mundo constitui, ela mesma, um modo de ser do *Dasein*. Desde sempre fora de si, o *Dasein* investiga em seus caminhos a verdade do ser, e isto se dá em liberdade e no encontro com os outros entes pelos quais ele é tocado na *cura* (cuidado) e pelo modo da preocupação, no qual ele recolhe, acolhe e cuida no modo humanista de sua ek-sistência. Essa verdade do ser não se enuncia, mas acontece na tensão originária entre clareira e encobrimento; do mesmo modo, o amor não se dá, mas acontece e, em seu deixar-ser, remete a um saber compreensivo no acontecimento do ser. Tal acontecer, todavia, não se encerra em um mero ocorrer; ele apropria, como advertira Heidegger, homem e ser em comunidade essencial, revelando o caráter destinal do *Dasein*, ao mesmo tempo em que este se despoja de si, encobrendo-se, e de tal forma a permitir a expropriação de sua verdade. E é somente no encontro dos entes na clareira do ser que esse acontecimento-apropriador se revela, então, como uma complementação da *cura*.

Amor e *Stimmung* – que remete ao sentido do termo em latim *affectio* – confirmam-se, assim, como expressões que mostram a relação antropológica e sócio-filosófica como o modo de ser que abrange a existência social e jurídica do *Dasein*. Na medida em que o *Dasein* é essencialmente um ser-com (*Mitsein*), sua constituição ontológica assinala a reciprocidade entre o ser-aí e os outros com os quais se relaciona como ser-no-mundo, sendo este mundo, portanto, sempre um mundo do co-existir, um mundo compartilhado. Assim, como o outro é tomado como o “mesmo” do *Dasein*, a relação entre o ser-aí e os outros, como se afirmou, não pode se encerrar no mero solipsismo binário da relação eu-tu, uma vez que o “com” (*mit*) que caracteriza o *Dasein* como *Mitsein*, constitui um modo essencial do *Dasein*, a disposição essencial de ser-com. Dessa forma, em Heidegger, já não se pode tomar o amor como mero sentimento, mas como agregação feita por essa disposição de viver junto e viver-com que tem o *Dasein*.

De tudo o que se disse, nota-se que: a questão do “outro”, que é sempre o “mesmo” na constituição existencial do *Dasein* no mundo, destaca-se da filosofia das religiões, da teologia, para acontecer como revelação da condição que é, em seus limites, a apropriação de um humanismo, um novo humanismo que pretende por fim à situação metafísica que se originou nos clássicos gregos e encontra em Kant o seu ápice.

O acontecimento-apropriador de um novo humanismo, em Heidegger, revela, pois, que novas rotas propostas seguiram o desenrolar coerente do pensamento heideggeriano. A partir disso, esta pesquisa propôs-se a servir como norte na abertura dos caminhos para o

investigador da filosofia do ser que, daí em diante, poderá percorrer caminhos outros. Assim sendo, não houve a preocupação em chegar-se a uma proposição que ultimasse as meditações aqui contidas. A via fora tão somente investigativa. Com efeito, é a porta aberta para novas pesquisas e para o aprofundamento do pensar humano sobre os entes no mundo, sobre a ciência e a técnica, que aqui se propõe como caminho a seguir em nossa trilha.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. v. 1. Tradução de Antonio Borges Coelho, Franco de Sousa, Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

AGAMBEN, Giorgio et PIAZZA, Valeria. **L'ombre de l'amour**: le concept d'amour chez Heidegger. Paris: Payot & Rivages, 2003.

AGOSTINHO, Santo Bispo de Hipona. **A cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **A cidade de Deus**. v. 1. Tradução de J. Dias Pereira. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **A Doutrina Cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística; 17)

_____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; "Vida e obra" por José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

ALMEIDA, Rogério Miranda. **Eros e Tânatos**: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007. (Leituras filosóficas)

ARENDT, Hannah. **Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975**. Organização por Ursula Ludz. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ARENHART, Lívio Osvaldo. **Ser-no-mundo e consciência-de-si**: uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, 168)

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007. (Coleção A obra prima de cada autor)

_____. **Os Pensadores**. Metafísica - Ética a Nicômaco - Poética. Tradução de José Cavalcante de Souza et. al. São Paulo: AbrilCultural/ Victor Civita, 1984. (Os Pensadores)

AUGUSTINI, S. Aurelii. **De Doctrina Christiana**. Libri Quatuor et Enchiridion ad Laurentium. Lipsiae: Sumtibus et typis Caroli Tauchnitii, 1838.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Primus. Paris: Garnier Frates/ J-P. Migne Editorem, 1877.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Quartus. Pars Altera. Paris: J-P. Migne Editorem, 1865.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Quintus. Pars Prior. Paris: J-P. Migne Editorem, 1841.

