

ŽIŽEK, HABERMAS E A RECEPÇÃO HEIDEGGERIANA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

Žižek, Habermas and the Heideggerian reception of transcendental philosophy

Ricardo Avalone Athanásio Dantas¹

Resumo: Kant e Husserl são referências de grande importância para o desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Contudo, o grau de autonomia ou dependência de sua filosofia em relação ao legado transcendental ainda não está precisado com suficiente clareza no que diz respeito ao debate contemporâneo sobre ontologia, metafísica e epistemologia. Pretendemos fazer uma breve incursão nesse campo a partir da análise das críticas de Žižek e Habermas sobre a ontologia fundamental de Heidegger, tendo como foco a relação entre filosofia transcendental e diferença ontológica.

Palavras-chave: Heidegger; *diferença ontológica*; Filosofia Transcendental; Žižek; Habermas.

Abstract: Kant and Husserl are very important references for the development of Heidegger's thought. However, the degree of autonomy or dependence of his philosophy regarding the transcendental legacy is not yet clearly precise with regard to the contemporary debate about ontology, metaphysics and epistemology. We aim to make a brief foray in this field based on the critical analysis made by Žižek and Habermas on the fundamental ontology of Heidegger, focusing on the relationship between transcendental philosophy and ontological difference.

Keywords: Heidegger; ontological difference; Transcendental Philosophy; Žižek; Habermas.

Da filosofia transcendental à ontologia fundamental

Heidegger, como é sabido, afirmou que o Dasein sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo². Isso não significa outra coisa senão que o filósofo alemão defende, como bem observado por Marco Antonio Valentim, “uma existência irreduzível à condição de objeto de pensamento, existência na qual se funda a própria transcendentalidade enquanto um modo de ser” (VALENTIM, 2009, p. 216). Por isso, Heidegger argumentou que “se deve procurar, na analítica existencial d[o] [Dasein]³, a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se” (HEIDEGGER, 2014, p. 49). E se o mesmo filósofo nos disse

¹ Mestrando em Filosofia (UFPI/Linha de pesquisa: epistemologia e filosofia da linguagem). E-mail: ricardo.avalone@gmail.com.

² Cf. HEIDEGGER, 2014, p. 48.

³ Por conveniência, substituímos as traduções de *Dasein*, quais sejam, “presença”, “ser-aí” etc. pelo termo original.

que o “primado do [Dasein] frente a qualquer outro ente (...) nada tem em comum com uma má subjetivização da totalidade dos entes” (HEIDEGGER, 2014, p. 50), não devemos deixar de perceber que há aí uma crítica à pretensa neutralidade ontológica do transcendental defendida por Husserl⁴.

Ora, para Husserl, atribuir ao Dasein um primado ôntico-ontológico ou, em outros termos, tematizar “a questão acerca da constituição ontológica do próprio ego transcendental [tomando-o] como um ente é, por princípio, uma falsa questão ou, no mínimo, uma questão impertinente, ‘fora de lugar’” (VALENTIM, 2009, p. 218), incapaz de levar adiante a radicalidade da filosofia transcendental. Isso ocorre por que Husserl, assim como Kant, consideram que:

[S]ó o objeto, como objeto da experiência, pode ser afirmado como realmente existente, uma vez que a existência mesma, como categoria da modalidade, não constitui senão um modo de posição da objetividade em relação ao sujeito lógico do pensamento. (...) Em suma: da capacidade subjetiva de representação não se pode afirmar que ela reenvia a um substrato real como à sua condição ôntica, nem que ela mesma seja um ente, uma vez que a própria existência é reduzida, na consideração transcendental, à posição dos objetos perante o sujeito que os constitui (VALENTIM, 2009, p. 218).

Porém, a chave da crítica de Heidegger aos idealismos kantiano e husserliano é a mudança que opera na própria concepção de transcendental; se para Kant ou para Husserl o lugar do transcendental seria aquele “em que o próprio ser se constitui como validade objetiva” (VALENTIM, 2009, p. 233), para Heidegger o ser não é um objeto. Com efeito,

[A] objetividade enquanto tal é que consiste em uma determinação de ser. Desse ponto de vista, ser o “lugar do transcendente” significa ser o lugar (Da-) em que o ser (-sein) se dá “originariamente e em si mesmo (...)”, de maneira a “tornar o ente acessível”. Tal lugar é o Dasein, o que nele se dá é o ser. (...) O transcendental é o próprio ser: “para todo ente, o ser já é o ‘transcendental’” (VALENTIM, 2009, p. 233).

