



Maria José Cantista

Filosofia contemporânea

I VOLUME

Índice

Introdução	7
1. Compreensão sincrónica e diacrónica da disciplina	9
2. Demarcação do domínio temático da disciplina e problema das relações entre <i>filosofia</i> e <i>história da filosofia</i>	11
3. Filosofia e história da cultura	17
4. Critérios selectivos do conteúdo do programa da disciplina	18
5. Breve resumo introdutório dos conteúdos do programa	22
I Parte – Compreensão <i>diferenciadora</i> do universo de discurso filosófico contemporâneo: breve referência aos «grandes momentos» paradigmáticos anteriores	25
1. Justificação do critério adoptado	27
2. O universo de discurso grego como «teoria»	29
3. O universo de discurso da modernidade como «especulação»	38
4. Síntese do anteriormente exposto	46
II Parte – O universo de discurso filosófico contemporâneo	49
1. Origem <i>kantiana</i> do universo de discurso contemporâneo	51
2. A filosofia de Hegel como ponto de arranque do pensamento hodierno	59
2.1. O trânsito de Kant a Hegel	59
2.2. Hegel, filósofo do Absoluto	63
2.3. A experiência fundamental como <i>reconciliação</i>	65
2.4. A lógica dialéctica: identidade real-racional	69
2.5. Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito	72
2.5.1. A Ciência da Lógica	73
2.5.2. A Ciência da Natureza	79
2.5.3. A Filosofia do Espírito	85
2.5.4. <i>Ideia Absoluta</i> : processo dialéctico e autoconsciência	91

2.6. Balanço crítico da racionalidade dialéctica de Hegel	93
3. Kierkegaard versus Hegel. A mudança de sentido do fundamento	99
3.1. Existência e possibilidade	99
3.1.1. Estádios da existência	100
3.1.2. Os graus da consciência desesperada	101
3.2. A angústia como sentimento do possível e o desespero como estrutura do eu	102
3.3. A existência autêntica e o carácter irracional do fundamento	103
3.4. O critério existencial da verdade	103
4. Nietzsche. A Vontade Absoluta versus a Ideia Absoluta	105
4.1. Uma filosofia da vida.....	105
4.1.1. A vida como Vontade de Poder (ou Poder da Vontade). O eterno retorno	106
4.1.2 Consideração crítica sobre vontade e nihilismo	109
5. Husserl e a Fenomenologia	112
5.1. A radicalização husserliana do universo de discurso kantiano	112
5.2. A exigência de um começo radical	113
5.3. A intuição das essências	116
5.4. Redução fenomenológica e constituição do sentido	118
6. Inflexão existencial da fenomenologia.....	121
6.1. O «fenómeno do fenómeno» como o verdadeiro transcendental	121
6.2. Comparação entre o pensamento de Heidegger e de Merleau-Ponty: suas repercussões na actual filosofia	123
Bibliografia.....	127
Nota introdutória	129
– Dicionários e enciclopédias filosóficas	130
– Manuais Gerais	132
– G. W. F. Hegel	134
– S. Kierkegaard	147
– F. Nietzsche	153
– Fenomenologia.....	163
– E. Husserl.....	167
– M. Heidegger.....	175
– M. Merleau-Ponty	184

Introdução

Publicar, em forma de manual, os conteúdos programáticos da disciplina de Filosofia Contemporânea, nas vésperas das alterações decorrentes do processo de Bolonha, é um risco. Mas é também um dever, uma responsabilidade, dar constância pública do que vimos fazendo, ao longo de mais de duas décadas, no âmbito da leccionação da mencionada disciplina. O leitor encontrar-se-á com a permanência de uma temática nuclear que, por ser «clássica», não passa de moda, é sempre actual. O genuinamente filosófico terá de manter-se, se queremos realmente que ele influa na sociedade, que ele se comprometa.

Estamos perante o primeiro tomo, dedicado a temas, questões e autores estelares da filosofia hodierna. A necessidade de dedicar especial atenção e cuidado aos alicerces – seguros e robustos – do edifício filosófico, impõe-se-nos cada vez mais categoricamente, na proporção inversa do desconhecimento dos alunos a este respeito.

«Aggiornamento» e classicidade são, cada vez mais, dois termos indissociáveis de um binómio a não esquecer.