_____. **Opera omnia**. Tomus Septimus. Paris: Garnier Frates et J-P. Migne Editorem, 1900.

_____. **Opera omnia**. Tomus Sextus. Pars Prior. Paris: Gaume, 1837.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Tertius. Pars Altera. Paris: J-P. Migne Editorem, 1841.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Trigesimus-Primus. Paris: Parent-Desbarres Editorem, 1839.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. Tomo Primeiro. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CARNEIRO JUNIOR, Renato A. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. **História: Questões & Debates**, Curitiba, UFPR, v. 46, p. 31-50, 2007.

CASANOVA, Marco Antonio. O salto de volta: a meditação heideggeriana do princípio da filosofia a partir do acontecimento do fim. In: SOUZA, Ricardo Timm e OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). **Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 69-87. (Coleção Filosofia, 149)

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia; 123).

DIAS, Bernardo Sousa Ferro Enes. 2011, 78f. **Heidegger leitor de Agostinho: a memória como fenômeno existencial**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.

DASTUR, Françoise. Heidegger et le ton de retenue de la pensée. In: **Revue Épokhè**, Affectivité et pensée, Grenoble, Editions Jérôme Millon, n. 2, p. 309-324, 1991.

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

EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. 2008, 119f. **Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fáctica**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

FERRY, Luc. **A tentação do Cristianismo: De seita a civilização**. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. **Aclaraciones a la poesía de Hölderlin**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. **Aportes a la filosofía acerca del evento**. Traducción de Dina V. Picotti C. 2 ed. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Heidegger, 2006. (Colección El camino hacia el Otro pensar)

_____. A frase de Anaximandro. Tradução de Ernildo Stein. In: PEREIRA, Aloysio Ferraz (Org.). **Textos de Filosofia Geral e de Filosofia do Direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

_____. **¡Alma mía!** Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970. Traducción de Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008.

_____. **Caminhos de Floresta**. Tradução de Irene Borges-Duarte (coord.) et. al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Caminos de bosque**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **El ser y el tiempo**. Traducción de José Gaos. 2 ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano)

_____. **Escritos Políticos 1933-1966**. Coleção Economia e Política. Organização por François Fédier. Tradução de José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Estudios sobre mística medieval**. Traducción de Jacobo Muñoz. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. **History of the concept of time: Prolegomena**. Translated by Theodore J. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

_____. **Hitos**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000. (Filosofía y pensamiento)

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Traducción de Jesús Adrian Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002. (Colección Estructuras y Procesos)

_____. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Introducción a la fenomenología de la religión**. México: Fondo de Cultura Económica, Siruela, 2006.

_____. **La pobreza**. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. (Colección Nómadas)

_____. Lettre à Richardson. Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls. In: **Questions III et IV**. Paris: Gallimard, 1990. p. 340-351.

_____. **Lógica**: a pergunta pela essência da linguagem. Tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hoock Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Lógica**: la pregunta por la verdad. Traducción de J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000. (Colección Estructuras y Procesos)

_____. **Meditación**. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006.

_____. **Nietzsche**. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Editorial Ariel, 2013.

_____. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. O dito de Anaximandro. Tradução de João Constâncio. In: **Caminhos da Floresta**. Tradução de Irene Borges Duarte et. al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **On Time and Being**. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972.

_____. **Ontología**: hermenéutica de la facticidad. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____. **Parmênides**. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção pensamento humano)

_____. **Phenomenological interpretations of Aristotle**; initiation into phenomenological research. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 2001. (Studies in Continental thought)

_____. What are poets are for? **Poetry, language, thought**. Translated by Albert Hofstadter. New York: Perennial Classics/ Harper Collins, 2001, p. 87-139.

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

_____. **Seminarios de Zollikon**. Protocolos. Diálogos. Cartas. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Morelia, Michoacán, México: Jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopia Asociación Civil, 2007.

_____. **Serenidad**. Traducción de Ives Zimmermann. 4 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Ser e Tempo**. Parte II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 13 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Schelling's treatise on the essence of human freedom**. Translated by Joan Stambaugh. Athens/ Ohio/ London: Ohio University Press, 1985. (Series in continental thought; 8)

_____. **Sobre el comienzo**. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2007.

_____. **The Basic Problems of Phenomenology**. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

_____. **The Metaphysical Foundations of Logic**. Translated by Michael Heim. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin e FINK, Eugen. **Heráclito**. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Ariel, 1986. (Ariel Filosofía)

HEBECHE, Luiz Alberto. Uma arqueologia da cura. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). **Hermenêutica e filosofia primeira**: Festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: UNIJUÍ, 2006, p. 207-244.

