

O aspecto teológico-religioso na construção do pensamento inicial de Heidegger

Jairo Ferrandin

FAE - Centro Universitário Franciscano do Paraná

jairo.ferrandin@fae.edu

Resumo: O presente artigo propõe-se estabelecer a relação entre a filosofia de Heidegger e o pensamento teológico e religioso, especialmente no período inicial de sua trajetória. São realçadas as discussões principais do encontro entre filosofia e teologia e suas repercussões na elaboração das questões fundamentais para a formação e o desenvolvimento do pensamento heideggeriano.

Palavras-chave: Filosofia; Teologia; religiosidade; experiência fática da vida

Abstract: *This article proposes to establish the relationship between Heidegger's philosophy and theological and religious thought, especially in the initial period of his career. Are highlighted the main discussions of the encounter between philosophy and theology repercussions in the elaboration of the issues fundamental to the formation and development of Heideggerian's thought.*

Keywords: Philosophy, Theology, religion, factual experience of life.

Heidegger foi considerado, ao lado de Nietzsche, o pensador ateu mais representativo dos tempos atuais. É comum encontrarmos referências ao caráter ateu de sua filosofia, em razão de suas reservas com relação aos dogmas religiosos, ao pensamento cristão e ao sistema católico oficial.

Para Gadamer (2003), no entanto, tal caracterização da filosofia heideggeriana exprime uma compreensão demasiado alheia com relação ao movimento central do pensamento de Heidegger. Embora afirmasse em diversas ocasiões que o exercício filosófico é essencialmente ateu, desde os primórdios, Heidegger se debruçou profundamente sobre questões teológicas relacionadas à constituição da cultura e da tradição ocidental.

No texto *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, Heidegger reconhece a vinculação entre seu pensamento e o aspecto teológico:

Conheci a palavra “hermenêutica” no âmbito de meus estudos de teologia. Naquele tempo, sentia-me particularmente atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica. Era a mesma questão entre linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta. [...] Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento (HEIDEGGER, 2002, p. 78-79).

Esse artigo se propõe destacar aspectos relevantes do percurso filosófico de Heidegger, com ênfase na relação com questões teológicas e religiosas, procurando mostrar que o vínculo com a religiosidade e a teologia foi fundamental na formação, estruturação e redirecionamentos do seu pensamento. Esse estudo se baseia nas obras heideggerianas e nas informações fornecidas pelas recentes pesquisas sobre o aspecto teológico do pensamento de Heidegger, apresentadas seus principais biógrafos, especialmente, Ott (2000), Pöggeler (2005) e Safranski (2005), entre outros.

A biografia de Heidegger torna imediatamente perceptível seu vínculo com a teologia e a religiosidade. Martin Heidegger é filho de uma família eminentemente católica. Seu pai era

sacristão e sua família conservou lealdade à Igreja mesmo em períodos de grandes controvérsias, como o que envolveu o Concílio Vaticano I, quando católicos liberais rejeitaram a proclamação do dogma da infalibilidade papal (OTT, 2000).

Após uma infância envolvida pela atmosfera do cristianismo católico, Heidegger foi destinado ao sacerdócio em sua juventude. Mesmo tendo abandonado mais tarde a formação clerical, dedicou-se à filosofia de orientação neoescolástica, subsidiado por bolsas de estudo fornecidas pela Igreja Católica aos estudantes interessados em Tomás de Aquino (HEIDEGGER, (Vita, 1922), 2000).

Conforme relato próprio, Heidegger o contato inicial com os estudos teológicos ocorre em 1909, sob influência do teólogo C. Braig (HEIDEGGER, (1915), 2000, p. 37). Ao estudar o livro *Vom sein. Abriss der Ontologie* (1986) de Braig, reconheceu a tensão entre ontologia e teologia presente na estrutura metafísica. A obra despertou também a atenção crítica para o conflito entre teologia escolástica, baseada no primado do ser e o modernismo, orientado pela teoria do conhecimento.