Os ‘clássicos’ em filosofia são os perenes, os que não passam, os que não caem em desuso, os que habilitam o sujeito a pensar e a actuar responsável e sabiamente.

A diferença específica do aluno de filosofia deverá consistir justamente nisto: disciplina mental, rigor conceptual, coesão discursiva, maturidade no saber e no fazer. É no convívio com os grandes Mestres da Filosofia que tais destrezas se adquirem.

Hegel e Husserl merecem, quanto a nós, particular detenção. Praticar o convívio com estes Autores será um exercício reflexivo conducente a um salto de maturidade.

O facto de considerarmos como filósofos «permanentes» os Autores mencionados, tal não significa invariabilidade programática. O que figura na presente publicação é, por assim dizer, o núcleo «duro» do curso, aqui enunciado sinteticamente, e, talvez, mesmo, densamente. A preparação do aluno pressupõe, portanto, leituras prévias indicadas inicialmente nas aulas que lhe

facilitem o conhecimento dos Autores. Só assim poderão compreender os conteúdos do presente manual. Acrescem-se outras temáticas e Autores que variam conforme as circunstâncias e a prudência o exigem. O local próprio para tais explanações é a aula teórica ou prática, o seminário, ou o assessoramento tutorial.

O fio condutor subjacente a este livro é pessoal, e fruto de um progressivo amadurecimento da experiência lectiva. É uma proposta ao leitor, mais concretamente aos alunos. Ensinar não é transmitir um somatório mais ou menos avulso de temas, autores ou correntes. É, sim, propor um esquema pessoal de pensamento, uma estrutura que ajude os alunos a «situar-se», face às questões nucleares do universo filosófico. Sem tal proposta de apoio, o aluno não pode ensaiar a «sua», num esforço pessoal de esquematização ou mesmo de sistematização.

Com efeito, como disciplina «tardia», a Filosofia Contemporânea propõe ao discente a tentativa de compreensão, ou, se se quiser, de relação integradora, dos universos de discurso do passado. Como adiante se verá, trata-se de ensaiar uma abordagem filosófica da história da filosofia. Pede-se a este respeito, uma postura discernente, crítica e mesmo criativa, da parte do aluno, face à construção que o docente lhe propõe.

O presente manual, no seu primeiro volume, destina-se preferencialmente aos discentes da licenciatura. Tal não significa que, também os alunos da pós-graduação, nele não encontrem proveito.

Está em preparação o segundo volume dedicado sobretudo aos mais recentes desenvolvimentos da fenomenologia pós-heideggeriana: metamorfoses profundas, que se pretendem fiéis ao lema husserliano de radicalidade, no âmbito da ontologia, da ética e da estética.

A fenomenologia do dom será um tema prevalente e recolhe a experiência lectiva da pós-graduação. Serão abordados, entre outros, É. Lévinas, J. Derrida, M. Henry, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien, Claude Romano.

Apenas uma observação, para terminar: evitamos o recurso a demasiadas citações e desobrigamo-nos do rigor da sua localização, para tornar o texto mais acessível. Tal não desobriga, obviamente, o exercício prático do rigoroso comentário de texto.

1.

Compreensão sincrónica e diacrónica da disciplina

A programação de uma disciplina como a de Filosofia Contemporânea reveste-se da maior complexidade.

São múltiplos os factores que concorrem para tal.

Por um lado, os decorrentes da índole de uma cadeira que congrega, quer uma vertente historiográfica, quer uma vertente sistemática.

Delinear os conteúdos programáticos, bem como a forma ajustada de os impartir aos alunos, exige cautelas reflexivas e didácticas, a fim de que nenhum dos pendores se veja descurado.

Há, sem dúvida, uma linha diacrónica, uma vertente historiográfica da filosofia, a exigir métodos preferentemente descritivos do pensamento dos Autores e da sua inserção nas tendências de uma época (no seu contexto histórico, historiológico, sóciopolítico e cultural). Há ainda, e nesta ordem de ideias, a contrastação de épocas e autores relativamente ao passado (próximo e remoto), para que a sua compreensão seja *diferenciadora* e ponha em evidência o «ineditismo». O tema do *novo* é, no entanto, controverso em filosofia, prende-se com o problema do «progresso», num saber desta índole.

A detecção sincrónica da problemática essencial – transhistórica – deve, pois, acompanhar e entrecruzar a abordagem diacrónica. Só assim se poderá *equacionar filosoficamente a história da filosofia* e compreender *como e quando* um saber transepocal se plasma em aculturações, sem nelas se esgotar.

