

DOI: 10.20911/21799024v16n2p70/2025

Entre ontoteologia e o último deus: Notas sobre a relação entre ética e religião em Martin Heidegger

**Between Ontoteologia and the Last God: Notes about the Relation
between Ethics and Religion in Martin Heidegger**

Danilo Mendes¹

RESUMO: Este artigo pretende analisar os limites e horizontes da relação entre ética e religião a partir de M. Heidegger. Dispomo-nos a responder à seguinte problemática: de que modo a obra de Heidegger suporta as ambiguidades da relação entre ética e religião? Consideramos que há certa ambiguidade nessa relação que se demonstra de um modo na releitura da tradição e de outro na projeção das possibilidades. No primeiro caso, fundamentamo-nos no conceito de ontoteologia, enquanto, no segundo, apropriamo-nos da noção de habitar. Nossa hipótese fundamental é que tanto no pensamento da ética da tradição quanto na abertura para uma ética originária, elementos religiosos são fundamentais e, conseqüentemente, ambíguos.

PALAVRAS-CHAVE: Martin Heidegger. Ética. Religião.

ABSTRACT: This article intends to analyze the limits and horizons of the relationship between ethics and religion from M. Heidegger. We answer the following

1 Universidade Federal de Juiz de Fora, MG.

question: how does Heidegger's work support the ambiguities of the relationship between ethics and religion? We consider that there is a certain ambiguity in this relationship that is demonstrated in one way in the rereading of tradition and in another in the projection of possibilities. In the first case, ethics are based on the concept of ontotheology, while in the second, it appropriates the notion of inhabiting. Our fundamental hypothesis is that both in the thought of the ethics of tradition and in the openness to an original ethics, religious elements are fundamental and, consequently, ambiguous.

KEYWORDS: Martin Heidegger. Ethics. Religion.

Introdução

Este artigo pretende analisar os limites e horizontes da relação entre ética e religião a partir de M. Heidegger. Há, pelo menos, um pressuposto implícito a esse objetivo principal, bem como duas distintas tarefas. Essas se contrapõem, de certo modo: a primeira diz respeito aos limites de uma relação, a segunda aos horizontes da mesma relação entre ética e filosofia da religião. As implicações dessa contraposição são diretas: enquanto o apontamento de limites requer uma releitura crítica da tradição, a partir das chaves hermenêuticas que Heidegger nos fornece, a indicação de horizontes requer uma disposição criativa que, apesar de também ser uma tarefa hermenêutica dos escritos do mesmo autor, projeta possibilidades para essa relação. Essas duas tarefas que, sob certa perspectiva, apontam para uma releitura do passado e para uma projeção do futuro guiam, portanto, esta pesquisa. Sobre o pressuposto implícito, este diz respeito à existência de uma relação entre ética e religião, isto é, ética e religião se relacionam desde os princípios do pensamento que se denominou filosófico.

A partir desse pressuposto, dispomo-nos a responder à seguinte problemática: de que modo a obra de Heidegger suporta as ambiguidades da relação entre ética e religião? Ora, nosso objetivo diz respeito, justamente, a isso: há certa ambiguidade nessa relação que se demonstra de um modo na releitura da tradição e de outro na projeção das possibilidades. No primeiro caso, fundamentamo-nos no conceito de ontoteologia, enquanto, no segundo, apropriamo-nos da noção de habitar. Nossa hipótese fundamental é que tanto no pensamento da ética da tradição quanto na abertura para uma ética originária, elementos religiosos são fundamentais e, conseqüentemente, ambíguos.

Notemos, primeiramente, que, tanto por um lado quanto por outro, noções religiosas estão presentes. A ontoteologia diz respeito a um conceito específico de Deus que sustenta tanto a tradição ontológica metafísica quanto a ética que dela provém. A quadratura, por sua vez, fala do modo como o homem habita resguardando-a: "salvar a terra, acolher o céu, aguardar os divinos, acompanhar os mortais" (Heidegger, 2006a, p. 138), conforme a conferência *Construir, habitar, pensar* de 1951. Em ambos os sentidos a figura divina está presente,

seja no Deus que sustenta a ontoteologia, seja no divino com o qual o humano habita a terra. Todavia, tratar de um ente cujo nome é deus não implica, necessariamente, uma relação com a religião que esteja de antemão estabelecida. De fato, o Deus da tradição, que é o ente supremo que fundamenta o ser em geral, é, antes ainda do cristianismo, um deus filosófico². A sua afirmação enquanto ente religioso se dá fusão e confusão cristã entre a tradição bíblica e a tradição filosófica que, até então paralelas, se encontram fatalmente constituindo parte fundamental da história ocidental. Devemos ter em mente que esse deus não é preliminarmente tomado em sentido religioso, mas a eventualidade desse acontecimento permite nossa interpretação como tal. De modo semelhante, não podemos tomar por evidência o divino da quadratura ou o último Deus com um sentido religioso, mas precisamos ancorar essa relação a partir dos rastros de evidências que Heidegger nos lega. Como ele mesmo afirma, o teísmo não é uma questão plausível quando se trata desse conceito, mas a ultimidade dos deuses nos abre para o caráter de certa sacralidade do futuro a partir da experiência possível da morte do ser-aí³.