Os primeiros trabalhos de Heidegger aparecem no âmbito teológico, no contexto envolvendo as disputas entre o “modernismo e o antimodernismo” que vigorava no ambiente intelectual da época. Enquanto o modernismo designava a inclinação de acolher o moderno e relativizar determinadas estruturas tradicionais, o antimodernismo defendia a objetividade dogmática e os princípios eclesiásticos obscurantistas, opondo-se às ideias progressistas e iluministas. Heidegger adere á cruzada católica antimodernista que propunha o retorno à tradição tomista e às verdades eternas como forma de reação ao dinamismo laico, científico e cultural da modernidade. Ao mesmo tempo, participava da Liga do Gral, movimento da juventude católica que lutava pela restauração da fé católica pura, distante das seduções e impertinências modernas. O posicionamento de Heidegger nesse contexto é reconhecido na série de textos publicados na revista *Der Akademiker*, editada pela Liga, entre 1910-1912¹.

Heidegger se conserva na proximidade com a teologia no início de suas atividades docentes. Em 1916, Heidegger lecionou pela primeira vez filosofia neoescolástica na cadeira de filosofia católica em Freiburg. Nesse momento, seus primeiros interesses filosóficos e teológicos versavam sobre uma nova e promissora visão da filosofia escolástica medieval, à luz da sua pesquisa acerca do fundamento da lógica moderna e da recusa de Husserl ao

¹ Os referidos artigos foram recolhidos por Vitor Farías e publicados nas *Gesamtausgabe* (GA), volume 16. Um estudo sobre esses textos é encontrado em FERRANDIN, J. “Heidegger e o antimodernismo”. In.: Revista Filosófica São Boaventura, vol. 4, n. 1, p. 19-29.

psicologismo (OTT, 2000). Nesse contexto, Heidegger rejeitou o psicologismo que procurava colocar a lógica e a matemática na base da concepção psicológica da mente humana, como forma de empirismo e relativismo. Heidegger opõe-se ao psicologismo, mesmo que do ponto de vista teológico se colocava contra o modernismo enquanto forma de relativização histórica que ameaçava diminuir a imutável verdade teológica.

No espaço dessas discussões, Heidegger encontra continuidade entre “as investigações lógicas de Husserl” que colocaram a lógica e a matemática na base da fenomenologia pura e a tradição de J. Duns Scotus da “gramática especulativa” do final da Idade Média. De acordo com essa tradição, profundamente anti-relativista e antipsicologista, as formas da gramática e da linguagem (*modus significandi*) se tornam uma função e refletem as formas puras e universais do pensamento (*modus intelligendi*), que são em si mesmas reflexos do ser (*modus essendi*).

As investigações sobre a tradição teológica medieval colocaram Heidegger em contato com a existência do “aspecto vivo”, denominado pelo filósofo de “experiência fática” medieval, distinta do “lógico”. O aspecto vivo foi apreendido pelo conceito de “irrupção” (*Durchbruch*) de M. Eckhart. Na conclusão do *Habilitationsschrift*, Heidegger retoma esse conceito caracterizar a vocação filosófica:

Dentro da riqueza das direções estruturais do espírito vivente, o movimento teórico do espírito é apenas um, de modo que é preciso definir como um erro de princípio fatal da filosofia enquanto visão de mundo, aquele de contentar-se com soletrar as letras da realidade, ao invés de seguir a sua autêntica vocação que é a de ter em vista, para além de um resumo provisório e englobante da totalidade do saber, uma irrupção (*Durchbruch*) na verdadeira realidade e na verdade real (HEIDEGGER, 1915, p. 406).

É, portanto, da teologia medieval, particularmente na experiência mística de Eckhart, que Heidegger encontra a *experiência fática da vida* que equivale à relação imediata da alma com Deus implícita nas teorias abstratas dos filósofos medievais. No pensamento teológico medieval vigora certa harmonia da alma e Deus com uma noção conceptual correspondente entre intelecto e ser. Afirma Heidegger:

Se considerarmos a essência mais profunda da filosofia, enquanto possui caráter de concepção de mundo, aparecerá agora em linha de princípio a concepção de uma filosofia cristã medieval como escolástica oposta à mística. Ihe é contemporânea (HEIDEGGER, 1978, p. 410).

A noção de “vida fática”, extraída da filosofia escolástica e da mística medieval e a tese de que o pensamento pertence ao ser serão mantidas por Heidegger em todos os seus trabalhos posteriores. O encontro com a *experiência viva* medieval significou também a primeira tentativa do filósofo de destruição da metafísica, no sentido de superar o aparato conceptual em função

da vivência mais profunda, conforme indicado posteriormente em sua obra capital *Ser e Tempo* (HEIDDEGGER, 1927, § 44).