Nesse sentido, pode-se dizer que em Heidegger não temos uma “má subjetivização da totalidade dos entes”, nem tampouco uma objetificação do ser – uma consideração do ser como objeto (Kant, Husserl). Ora, “o ser já é o ‘transcendental’” (HEIDEGGER, 2014, p. 477), o que significa dizer que o ser se diz a partir dos entes, o ser é sempre ser de um ente, porém nunca se reduz a um ente (ideia, sujeito, objeto, Deus etc.). Eis a diferença ontológica.

A crítica de Žižek a Heidegger: é a *diferença ontológica* paradoxal?

Slavoj Žižek considera a diferença ontológica paradoxal, na medida em que tematiza a diferença entre o ser e a totalidade dos seres, negligenciando a diferença e considerando o ser enquanto Ente Supremo (“mais elevado”). Para o filósofo, isso se torna claro no paralelismo que o mesmo encontra entre a diferença ontológica de Heidegger e as antinomias de Kant – a lacuna apresentada em ambos os casos (entre o ôntico e o ontológico, ou entre o fenomenal e o *noumenal*) deve referir-se ao não-todo do próprio domínio ôntico-fenomenal.

⁴ Cf. VALENTIM, 2009, p. 215: “O que Heidegger considera mais questionável na posição de Husserl exprime-se na tese de que o ‘lugar do transcendental’ (a saber, isso que Husserl denomina ‘ego puro’) é ontologicamente neutro”.

Tomar a sério a sua crítica significa afirmar que Heidegger, a despeito de todo o seu esforço de pensamento, é ainda um filósofo da consciência, imerso no paradigma subjetivista da metafísica moderna; que o modo como Heidegger tematiza o ser, perguntando pelo seu sentido, de acordo com a diferença ontológica, se encontra inexoravelmente situado no âmbito onto-teológico.

A paradoxalidade atribuída por Žižek à diferença ontológica consiste, assim, na tensão entre o programa filosófico de Heidegger, isto é, o da busca pelos fundamentos da metafísica a partir da diferença ontológica, com o objetivo de superar a metafísica por meio da problematização do jamais pensado pela tradição – o sentido do ser enquanto presença do presente, ou seja, como tempo – e o quadro categorial empregado pelo filósofo alemão, presumido ainda transcendental.

Žižek focaliza a relação de Heidegger com a filosofia transcendental, hiperbolizando a dependência que o projeto heideggeriano apresenta no que diz respeito ao arcabouço conceitual utilizado e o seu objetivo compartilhado: o de retornar aos fundamentos da metafísica. Tanto Heidegger quanto Kant partem da análise do ser do homem, de sua subjetividade; tanto um como o outro consideram – como bem salientou Macdowell em *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger* – que na análise da subjetividade humana o elemento fundamental é a finitude de sua essência; Žižek percebeu bem essas semelhanças programáticas, mas não foi além disso.

Para tornar clara a diferença entre Kant e Heidegger, no sentido expresso anteriormente, é preciso entender como pensam a transcendência e, para isso, deve-se retornar à questão da subjetividade humana finita e então, finalmente, ressaltar a distinção fundamental que há no modo de tematizar a subjetividade; que se tratam, efetivamente, de dois paradigmas diversos.

Como ressalta Macdowell, para Kant o sujeito é um ente finito entre outros, o que implica que o mesmo só é capaz de conhecer aquilo que se apresenta constituído diante dele, i.e., aquilo que ele se representa⁵. O conhecer finito é, precisamente, a apreensão cognoscitiva do objeto, que por sua vez só existe para o sujeito enquanto tal. Sujeito e objeto enquanto tais, nesse sentido, encontram-se inevitavelmente co-implicados. Não é mesmo concebível um sujeito fundado aguardando um ente empírico para apenas então recebê-lo como objeto, nem tampouco que o mesmo ente empírico se oponha, enquanto objeto, ao cognoscente, constituindo-o assim como sujeito.