Com isso em mente, primeiramente, devemos nos ater à relação que Heidegger traça entre a tradição filosófica metafísica e ontoteologia. Mais uma vez, não podemos pressupô-la como fato simplesmente dado e estabelecido, mas é necessário que questionemos os argumentos de nosso autor ao tecer a tese de que a filosofia é ontoteológica em suas raízes. Tal questionamento é ainda anterior à questão da ética, uma vez que trata da filosofia em geral que, a seu tempo, dará espaço para o pensamento da ética. Em segundo lugar, devemos nos voltar à construção de uma interpretação ética que provém da ideia de último deus, na quadratura.

1. Uma ética ontoteológica

Para compreendermos o traço onto-teo-lógico da metafísica precisamos perguntar a Heidegger como o Deus e a teologia entram na metafísica. Para tal, primeiramente nosso autor define a metafísica como “o fundar que presta contas do fundamento” (Heidegger, 2006b, p. 65). Isso significa que o caráter de ‘*logia*’ é intrínseco a essa filosofia, uma vez que ela compreende seu objeto a partir de seu fundamento, isto é, respectivamente, o ente e o ser do ente. Mas essa afirmação não indica ainda a totalidade da metafísica, uma vez que “a metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo” (Heidegger, 2006b, p. 65). O ente supremo que, na metafísica, é entendido como fundamento, é Deus enquanto *causa sui*. Na medida em que a metafísica não diferencia ser e ente em sua busca pelo

2 Deus como *causa sui*, afirma Heidegger, é o nome apropriado para o ente supremo da ontoteologia metafísica. Diz o autor “A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temos, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar” (Heidegger, 2006b, p. 75).

3 “O último deus tem a sua mais única unicidade e se encontra fora daquela determinação calculadora exacerbada, daquilo que têm em vista os títulos ‘monoteísmo’, ‘panteísmo’, e ‘a-teísmo’” (Heidegger, 2015, p. 398).

ser do ente, ela fundamenta o ser em geral num ente que, apesar de supremo, continua ente.

A questão da ética provém, justamente, da crítica de Heidegger à tradição: enquanto a fundamentação da filosofia da tradição é metafísica e, portanto, ontoteológica, sua ética também se baliza nas mesmas características. Ou, nas palavras de Loparic, a ética ocidental é infinitista (2004, p. 9), uma vez que se estabelece onticamente a partir de uma interpretação metafísica da realidade. Isso significa que a temporalidade que caracteriza existencialmente o ser humano como um mortal⁴ não é reconhecida pela ética da tradição que, ao invés, considera-o como um ente infinito. Na medida em que o faz, a tradição parte de pressupostos inadequados para tratar a questão da ética, isto é, do modo como o ser humano deve se dispor diante de seu mundo. Além disso, o mundo ao qual as éticas infinitistas dizem respeito é compreendido, ingenuamente, como simples dado que é passível de observação e conhecimento verdadeiramente objetivo (Cabral, 2009, p. 181-191). Essa compreensão aponta, mais uma vez, para o caráter ontoteológico de tais éticas, uma vez que a possibilidade de observação da verdade se fundamenta num ente supremo que a garante por meio de sua perfeição — atributo que, simultaneamente, o caracteriza como *sumo bem* e *causa sui*.

A partir da noção de ética infinitista, podemos avaliar hermeneuticamente em que medida a interpretação do caráter ontoteológico da ética na tradição filosófica ocidental é coerente. Obviamente, não poderíamos elencar todos os autores dessa imensa tradição para um diálogo em tal verificação, mas nos parece plausível a eleição de alguns nomes-chave que importam tanto para a história da filosofia em geral quanto para a constituição do pensamento ético através dessa história. De certa forma, a caracterização mais pormenorizada da ética infinitista enquanto conceito ontoteológico seria insuficiente, uma vez que buscamos não somente sua constituição conceitual, mas também a efetivação desse caráter em propostas éticas ao longo da tradição. Por isso, elegemos como exemplo Aristóteles, Agostinho, Spinoza e Kant. Temos como chave hermenêutica de tais propostas a noção de uma ética ontoteológica. Embora não seja nosso objetivo, a elaboração de qualquer tentativa de refutar tais propostas, como se isso fosse de qualquer modo fértil, nossa análise apresenta os modos pelos quais os caminhos trilhados por esses autores tanto dependem de uma noção específica de elementos religiosos quanto impossibilitam o surgimento de uma ética originária como propõe Heidegger.