Após a conclusão de sua habilitação para a docência Heidegger permanece vinculado à pesquisa no âmbito da filosofia cristã escolástica, em perspectiva da metafísica medieval, com o intuito de obter a cátedra de filosofia católica. Declara que sua obra seria uma “apresentação compreensiva da lógica e da psicologia medievais à luz da fenomenologia moderna” (HEIDDEGGER, M. 2000, p. 39).

Todavia, nessa mesma época, Heidegger sofre “profundo desapontamento” quando o departamento de filosofia católica da universidade de Freiburg deixa de indicá-lo como professor para a cátedra de filosofia neoescolástica (OTT, 2000, p. 95). Demonstra ainda certa inquietação com relação à postura antimodernista do catolicismo e adota a ironia para referir-se aos intelectuais da Igreja Católica. Numa carta a seu amigo Pe. Krebs, recolhida por Sheehan, em 19 de julho de 1914, escreve:

A exigência filosófica poderia ser encontrada instalando máquinas de venda na extensão dos comboios – grátis para os pobres e todos os que sucumbem a pensamentos independentes poderiam ver removidos os seus cérebros e substituídos por esparguete (SHEEHAN, 1998, p. 92).

Observa-se que, de um lado, Heidegger depara-se com a necessidade de conformar-se à autoridade eclesiástica antimodernista e, de outro, com a “convocação à verdadeira filosofia”. Essa contradição se estendeu até o período de Freiburg, conforme descrito em seu currículo intitulado *Vita*:

Já nos primórdios das atividades acadêmicas, tornou-se claro para mim que uma verdadeira investigação científica livre de restrições e ligações ocultas não seria possível por meio da conservação do ponto de vista da fé católica. Isso se tornou insustentável para mim mesmo através de uma ocupação ininterrupta com o cristianismo originário no sentido da moderna escola das ciências da religião (HEIDDEGGER, 2000, p. 43).

O encontro de Heidegger com Husserl foi decisivo, pois este se considerava “cristão livre” e “protestante não dogmático” e opunha-se à interferência eclesiástica na pesquisa filosófica. Para Husserl “o trabalho científico seria privado de sua liberdade se alguém tivesse que se sentir censurado por alguma comissão erudita” (SHEEHAN, 1998, p. 93).

As inquietações intelectuais de Heidegger são vivenciadas juntamente com uma tensão pessoal. Em 23 de dezembro de 1918, Heidegger comunica de modo oficial a Pe. Krebs o “rompimento com o catolicismo” (OTT, 2000, p. 111). Duas semanas depois, a 9 de janeiro de 1919, escreveu uma carta ao Pe. Krebs explicando sua transformação pessoal e filosófica:

Durante os últimos dois anos coloquei-me à margem de todo o trabalho científico de natureza especializada e tenho lutado, em vez disso, por uma clarificação básica da

minha posição filosófica. Isto me levou a resultados que eu não poderia ser livre de sustentar se estivesse preso a posições que vêm de fora da filosofia.

Perspectivas epistemológicas que ultrapassam a teoria do conhecimento histórico tornaram problemático e inaceitável para mim o sistema do catolicismo – mas não a cristandade e a metafísica, embora eu considere a última num novo sentido.

Eu acredito que – mais do que aqueles que trabalham oficialmente no assunto – tenho apreendido os valores que a Idade Média católica comporta no seu interior; valores que nós ainda estamos longe de explorar verdadeiramente. As minhas investigações na fenomenologia da religião, as quais se desenharam acentuadamente na Idade Média, devem provar para além de qualquer disputa que ao transformar o meu ponto de vista básico não me deixei ser arrastado para abandonar o meu objetivo, alto valor e estima pela vida terrena católica, a favor das polêmicas vazias de um apóstata enfasiado.

É difícil viver como um filósofo – a verdade interior face a si próprio que se é suposto ensinar, exige sacrifício, renúncia e lutas que permanecem sempre estranhas ao negociante acadêmico.

Eu acredito que tenho uma chamada interior para a filosofia e, preenchendo-a com pesquisa e ensino, uma chamada para a eterna vocação do homem interior – e só por isso me sinto chamado a adquirir o que está nos meus poderes e assim justificar, perante Deus, a minha própria existência e atividade. Com agradecimentos cordiais. Seu, Martin Heidegger. (OTT, 2000, p. 109-110).