Com efeito, a restrição epocal de um saber racional discursivo, que tem por tema algo de universal, de transcendental – o *fundamento* – exige, sim, diferenciações sistematizadoras, mas proíbe a sectorialização, a atomização, enfim, a absolutização de qualquer sistema.

A demarcação temática da disciplina que nos ocupa – *filosofia contemporânea* – prende-se, portanto, e em ordem à sua matização, quer com uma vertente sistemática, quer com uma vertente historiográfica. Todo o *discurso*

racional acerca do fundamento como o saber filosófico apresenta características temáticas e sistemáticas inerentes à sua unidade e universalidade.

Por isso mesmo, um programa de filosofia contemporânea que pretenda ser filosófico, não deverá iludir, nem a elaboração temática, a detecção do nuclear (das noções matriciais da filosofia, trans-históricas), nem a sua contextualização numa determinada época, no presente caso, a contemporânea. O método utilizado, ao programar uma cadeira de índole filosófica, mas também de história da filosofia deve, pois, conjugar (reiteramos) a sincronia e a diacronia. O tratamento analítico de autores e correntes paradigmáticas deverá aparecer como expressão consequente dos núcleos matriciais da filosofia. O que se designa por *filosofia contemporânea*, muito embora se prenda directamente com o universo de discurso da nossa época, transcende-o inexoravelmente. Com efeito, o tema da *filosofia contemporânea* é o tema da filosofia, em repetição insistente de si, interminável. Por isso mesmo, toda e qualquer demarcação histórica, tomada num sentido demasiadamente restritivo, e desinserida do universo inactual inerente ao filosofar, seria ilegítima, porque não filosófica. A elaboração de um programa de *filosofia contemporânea* – se deve incidir preferentemente nas sistematizações filosóficas hodiernas – deverá sempre aspirar a uma visão integradora, dado que, repetimos, o *tema* ou *fundamento* da filosofia é *transcendental*, universalizante.

2. Demarcação do domínio temático da disciplina e problema das relações entre filosofia e história da filosofia

A elaboração de um programa de filosofia contemporânea exige, antes de mais, a demarcação do domínio temático, histórica e sistematicamente identificável com tal designação.

Ao falar de filosofia contemporânea, o primeiro problema suscitado é o das relações da *filosofia* e da *história da filosofia*. Dois conceitos que se não confundem nem identificam, ainda que se relacionem intimamente. Se bem é certo que a filosofia não se identifica com a sua história – a investigação acerca do fundamento não é de índole histórica e, por isso mesmo, o saber filosófico nunca se esgota num plano cultural –, se bem é certo que o saber filosófico atravessa ambos os planos e se dirige, por um lado ao núcleo livre do existir humano, e, por outro lado, ao tema do fundamento transcendental, não é menos certo que a filosofia, quer enquanto actividade livre do homem, quer enquanto resultado formal dessa actividade (como conjunto sistematizado de proposições) se plasma historicamente. Neste sentido, ao modo como a filosofia se relaciona com a história poderíamos chamar perennidade. Este é um tema cuja consideração é capital, quando se trata de elaborar um programa da índole do que nos ocupamos.

Como afirma Heidegger, ilustrando o carácter trans-histórico do saber filosófico, o lema da filosofia é, ainda hoje, o que enunciou Parménides ao afirmar a correspondência do ser e do pensar. E o problema nuclear da filosofia continua a ser, o da significação da cópula (ser e pensar).

Esta transcendência do saber filosófico relativamente ao contexto histórico-cultural significa, portanto, que, quer o fundamento, quer o saber que

busca o fundamento, se não esgotam em qualquer aculturação. O fundamento não é algo objectivamente *dado* (como totalidade ele é principal e último), e o pensamento que com ele se avém é essencialmente infinito (muito embora o homem que pensa seja finito). Com efeito, a realidade fundante não está dada em presente: o dado é certamente o que «há», o que existe, isto é, o objectivado na mente. Mas o fundamento não se confunde com este dado, e não pode ser captado imediatamente, sem contradição; temos portanto que o buscar, e nessa heurística consiste precisamente o discurso racional. No entanto, a filosofia como saber que se busca, como discurso racional acerca do fundamento, tem um começo histórico indissolivelmente ligado à descoberta grega de uma dimensão humana capaz, em princípio, de estrita correspondência com o real na sua totalidade: essa dimensão humana é o *nous*, o intelecto. Forma-se, a partir de então, um universo de sentido, um discurso coerente acerca do fundamento.