Apontemos, portanto, alguns indícios de como a ética infinitista nos autores supracitados estão, também, baseados em uma metafísica fundamentalmente ontoteológica. Na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, o caráter infinitista da proposta ética é clarividente desde os mais primeiros fundamentos por conta de sua dependência de uma noção metafísica de bem. Após definir o privilégio do bem e da felicidade como fatores superiores no tratamento da ética, Aristóteles

4 Esse traço é fundamental em toda a obra de Heidegger, seja nos parágrafos 46-53 da analítica existencial (Heidegger, 2012, p.653-733) ou na quadratura na qual os homens são reconhecidos como os mortais (Heidegger, 2006a, p. 137).

hierarquiza os bens entre externos, da alma e do corpo, concluindo que “consideramos como bens no sentido soberano e no mais elevado aqueles da alma” (Aristóteles, 2014, p. 61). Na medida em que os bens soberanos estão fundados numa noção de alma eterna (em contraposição à exterioridade e ao corpo, perecíveis), a ética aristotélica é infinitista em seu sentido mais primeiro, isto é, aquele que não considera o ente humano diante de sua possibilidade mais certa, a morte.

Encontramos algo semelhante na leitura da proposta moral de Agostinho em *A doutrina cristã*: “de tudo o que expusemos deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos” (Agostinho, 2002, p. 58). Ao prescrever um modo a partir do qual o ser humano deve agir, primeiramente Agostinho insere aquilo que é imutável e eterno, posicionando-se na contramão da temporalidade que o ser humano, em último caso, é. Por isso, diz ele, em acordo com uma ética infinitista que o ser humano só se torna algo relevante “enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional” (AGOSTINHO, 2002, p. 58). Assim como Aristóteles, Agostinho recorre a uma noção de alma eterna para sustentar sua ética que, justamente por isso, nos fornece indícios de dependência da ontoteologia.

Spinoza, por outro lado, não parte do ser humano como ente privilegiado da ética, mas da relação entre mente e corpo que, posteriormente, se desdobra na relação entre servidão e liberdade. Entretanto, o primeiro passo de Spinoza, antes de sua reflexão sobre os afetos humanos, é fundamentar toda existência em Deus. A partir de seu panteísmo, Spinoza afirma que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (Spinoza, 2019, p. 22). Com outras palavras, Spinoza funda o ser humano, e todos os outros entes, em Deus enquanto ente supremo e substância infinita e indivisível. Aqui, toda ética humana está fundamentada, de antemão, no coração da ontoteologia, isto é, na confusão entre ser e ente a partir do entendimento de que em um ente supremo o ser se fundamenta.

Por fim, o imperativo categórico kantiano, enquanto proposta de ética normativa, também se fundamenta em uma metafísica ontoteológica na medida em que desconsidera a situacionalidade temporal do ser humano na formulação de seu princípio, como percebemos na lei fundamental da razão pura prática: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2006, p. 51). Isto é, na medida em que a validade de uma ação está condicionada a sua universalidade, o que fundamenta a proposta ética de Kant também está ligada a uma percepção infinitista do humano enquanto agente universal. Não apenas a subjetividade humana é interpretada em caráter transcendental, mas a ação do homem deve, de modo equivalente, ser válida apesar da historicidade de seu ato. Nesse sentido, a ética de Kant também se mostra ontoteológica desde suas raízes.

Dessa forma, parece haver indícios suficientes que corroboram nossa leitura heideggeriana de que o pensamento ético da filosofia ocidental também se constrói a partir de uma ontoteologia. A confusão entre ser e ente supremo (Deus) não é outra coisa senão o próprio esquecimento do ser apontado por Hei-

degger. Isso nos indica que, nesses autores, representando a história da filosofia em geral, a identificação entre ética e religião se dá a partir de uma interpretação metafísica da ética: ela se baseia em um tipo de moralidade instituída por Deus no ser humano. Nesse sentido, a ética da tradição é também uma ética ontoteológica.