Pode-se afirmar, em linhas gerais, que esses são os passos seguidos por Kant, para que possa finalmente admitir como única explicação possível para a justificação do conhecimento humano a existência de uma estrutura cognoscitiva a priori, anterior a toda e qualquer experiência, na qual objetividade e subjetividade condicionam-se mutuamente⁶. Essa estrutura, para Heidegger, consiste na essência do pensar como representar a unidade; esse representar, por sua vez, é o próprio eu transcendental ou apercepção pura, que se constitui ao opor a si mesmo a unidade capaz de tornar inteligível a multiplicidade da experiência. A unidade em questão, oposta a priori ao eu puro, é a estrutura do objeto enquanto objeto; em outras palavras, o horizonte da objetividade enquanto tal, a sua condição de possibilidade⁷.

A transcendência no sentido kantiano se entende como a passagem do sujeito finito – que não é criador do ente com o qual se relaciona – a esse mesmo ente distinto por meio do conhecimento. A manifestação do ente enquanto tal supõe que o sujeito abra diante de si um campo no qual o ente possa mostrar-se. Dessa maneira, a finitude do sujeito humano é o fundamento da necessidade da transcendência prévia para o ser, como

⁵ Cf. MACDOWELL, 1970, p. 182.

⁶ *Id.*, p. 182.

⁷ *Ibid.*, p. 182.

condição de possibilidade do conhecimento do ente enquanto ente. O marco dessa transcendência é o não-ente, o ser do ente – ou, mais precisamente, da objetividade do objeto⁸.

Se Kant admite uma transcendência ontológica sobre a experiência sensível, exclui, entretanto, a transcendência ôntica, como postulava a metafísica clássica. O homem, ao ultrapassar os elementos da experiência interna e externa, não desvela uma realidade ôntica como substância do mundo e substância do eu. Ao contrário: substância e acidentes, bem como as demais categorias do ente natural, não constituem aquilo que é, todavia são estruturas ontológicas⁹.

Nesse sentido, percebe-se que há algo fundamentalmente divergente em Heidegger: o mais relevante para ele não é a consideração kantiana dos conceitos puros como relativos ao sujeito humano, mas a descoberta do caráter puramente ontológico da transcendência. O ser em geral e os modos de ser dos diversos gêneros de entes não constituem nem um plano mais fundamental de realidade, nem tampouco ideias abstraídas da realidade sensível¹⁰. O erro de interpretação cometido por Žižek é aqui explicitado com toda a sua força. A intenção do filósofo esloveno era demonstrar como a diferença ontológica está calcada na finitude do Dasein, tornando impossível a totalização nos termos da totalidade dos seres e, por fim, significando a finitude da própria realidade, em que (como dissemos acima) o ser, distinguindo-se dos seres em seu todo, se reduziria a um Ente Supremo.

Antes de fornecermos uma resposta conclusiva para esse impasse, porém, miremos uma vez mais a postura de Heidegger com o intuito de compreender como o filósofo poderia resolver tal “paradoxo”. Heidegger afirma, certamente, que o ser e a verdade não se dão senão para o Dasein, este é a condição ôntico-ontológica de possibilidade de todas as ontologias regionais, de forma que a ontologia fundamental, base de todas as ontologias regionais, deve ser efetuada enquanto análise da estrutura da existência. Assim, pode-se dizer que é a própria estrutura do ser do homem que deve ser esclarecida em primeiro lugar, não em função de si mesma (seja como ontologia regional, seja como antropologia filosófica), não no sentido de que a subjetividade humana é a instância onipotente doadora de sentido à realidade, às coisas, aos objetos enfim (como em Kant), mas no sentido de que o homem é o lugar em que o sentido do ser se manifesta, ou se revela¹¹.

Desse modo, dizer que ser e verdade se dão apenas no Dasein implica afirmar a íntima pertinência entre o ser e o compreender. O que não significa, contudo, como quis Hartmann em *Ontologia I*, que o Ser seja pura projeção do Dasein, como o é, no entanto, para Kant. De fato, o caráter extático que Heidegger atribui ao Dasein, mostra que a sua função – constitutiva da sua essência – é abrir o horizonte para a manifestação do Ser daquilo que é, e é dessa ou daquela maneira, independentemente do compreender humano.