Na carta de Heidegger exprime que não abdica de sua fé religiosa, nem rompe com os valores e a visão católica do mundo. Ele também não afirma ter abandonado a comunidade católica, suas tradições e rituais compartilhados, conforme revelado, posteriormente, de modo confidencial: “*Ich bin niemals aus der Kirche getreten*” (SHEEHAN, p. 90). Na carta, porém, anuncia a ruptura com o sistema dogmático, particularmente a forma pela qual são vigiados o ensino e a pesquisa no âmbito católico.

O episódio do rompimento com o sistema do catolicismo representa a “primeira viragem” no âmbito do seu pensamento filosófico inicial. A “viragem” marca, por um lado, o fim de uma promissora carreira de “filósofo católico” e, de outro, a libertação das restrições eclesiásticas que permite a continuidade do trabalho e a retenção do significado latente que fora encontrado na tradição cristã e na metafísica tradicional – essa, diferentemente compreendida.

O rompimento com o catolicismo demarca também a aproximação de Heidegger *ao protestantismo*, que pode entendida como mudança de interesse filosófico das questões lógicas para as questões da história, da pura fenomenologia husserliana para a “hermenêutica da facticidade” e da teologia dogmática para a teologia no Novo Testamento.

Na época em que profere os cursos em Freiburg, Heidegger participa das discussões dos teólogos protestantes, em torno do “problema da história” vinculado às questões metodológicas das ciências do espírito, presente na teologia *liberal* e na teologia *dialética*.

A teologia protestante *liberal* reforçava a necessidade de uma “análise objetiva do fenômeno religioso inscrito na história” sem, contudo, abandonar sua fonte transcendente (HARNACK, 1900, p. 4). Tal corrente postulava que a norma e os valores evangélicos teriam validade supra histórica e absoluta e “que a religiosidade cristã” é a vida eterna no tempo, segundo a força de Deus, diante dos seus olhos” (HARNACK, 1900, p. 5).

Por sua vez, a teologia *dialética*, procurava colocar em causa o sentido primordial dos processos objetivos da cultura ou da história universal e não reter “nenhuma proposição prévia de conhecimento definido” (BULTMANN, 1986, p. 128). Reagia diante dos pressupostos que colocam um fundamento absoluto, concebido como fonte opaca das normas da verdade histórica, que imperfeitamente se manifestam na finitude histórica.

Heidegger participa das discussões da teologia dialética e, juntamente com teólogos como G. Gogarten e E. Thurneysen partilhava da crítica que com certa hostilidade era dirigida à metodologia da teologia liberal predominante nas orientações protestantes universitárias, por associar o sentido da fé ao desenvolvimento objetivo da história². Do mesmo modo, rejeitavam o que consideravam uma tendência antropocêntrica ativa na valorização da cultura por meio do pensamento da história (Troeltsch e Harnack) e, de modo mais geral, nos modos de aplicação à teologia dos modelos teóricos retirados das ciências humanas. O inspirador da teologia dialética foi Kierkegaard que enfatizou a necessidade de decisão, própria da existência humana, pela crítica profunda e o cultivo de certa hostilidade com relação aos teólogos da teologia liberal e ao liberalismo predominante nas orientações protestantes universitárias.

Nos cursos sobre *Fenomenologia da Vida Religiosa*, especificamente no curso *Augustinus und der Neuplatonismus*, de 1921, Heidegger retoma a discussão sobre a posição da teologia liberal e a concepção de história mediante o exame crítico dos pressupostos metodológicos da abordagem dos teólogos Troeltsch, Harnack e de W. Dilthey, os quais procuram apropriar-se historicamente de Santo Agostinho³. Nesse caso, Agostinho seria

² Conforme o relato de Gadamer (2003), o primeiro anúncio desse novo movimento teológico se deu com uma conferência de E. Thurneysen, na Faculdade de Teologia de Marburgo – escola que distinguiu-se durante décadas em função do seu rigor metodológico, inspirada no neokantismo como orientação fundamental filosófica das ciências. Na discussão do final da conferência, Gadamer relata que Heidegger pronunciou-se a respeito da verdadeira tarefa da teologia: “aquilo para o qual ela deve voltar-se, consiste em encontrar a palavra capaz de convocar à fé e fazer permanecer nela” (GADAMER, 2003, p. 39).