2. A ética da quadratura

Em sua *Carta sobre o humanismo* (2008, p. 326-376), Heidegger reflete sobre a essência do agir caracterizando-a não mais como mera produção de efeito, mas como levar a cabo. Isto é, levar à plenitude da própria essência de algo que, anteriormente ao agir, já é. Por isso, desde as primeiras linhas da carta, está posto para nosso autor que não é possível pensar o agir ou, mais tarde, uma ética, sem pensar também a relação entre o ser e a essência do homem. Aí está em germe, igualmente, a sua crítica ao humanismo: enquanto esse pensa a essência do humano (como animal racional aristotélico) sem pensar a essência do ser, ele não leva a cabo o fato de que sua perspectiva sobre conceitos correlatos (como mundo, história e natureza) é parcial e inadequada porque não considera a diferencia ontologia entre ser e ente. Ou, nas palavras de Heidegger, “todo e qualquer humanismo funda-se em uma metafísica ou então ele próprio se coloca como fundamento para uma tal metafísica” (Heidegger, 2008, p. 334). Ao se questionar, portanto, sobre a ética, Heidegger não diz respeito à ética metafísico-infinitista da tradição, mas a uma ética originária. Diz ele: “[...] a palavra ética significa que com ela se está pensando a morada do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento originário do homem, enquanto ek-sistente, já é em si ética” (Heidegger, 2008, p. 369). Aqui dois pontos são fundamentais para entender sua conceituação de ética: o pensamento sobre a morada do homem e sobre a verdade do ser como seu elemento originário. Apesar da ordem de citação, é mais interessante que invertamos os termos para melhor compreendermos.

A questão da verdade do ser, para Heidegger, começa a se articular melhor depois da “virada” em seu pensamento, isto é, uma guinada no sentido de um novo entendimento da linguagem e de sua questão fundamental: do sentido para a verdade do ser (Vattimo, 1996, p. 107-118). Quando tal questão se coloca, a metafísica se mostra inadequada para respondê-la de modo que o pensamento da verdade do ser busca superá-la (Heidegger, 2008, p. 379). Para Heidegger, o caminho para a verdade do ser passa pela essência do ente que pode se perguntar acerca de seu próprio ser, isto é, pela essência do *Dasein*. Nesse sentido, pensar a verdade do ser significa abandonar o pensamento representativo da metafísica em favor do pensamento rememorante que não postula de antemão uma essência do humano, mas toma-o como um ek-sistente. Dessa forma, a ética originária não se pode ater a nenhum naturalismo que conceitue uma essência humana e, a partir dela, prescreva um modo de ação específico. Antes, o pensamento da verdade do ser tem para si que a essência é existir e, dessa forma, não inclui nele um conteúdo específico ao qual a ética diria respeito. Na

medida em que se pensa a verdade do ser como esse elemento originário do humano, instaura-se uma ética originária.

A partir do termo *éthos*, Heidegger diz que o pensamento da ética é também o pensamento da morada do ser humano. O modo como ele habita em sua morada, portanto, é sua ética. A esse tema específico nosso autor se volta em algumas conferências da década de 1950 como *Construir, habitar, pensar* (2006a, p. 125-142) e *"...Poeticamente o homem habita..."* (2006a, p. 165-181). Nelas, Heidegger valida a ligação entre ética originária e a morada do humano: "Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que *habita*" (Heidegger, 2006a, p. 127, grifos do autor). Na medida em que a metafísica não considera a mortalidade humana, ela também não é própria para o pensamento da ética do habitar. Por outro lado, o pensamento da morada é próprio enquanto considera-o como um mortal que constrói e habita sobre a terra junto aos outros entes. Esse ser-com, todavia, aparece de modo específico nessas conferências: no resguardo, isto é, no de-morar-se e no permanecer em paz com. Por isso o habitar é também um pastorear, no sentido de proteger e cultivar a terra na qual o homem habita.

O âmbito do resguardo leva Heidegger a um importante ponto a partir do qual ele insere um novo conceito que, a nosso ver, é fundamental. O resguardar do humano em seu habitar se faz junto a uma unidade originária de terra, céu, divinos e mortais. Nas palavras de Heidegger, "Chamamos de *quadratura* essa simplicidade. Em *habitando*, os mortais são na quadratura. [...] Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar" (2006a, p. 130). A quadratura, portanto, não é somente a soma de terra, céu, divinos e mortais, mas a unidade originária desses quatro que se relaciona por meio do rasguardar humano. Se na analítica existencial Heidegger prioriza o tempo como ponto fundamental a partir do qual o ser se dá e o ser-aí existe, aqui parece haver um apelo ao espaço da terra e dos céus. Isso não significa uma renúncia do tempo em favor do espaço, mas uma mudança de foco para os espaços⁵. Somente dessa forma Heidegger pode afirmar um pensamento sobre o *éthos* humano, isto é, o modo como ele habita a terra e a resguarda junto à quadratura.