Como bem salienta Macdowell, o ente mostra-se de dois modos distintos de acordo com o comportamento do Dasein. Portanto, se o cuidar se converte em mero ver, o ser do ente intramundano enquanto estar-à-mão se esconde, aparecendo apenas como o que está-à-vista¹².

Entretanto, estar-à-vista e estar-à-mão não são aspectos diversos sob os quais o homem pode considerar o mesmo objeto. Trata-se de fenômenos em si mesmo

⁸ MACDOWELL, 1970, p. 182-183.

⁹ MACDOWELL, 1970, p. 183.

¹⁰ *Id.*, p. 183.

¹¹ *Ibid.*, p. 183.

¹² *Ibid.*, p. 183.

diversos, de uma diversidade que reside originalmente, (...) na própria 'natureza das coisas'" (MACDOWELL, 1970, p. 184).

Isso significa que a verdade do ser não é redutível ao arbítrio humano. A ontologia fundamental amplia o horizonte da metafísica mediante a sua fundamentação, e essa ocorre mediante o Dasein que compreende ontologicamente o ser, e não apenas o seu ser, mas o de todas as coisas.

Apesar de Kant e Heidegger conceberem a transcendência metafísica como puramente ontológica, o nível em que se situa Heidegger é mais radical, por não reduzir a transcendência ao ser à transcendência sobre a experiência sensível, de modo que a sua indagação extrapola aquela acerca da estrutura da subjetividade finita enquanto possibilidade de efetivação. Apenas então Heidegger é capaz de tematizar o sentido do ser para além das determinações categoriais do Dasein a respeito das condições de possibilidade do conhecimento e a conseguinte atribuição de sentido do ser como "posição", objeto da representação do sujeito; nesse sentido muito preciso, a analítica existencial mostra que o homem transcende a si mesmo, projeta o ser, temporaliza.

A diferença entre Kant e Heidegger é já de saída, portanto, uma diferença de métodos. Em acordo com Ernildo Stein (2005), consideramos que isso ocorre por que, enquanto Kant, próximo a Descartes, buscou fundamentar todos os juízos com o seu "eu penso", Heidegger se posicionou criticamente em relação a Descartes e ao esquematismo kantiano, negando o método da modernidade e tomando então como ponto de partida de sua filosofia apenas o elemento contingente "sum". O transcendental passa a ser concebido então "como uma espécie de produto final de um esquematismo de conceito + tempo que resultaria no Dasein" (STEIN, 2005, p. 73).

O erro de Žižek fora, portanto, ignorar que Heidegger, ao discutir o problema da constituição a partir do conceito de diferença ontológica, considera fundamentalmente que ser é tempo e que o Dasein pode, apenas ocasionalmente e com muito esforço através da tematização da questão do ser, "apropriar-se" de seu sentido. Se ser é tempo, não pode, em hipótese alguma, ser um ente. Menos ainda um "Ente Supremo".

A crítica de Habermas

Habermas segue por vias diferentes que, no entanto, o levam a uma conclusão semelhante à de Žižek. Passemos então ao exame de sua crítica. O frankfurtiano afirma que a ideia de diferença ontológica serve como ponte entre a ideia de Dioniso – "(...) deus ausente, que através do seu 'afastamento extremo', dava a entender a uma modernidade abandonada pela divindade o que lhe foi retirado em energias sociais de coesão no decurso do seu próprio progresso" (Habermas, 1998, p. 134) – e a questão fundamental da metafísica – o sentido de ser. Dessa forma, Habermas entende que Heidegger separa o ser (tradicionalmente compreendido como ser do ente) do próprio ente, cabendo assim ao ser atuar como portador do dionisiaco acontecer apenas ao tornar-se autônomo em algum grau¹³.