³ Conforme HEIDEGGER (1976, p. 3-4), Agostinho “influenciou decisivamente a teologia medieval e inspirou certas correntes platônicas que vigoraram na Idade Média”. Lutero chegou a Paulo por meio de Agostinho. A partir da ascendência das ciências da história sobre a teologia, Agostinho foi novamente considerado. A influência da metafísica platônica e neoplatônica em Agostinho teve um papel fundamental na constituição da tradição ocidental considerada em seu conjunto. Agostinho acreditava poder compreender as ideias do platonismo como projetos indagadores da mensagem cristã, intento que a filosofia patrística e escolástica puderam levar a cabo de modo mais avançado.

reconhecido por Troeltsch apenas historicamente do ponto de vista de uma “filosofia geral da cultura orientada histórico-universalmente” (HEIDEGGER, 2010, p. 160). Agostinho seria historicamente importante como “grande modelo ético para a antiguidade cristã”, com a noção de *summum bonum*.

Conforme Heidegger, Harnack concebe Agostinho a partir do seu propósito de construir uma história da formação dos dogmas⁴. Agostinho é assimilado não no sentido da formação de novo sistema dogmático, mas como “revitalização do velho a partir da experiência pessoal e da piedade, na fusão de novos pensamentos básicos da doutrina do pecado e da graça” (HEIDEGGER, 2010, 162-163). Desta forma, teria entendido Agostinho como genuíno “reformador da piedade cristã”. Sua doutrina e sua teologia dogmática da graça estariam unidas ao simbolismo cristão. Desse modo, teria surgido o esquema peculiar da doutrina que no ocidente teve influência, sobretudo na Idade Média, e que subjaz à compreensão doutrinal da Reforma; uma combinação da antiga teologia católica e do antigo esquema católico com o novo pensamento básico da doutrina da graça inserida no marco do simbólico. Isso tornaria Agostinho um teólogo, alguém que buscava a unidade de um sistema de fé.

O envolvimento de Heidegger nas discussões teológicas conduziu-o à análise do pressuposto historiográfico presente na ordenação histórica objetiva, onde vigora “a concepção de tempo com sucessão cronológica de momentos históricos” (HEIDEGGER, 2010, 168). De modo geral, a teologia da história move-se a partir da orientação filosófica geral da cultura e da convicção de sistematizar valores culturais como forma de compreensão da vida religiosa passada e contemporânea⁵. Nesse sentido, o interesse objetivo pela história deve ser submetido ao procedimento da destruição crítica filosófica, no intuito de elucidar a base motivacional e a originalidade que movimentam cada forma de abordagem.

Outro aspecto importante a se considerar é o interesse de Heidegger pela exegese bíblica inaugurada por Lutero, nos primórdios da Reforma Protestante. A exegese de Lutero proporcionou a Heidegger lançar nova interpretação do cristianismo primitivo na medida em que lançou nova luz a experiência religiosa cristã do texto bíblico. Para o filósofo, Lutero foi o primeiro a buscar “o sentido originário do cristianismo primitivo no combate à tradição escolástica da especulação metafísica” (HEIDEGGER, 2010, 282-3). A crítica de Lutero à

⁴ O propósito de Harnack da construção da história dos dogmas está contido na conhecida obra *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, de 1910.

⁵ Para Heidegger, Troeltsch, por exemplo, elabora uma história dos dogmas movido pela convicção de que a dogmática eclesiástica não coincide originariamente com a teologia cristã-protestante; Dilthey é movido pelo desejo de fundamentar as ciências do espírito. Cf.: HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 168-9.

tradição exegética da escolástica transparece nas suas teses *Disputatio Heidelbergae*, de 1518. A tradição escolástica busca interpretar as palavras do apóstolo no sentido de afirmar a possibilidade de comprovar a existência de Deus por meio da razão, independente da revelação e da experiência fundamental cristã do sofrimento e da cruz.

O envolvimento de Heidegger com as discussões teológicas e com a exegese luterana se tornaram fundamentais para suas investigações sobre o fenômeno religioso. A partir de 1919, Heidegger desenvolve uma intensa pesquisa sobre “a experiência fática da vida” nas comunidades do Novo Testamento, com o intuito de recuperar a experiência originária cristã, mediante a superação da tradição metafísica presente das posições filosóficas e teológicas que tratam da religião. As investigações de Heidegger resultaram em três conferências que integram seu projeto de uma fenomenologia da vida religiosa, compondo o volume 60 de suas obras completas.