Interessa-nos nessa noção, sobretudo, a figura dos deuses, que, para Heidegger, acenam a divindade. Diz ele: "do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação" (Heidegger, 2006a, p. 129). Em meio aos deuses, esses mensageiros, encontra-se o Deus. Não apenas para nós, mas para o próprio autor, a figura do Deus possui caráter especial dentro da quadratura, de modo que "o divino é 'a medida' com a qual o homem confere medida ao seu habitar, à sua morada e demora sobre a terra,

5 Nas palavras de Heidegger, "no espaço, jamais encontramos lugares, jamais encontramos coisas do tipo de uma ponte. Já nos espaços, espaçados, arrumados pelos lugares, sempre se descobre o espaço como um espaço-entre, e nesse novamente, o espaço como pura extensão" (Heidegger, 2006a, p. 135). Na mudança do singular "espaço" para o plural "espaços" Heidegger encontra um modo de tornar histórica a noção que evoca, de modo que não se trata mais de uma abstração espacial, mas de espaços temporalmente estabelecidos. Sobre a relação entre Heidegger e o espaço, recomendamos a obra de Bruce Foltz *Habitar a terra* (1995) e a de Franck Heidegger e o problema do espaço (1986).

sob o céu” (Heidegger, 2006a, p. 172). Esse, todavia, não é o Deus cristão, mas o último deus, derradeiro ao qual nosso autor anuncia em suas *Contribuições à Filosofia*. Por mais que não se possa afirmar essa correlação com o cristianismo diretamente, apesar de biograficamente, a evocação do Deus último tem um significado religioso que, a nosso ver, está diretamente relacionado com seu pensamento de uma ética originária. Nas palavras de Heidegger, “o último deus não é o fim, mas o outro início de possibilidades imensuráveis de nossa história. Em virtude dele, a história até aqui não deve se fundar, mas precisa ser trazida ao seu fim” (Heidegger, 2015, p. 398). Isso indica que o último deus tem, irrevogavelmente, um caráter de abertura ao futuro que vem e que manifesta um presente inacabado, isto é, o fim da ultimidade do presencialismo metafísico. O ultimato que o último deus dá à ontoteologia abre a possibilidade para experiências do sagrado não metafísicas dentro e fora do âmbito do cristianismo. Nesse sentido, o homem que se demora junto a ele conquista a possibilidade de habitar poeticamente a terra em um novo sentido ético.

Considerações finais

Neste artigo buscamos pensar a relação entre ética e religião em Heidegger a partir de duas frentes: a noção de ontoteologia enquanto característica fundamental da ética da tradição; e os deuses e o último deus, na quadratura, como abertura ao sagrado na ética originária. Chamamos atenção, aqui, para o fato de que, tanto na crítica destrutiva da metafísica quanto na abertura a uma ética que vem, o elemento religioso está presente na figura de deus. Que ele se dê ora como *causa sui* e ora como último deus, sublinha a ambiguidade do elemento religioso frente à questão da ética em Heidegger. É, justamente, a partir dessa característica que investigamos as relações entre ética e religião em seu pensamento, com vistas a estabelecer os limites e os horizontes dessa relação para melhor compreender seu pensamento e, em última instância, fornecer indícios de leitura da filosofia da religião continental contemporânea.

Essa filosofia, que tem como traço característico uma homogeneidade pós-heideggeriana, costuma relacionar ética (e filosofia política) a elementos religiosos das mais diversas formas: a genealogia do poder e da glória em G. Agamben (2011); a sacralidade e a violência do rosto em E. Lévinas (2019; 2014); a fundamentação do princípio de universalismo em São Paulo em A. Badiou (2009). Entendemos que não só a compreensão mais apurada da relação entre ética e religião em Heidegger é possível, mas também a indicação de certa herança heideggeriana na filosofia contemporânea a partir de tal relação. Desse modo, pretendemos contribuir tanto para os estudos sobre a filosofia de Martin Heidegger quanto para os estudos sobre a relação entre ética e religião — para além dos limites da simples razão, que acaba por identificar uma com a outra.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. Manual de exegese e formação cristã. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. De Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Trad. De Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Mauad; UFRJ, 2009.
- FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Trad. de Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia* (Sobre o acontecimento apropriador). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2006a.
- HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença e Que é isto - a filosofia?* Trad. de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006b.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a Exterioridade. Trad. de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2019.
- LEVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*. Trad. de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e infinitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004.
- SPINOZA, Benedito. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

Artigo submetido em: 21/08/2025. Aprovado em: 02/12/2025

E-mail do Autor: danilo.smendes@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2810-099X>