No contexto do esquecimento dessa autonomia do ser por parte da modernidade não é possível perceber o caráter negativo desse abandono. Isso evidencia para Habermas a importância fulcral de uma anamnese da história do ser que passa a se dar a conhecer como destruição (ou desconstrução) do autoesquecimento da metafísica. Não podendo, entretanto, levar a termo a desconstrução da história da metafísica enquanto crítica ideológica (desmascaradora, talvez, de uma determinada vontade de poder enquanto vontade de verdade), ou a superação da metafísica como um último ato de desvelamento

¹³ HABERMAS, 1998, p. 134.

(posto que, através de tais movimentos conceituais estaria apenas invertendo ou repetindo aspectos pontuais da metafísica e, nesse sentido, se situaria ainda em seu âmbito), Heidegger atém-se à autorreflexão que também será negada em última instância; a desconstrução da história da metafísica efetivada nos moldes transcendentalistas é cumprida insuficientemente, por pertencer ainda ao paradigma da subjetividade moderna e, nesse sentido, reproduzir o esquema monocêntrico a partir do qual todo o mundo das pessoas e das coisas é constituído¹⁴.

Assim, Habermas considera que o pensamento que emprega a diferença ontológica como seu guia necessita reivindicar uma capacidade cognoscitiva além da autorreflexão, além, enfim, do pensamento discursivo em geral, desvalorizando assim o pensamento científico e a investigação metódica, ao considerar a ambas como imersas no campo compreensivo do ser característico da modernidade, com seus contornos delineados pela filosofia do sujeito¹⁵.

Heidegger então permaneceria cativo do procedimento metodológico monocêntrico que lhe fora provisionado previamente pela filosofia moderna centrada no sujeito, mais especificamente segundo a configuração da fenomenologia de Husserl. Assim, para Habermas, Heidegger liberta-se tão pouco das “afirmações problemáticas da consciência transcendental que não pode fazer explodir o casulo conceptual fundamental da filosofia da consciência a não ser pela via da negação abstracta” (HABERMAS, 1998, p. 136).

O filósofo frankfurtiano resume o que entende pela estratégia conceitual de Heidegger da seguinte maneira: em primeiro lugar, afirma que ele une a filosofia transcendental e a ontologia, identificando a analítica da existência como ontologia fundamental, para em seguida, reinterpretar a fenomenologia em hermenêutica ontológica e assim converter a ontologia fundamental em hermenêutica existencial, para então alinhar a hermenêutica existencial com aspectos da filosofia da existência e inserir o empreendimento da ontologia fundamental em contextos de interesses, simplesmente desprezados como meramente ônticos¹⁶.

Nesse ponto, diz-nos Habermas, passa-se por cima da diferença ontológica e rompe-se a rigorosa distinção metodológica entre o universal dos existenciais, acessíveis transcendentalmente, e o particular dos problemas da existência, cuja experiência se faz concretamente. Através desse entrecimento, observa que Heidegger parece ter alcançado extrair da relação sujeito-objeto seu sentido emblemático. Com a guinada para a ontologia, a primazia do questionamento epistemológico é rompida sem que a problemática transcendental seja, por sua vez, recusada. Enquanto o ser do ente refere-se internamente à compreensão do ser e o ser se impõe exclusivamente no horizonte do Dasein, a ontologia fundamental não significa a recaída para aquém da filosofia transcendental, isto é, da metafísica pré-crítica, mas, mais precisamente, a sua radicalização¹⁷.

Se em um primeiro momento Heidegger destrói a filosofia do sujeito, beneficiando um contexto de referências que torna possíveis as relações sujeito-objeto, em um segundo, afirma Habermas, ele recai na pressão conceitual da mesma, quando se trata de fazer compreender o mundo como processo de um acontecer do mundo a partir de si próprio. É assim que Habermas chega à conclusão de que o Dasein concebido em termos solipsistas ocupa o lugar antes pertencente à subjetividade transcendental¹⁸.

A insistência de Habermas em asseverar que a analítica do Dasein de Heidegger segue a estrutura básica da fenomenologia husserliana, na medida em que concebe o

¹⁴ HABERMAS, 1998, p. 135.

¹⁵ *Id.*, p. 135.

¹⁶ HABERMAS, 1998, p. 143.

¹⁷ HABERMAS, 1998, p. 143-144.