Na conferência *Fundamentos filosóficos da mística medieval*, de 1918-1919, Heidegger pretende oferecer não apenas elementos de sua concepção fenomenológica divergente de Husserl mais, sobretudo, uma elucidação da experiência mística, no sentido de experiência imediata do divino. A discussão sobre o fundamento da mística implica também no esforço de colocar as bases do método fenomenológico.

Na conferência *Introdução à fenomenologia da religião*, de 1920-21, Heidegger propõe-se delimitar previamente o método fenomenológico para o acesso adequado ao fenômeno religioso. Nesse trabalho, aparece claramente fixado, pela primeira vez, o ponto de partida fundamental da filosofia:

As investigações sobre as quais repousa a totalidade deste trabalho realizado de imediato em minhas lições vão encaminhando a uma sistemática de interpretação ontológico-fenomenológica dos fenômenos fundamentais da vida fática. Essa vida fática, conforme o sentido ontológico, deve compreender-se como vida “histórica” e deve determinar-se categorialmente segundo os modos fundamentais de comportamento do trato e em um mundo circundante, compartilhado e próprio (HEIDEGGER, 2000, p. 44).

A primeira aplicação do método fenomenológico ocorre no âmbito da análise da experiência fática da vida cristã, no cristianismo primitivo, considerada por Heidegger uma experiência religiosa autêntica.

Na conferência *Santo Agostinho e o neoplatonismo* de 1921, Heidegger propõe-se estabelecer a experiência religiosa originária de Santo Agostinho como “temor de Deus”. Do ponto de vista metodológico, segue a chave interpretativa dos trabalhos anteriores sobre a mística medieval e a análise dos textos originários cristãos das cartas paulinas.

O trabalho de Heidegger presente no volume 60 das suas obras completas marca o final da sua ocupação específica com a temática religiosa. Ao longo de sua obra posterior podem ser encontradas outras referências ao aspecto teológico e religioso, inclusive com posicionamentos rígidos e opostos ao encontrado em seus trabalhos iniciais. Convém salientar também que suas análises da experiência religiosa repercutiram positiva e negativamente nos espaços acadêmicos do estudo da teologia, suscitando, inclusive, estudos e investigações que seguiriam as considerações filosóficas encontradas nos trabalhos mencionados.

Nesse sentido, pode-se constatar como a teologia e a experiência religiosa compõem o movimento interno da formação do pensamento inicial de Heidegger. É fundamental para o pensamento de Heidegger a descoberta da vida fática como temática central do exercício filosófico sobretudo na forma como foi encontrada no âmbito das investigações relacionadas à busca pela originalidade do fenômeno religioso. Assim, fica demarcada a íntima vinculação entre o processo de formação do pensamento inicial de Heidegger com a temática teológica.

Referências

- BARTH, K. *Carta aos romanos*. Tradução de Lindolfo K. Anders. São Paulo: Novo Século, 2003.
- BULTMANN, R. Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. In: *Glauben und Verstehen*, vol 1. Tübingen: Mohr, 1933, p. 5. [Tradução italiana: Teologia liberale e recente movimento teológico, In: *Credere e comprendere*. Brescia: Queriniana, 1986, p. 10]
- BULTMANN, R. *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Gesammelte Aufsätze*. 7a ed. Tübingen: J.C.B Mohr, 1972. [Tradução italiana: I significato della “teologia dialettica” per la scienza neotestamentaria (1928). In: *Credere e comprendere*. Tradução: Luciano Tosti. Brescia: Queriniana, 1986.
- GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Tradução: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2003.
- HARNACK, A. V. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1900.
- HEIDEGGER, M. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Anmerkungen zu Karl Jasperspsychologie der Weltanschauungen (1919/21)*. (GA 9) Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915)*. GA 1. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Lebenslauf: zur Habilitation (1915)*. GA 16. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Vita (1922)*. GA 16. GA 1, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- OTT, H. *Martin Heidegger: a caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SHEEHAN, T. Interpretação de uma vida: Heidegger e os tempos difíceis. In: *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.