HERÁCLITO. **Fragmentos**: origem do pensamento. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Primeira parte. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 7 ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HUSSERL, Edmund. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenológica**. Traduzione di Vincenzo Costa e Enrico Filippini. Milão: Arnoldo Mondadori, 2008. (I Classici del pensiero)

_____. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

JOLIVET, Régis. **As Doutrinas Existencialistas**. Porto: Tavares Martins, 1975.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being & Time**. Los Angeles, USA: University of California Press, 1993.

LIMA VAZ, Pe. Henrique C. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção filosofia)

MAMAN, Jeannette Antonios. Ao encontro de Heidegger: a noção de ser-no-mundo. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 102, p. 611- 615, jan./dez. 2007.

_____. A via investigativa da filosofia do ser e o fenômeno jurídico. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 99, p. 477- 482, 2004.

_____. **Fenomenologia existencial do direito**: crítica do pensamento jurídico brasileiro. 2 ed. São Paulo: Quartier Latin, 2003.

_____. Martin Heidegger: a doutrina de Platão sobre a verdade. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 100, p. 335- 359, jan./dez. 2005.

_____. O direito como pesquisa do justo. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 103, p. 649- 655, jan./dez. 2008.

_____. O fenômeno jurídico como objeto de uma ontologia fundamental. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 94, p. 325- 337, jan. 1999.

MARTINS, Manuela Brito. A leitura heideggeriana do Livro X das Confissões de Agostinho. In: **Actas do Congresso Internacional "As Confissões" de Santo Agostinho**: 1600 anos depois: presença e actualidade. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000, p. 377 - 406.

MASCARO, Alysso Leandro. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2010.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. (Coleção Filosofia Passo a Passo; 6)

PAIVA, Márcio Antônio. **A liberdade como horizonte da verdade segundo Heidegger**. Roma: Gregorian University Press, 1998.

PASCAL, Blaise. **Oeuvres de Pascal**: pensées, lettres et opuscules divers. Paris: Napoléon Chaix, 1864.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **O eu e a diferença**: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção filosofia; 150)

PESSANHA, José Américo Motta (Org.). **Pré-Socráticos**: vida e obra. Tradução de José Cavalcante de Souza et. al. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)

PLATÃO. **A República**. v. 1. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. (Clássicos Garnier)

_____. **Diálogos**. O Banquete - Fédon - Sofista - Político. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural/ Victor Civita, 1972. (Os Pensadores)

PEREIRA, Aloysio Ferraz. **Estado e direito na perspectiva da libertação**: uma crítica segundo Martin Heidegger. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

PÖGGELER, Otto. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Traducción de Félix Duque. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 3 ed. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia)

RICHARDSON, William J. **Heidegger**: through phenomenology to thought. 4 ed. New York: Fordham University Press, 2003. (Perspectives in continental philosophy, nº 30)

ROSENFELD, Denis L. **Descartes e as Peripécias da Razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Un Maestro de Alemania**: Martin Heidegger y su tiempo (Biografía). Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Fábula Tusquets Editores, 2003.

SANTIAGO, Homero. **Amor e Desejo**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Filosofias: o prazer do pensar)

SCHELER, Max. **Ética**: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001. (Colección Esprit)

_____, Max. **Ordo amoris**. Traducción de Xavier Zubiri. 3 ed. Madrid: Caparrós Editores, 2008. (Colección Esprit)

SCHELLING, Friedrich W. J. **Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1989. (Textos y Documentos; 3)

SILVEIRA, Denis Coutinho. **Os sentidos da justiça em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia; 121)

SOARES, Maria Luísa Couto. **A Disposição Intencional**: ensaios. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), 2010.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. (Coleção filosofia; 152)

VANDENBERGHE, Frédéric. A fenomenologia como escada para o céu: uma reconstrução crítica da epistemologia do amor de Max Scheler. In: MIGLIEVICH RIBEIRO, A. et al. (orgs.). **A modernidade como desafio teórico**. Ensaios sobre o pensamento social alemão. Porto Alegre: Ed. PUC-RS, 2008. p. 73-118.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução de Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

ZUBARAN, Luiz Carlos. **A gênese do conceito de verdade na filosofia grega**. Canoas: ULBRA, 2004.

DICIONÁRIOS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição por Alfredo Bossi e revisão e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ESCUADERO, Jesús Adrian. **El lenguaje de Heidegger**: diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009.