¹⁸ HABERMAS, 1998, p. 147.

comportar-se para com o ente segundo o modelo da relação de conhecimento (de modo análogo a como a fenomenologia transcendental analisa todos os atos intencionais conforme o molde da percepção das qualidades essenciais dos objetos), o leva a concluir que Heidegger advoga o surgimento necessário na supramencionada estrutura de um espaço privilegiado a partir do qual o sujeito constitui os domínios dos objetos pela via das condições transcendentais do conhecimento, positivadas em um sentido pós-kantiano: a abertura do mundo se instaurando mediante a criação de sentido.

Nesse sentido, Habermas afirma que, assim como Kant e Husserl separam o transcendental do empírico, também Heidegger distingue o ontológico do ôntico, ou o existencial do existenciário – e assim a crítica habermasiana soa então, como sugerimos acima, muito próxima à crítica de Slavoj Žižek.

Para além da onto-teologia e do solipsismo existencial

Habermas apresenta uma interpretação da problemática heideggeriana demasiado arbitrária. Afinal, o foco principal de sua crítica é a suposta persistência de elementos centrais das filosofias transcendentais do sujeito, que erigem o ato cognoscitivo individual como paradigma de compreensão do real. Ora, afirmar que Heidegger repete esse movimento teórico, ao menos em última instância, acusando-o de “solipsismo existencial” significa negligenciar o que há de mais positivo em sua contribuição filosófica para a superação do subjetivismo transcendental (com sua consequente objetificação do mundo, natureza etc.). Com efeito, encontramos em Heidegger uma redefinição da “via da abordagem à qual as filosofias do sujeito haviam sido conduzidas, em seu intento de resolver o problema da intersubjetividade no âmbito de uma concepção de subjetividade solipsista e constituinte” (DUARTE, 2002, p. 160). De acordo com tal redefinição, a crítica habermasiana à filosofia ontológica de Heidegger passa ao largo dessa última. Encontramos em *Sobre a essência do fundamento* argumentos que preveem justamente o tipo de divergência que Habermas apresenta:

O [Dasein] existe em-vista-de-si-mesmo não contém nenhuma afirmação egoístico-ôntica de um fim para um cego amor-próprio de cada homem fático. Ela não pode, por conseguinte, ser “refutada”, digamos, mostrando-se o fato de que muitos homens se sacrificam pelos outros e que em geral os homens não existem apenas para si, mas em comunidade. Na proposição citada, não reside nem um isolamento solipsista do [Dasein], nem uma afirmação egoísta do mesmo. Mas pelo contrário, a proposição dá a condição de possibilidade para que o homem “se” comporte, quer “egoística”, quer “altruisticamente”. Somente porque o [Dasein] como tal é determinado pela mesmidade pode um eu-mesmo relacionar-se com um tu-mesmo (HEIDEGGER, 1979, p. 115).

Ora, a “resposta” de Heidegger a Habermas possibilita o esclarecimento do ponto de vista de Heidegger e ao mesmo tempo das limitações da crítica de Habermas. “Mesmidade” para Heidegger é a “mesmidade do mesmo que já está na base de toda a espontaneidade, [que] reside, porém, na transcendência” e que, podemos acrescentar, constitui a condição de possibilidade do diálogo e da comunicação, bem como das demais formas de interação social e de individualização que Habermas procura pensar a partir de sua “ética do discurso”. Assim, o sentido de transcendência proposto por Heidegger não pode ser confundido com as acepções kantiana e husserliana. Seu propósito é radicalmente diferente da perspectiva idealista-transcendental, à medida em que a compreensão ontológica da transcendência indica que o ser é transcendental em relação ao sujeito tanto quanto ao objeto, constituinte e constituído em relação aos entes, enfim, não é nada de ente – nem mesmo um ente supremo, como Žižek afirmou.

Referências

- DUARTE, A. *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo*. *Natureza Humana* 4(1): 157-185, jan.-jun. 2002
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.
- HARTMANN, N. *Ontología I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *Sobre a essência do fundamento*. In: Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Editora Herder, 1970.
- STEIN, E. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- VALENTIM, M. A. *Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia*. *O que nos faz pensar* n° 25, 2009.
- ŽIŽEK, S. *A Visão em Parallaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.