FERRATER-MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. Tomo I (A-D). Tradução de Maria Stela Gonçalves [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____. **Dicionário de Filosofia**. Tomo II (E-J). Tradução de Maria Stela Gonçalves [et al.]. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Dicionário de Filosofia**. Tomo IV (Q-Z). Tradução de Maria Stela Gonçalves [et al.]. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Dicionários de filósofos)

MANCUSO, Vito e PACOMIO, Luciano (Orgs.). **Lexicon – Dicionário teológico enciclopédico**. Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

PETERS, Francis E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz R. Barbosa. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

WAIBL, Elmar and HERDINA, Philip. **Dictionary of philosophical terms**. v. 2. English – German. München: K.G. Saur; London; New York, NY: Routledge, 1997.

ARTIGOS GENTILMENTE CEDIDOS POR SEUS AUTORES (disponíveis em impressos não veiculados no Brasil)

CARLSON, Thomas A. Notes of love and death in Augustine and Heidegger. In: **Medieval Mystical Theology**, v. 21, n. 1, p. 9-33, 2012.

ÖSTMAN, Lars. Love and grace in Heidegger's Sein und Zeit. In: **Sophia**, Springer Netherlands, s.v., s.n., s.p., 12 fev. 2014. (Article not assigned to an issue)

PERRIN, Christophe. Les sources augustinienes du concept d'amour chez Heidegger. In: **Revue philosophique de Louvain**, v. 107, n. 2, p. 239-267, 01 mai. 2009.

ARTIGOS EXTRAÍDOS DE PERIÓDICOS ELETRÔNICOS

CARNEIRO JR., Renato A. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. **História: Questões & Debates** (UFPR), Curitiba, v. 46, p. 31-50, 2007. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs-2.2.4/index.php/historia/article/view/11324>>. Acesso em 29 de janeiro de 2014.

ESPÓSITO, Costantino. Heidegger: de Agostinho a Aristóteles. In: **Kriterion** (UFMG), Belo Horizonte, v. 51, n. 121, p. 21-46, jun. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v51n121/02.pdf>>. Acesso em 30 de julho de 2014.

FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 158-171, jul.-dez. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 12 de setembro de 2013.

FERREIRA, Acylene M. Cabral. Amor e liberdade em Heidegger. **Kriterion** (UFMG), Belo Horizonte, v. 52, n. 123, p. 139-158, jun. 2011. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v52n123/a08v52n123.pdf>>. Acesso em 21 de abril de 2012.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. In: **Horizonte** (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais), Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 566-583, abr./jun. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n26p566>>. Acesso em 20 de julho de 2014.

KLOCKER, Dante. Las raíces agustinianas de la conceptualidad de “Ser y Tiempo”. In: **Tópicos**, Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina), n. 15, p. 113-129, 2007. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28811907007>>. Acesso em 20 de julho de 2014.

OLIVA, Luís César Guimarães. A noção de graça em Blaise Pascal. In: **Cadernos Espinosanos** (USP), São Paulo, v. 26, p. 25-46, 2012. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/ARTIGOS/numero%2026/oliva_art2.pdf>. Acesso em 13 de agosto de 2014.

PALLÁS, Raúl Gabás. La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger. **Enrahonar: quaderns de filosofia** (Universitat Autònoma de Barcelona - UAB), Barcelona, n. 34, p. 31-46, 2002. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/view/32001>> Acesso em 20 de agosto de 2014.

PESSANHA, Fábio Santana. O amor originário: re-união no logos. Anais do IV Congresso de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CLUERJ - São Gonçalo). In: **CiFEFiL** (Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos), Rio de Janeiro, vol. único, ano 4, n. 03, p. 01-14, 2007. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/cluerj-sg/anais/iv/completos/comunicacoes/F%C3%A1bio%20Santana%20Pessanha.pdf>>. Acesso em: 30 de setembro de 2014.

SCHMIT, Pierre-Etienne. L’amour en finitude: la question de l’amour dans l’oeuvre de Martin Heidegger. **Le philosophe**, n. 11, p. 169-199, 2000-2001. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2000-1-page-169.htm>>. Acesso em 26 de setembro de 2013.

VANDENBERGHE, Frédéric. Amando o que conhecemos: notas para uma epistemologia histórica do amor. **Revista de Ciências Sociais Unisinos** (Universidade do Vale do Rio dos Sinos), São Leopoldo-RS, v. 42, n. 1, p. 65-71, Jan./Abr. 2006. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/938/93842108.pdf>>. Acesso em 08 de junho de 2014.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação** (UNESP), Marília, v. 26, n. 1, p. 97-113. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v26n1/v26n1a04.pdf>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2010.

_____. Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin. **Philosophos - Revista de Filosofia** (UFG), [S.l.], v. 3, n. 2, p. 97-112, set. 2010. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/11272>>. Acesso em: 18 de novembro de 2014.