Podemos dizer que a filosofia se apresenta assim, ao longo da sua história, como um conjunto de sistemas ou universos de sentido. O processo de aparecimento, desenvolvimento e maturação de cada um destes universos que se assinalam como marcos ou pilares referenciais da filosofia na sua história é de tal índole, que nenhum deles se fecha ou completa de um modo cabal. Se isso acontecesse, então os sistemas filosóficos seriam essencialmente históricos, não escapando à sorte da caducidade. Mas a filosofia não se deu, de uma vez por todas, no passado. Pelo que podemos afirmar ainda hoje, por exemplo, a actualidade de Aristóteles. Isto quer dizer que, muito embora os sistemas de filosofia se desenvolvam no tempo, não são obras conclusas, independentes e separadas, entre as quais medeiam relações extrínsecas; nenhum sistema é uma construção suficiente, e todas comunicam, no fundo, pela própria temática, e pelo método ou discurso de apropriação. Este é o carácter *insistente* da filosofia.

Precisamente porque filosofar é sempre ocupar-se da formulação do fundamento, a relação com o passado vai além do seu estrito perfil de obra feita ou lograda; as relações históricas estabelecem-se a partir de um fundo comum, e não segundo o fio da sucessão temporal. O fundamento é o *tema* da filosofia e assim se justifica que à historificação da filosofia se lhe conceda o nome de perenidade. E isto porque o *fundamento* não se deixa possuir (como no caso do objecto de qualquer ciência operativa); não se deixa «resol-

ver» em qualquer teoria, não se dá actualmente em termos de intuição intelectual.

A filosofia emerge da história, aparece nela como uma articulação do passado com possibilidades ulteriores. Para o filósofo, ocupar-se dos «grandes» (seria um grave erro desprezar a tradição que, se é verdadeira tradição filosófica, é sedimentação *viva*) não significa estabelecer uma dependência relativamente às suas obras; significa sim, coincidir com o mesmo *tema*. É a pessoa quem descobre o tema da filosofia, e, só por isso, em rigorosa comunidade, entra em contacto com os filósofos que foram. De acordo com isto, ainda que caiba assinalar-lhe um começo, a filosofia não nasce na história; o seu começo é intra-histórico e, por isso, pode pessoalmente *repetir-se*. A raiz do filosofar é livre e, consequentemente, pessoal. A compreensão da filosofia na sua dependência com respeito à liberdade é necessária para levantar o tema da sua emergência histórica. Todos estes temas implicam um maior desenvolvimento no decorrer da leccionação.

A historificação da filosofia não é um processo evolutivo da inteligência humana considerada como uma pura entidade da natureza. Tão pouco é uma pura sequência cultural. As diferenças existentes entre os sistemas filosóficos não se entendem cabalmente acudindo apenas à simples confrontação de textos; do mesmo modo, a sua inegável diferença também se não explica por influências, transmissões ou aceitações escolares. Não se pode rigorosamente falar, em filosofia, de sistemas errados e de sistemas verdadeiros. Tudo o que, no âmbito da história da filosofia se mova no plano dos documentos, dos restos do passado, ou das simples comparações, é importante, mas não suficiente para compreender o tema da historificação filosófica.

A historificação da filosofia é um rasgo formalmente filosófico e, como tal, a sua perenidade. Esta perenidade alude ao que chamo núcleo primário – transhistórico –. Quando falo de *perenidade* não quero dizer que há uma filosofia perene e outra (ou outras) que o não são. *A perenidade é por mim entendida como a compreensão da relação entre história e filosofia e na medida em que ambas se não confundem; ou seja, não é o histórico da filosofia nem o filosófico da história, mas sim o filosófico da história da filosofia*. É isto quer dizer que a noção de perenidade exige também a superação da compreensão «situacional» da própria história. Ora bem: a história é situação como situação de liberdade, pelo que, ao superar a citada com-

preensão da história, nos encontramos com a liberdade, não já situada, mas sim na sua conjunção com o tema da filosofia, ou seja, com o fundamento.

Para compreender a noção de perenidade deverá portanto acudir-se, tanto à liberdade (transcendental), como ao fundamento. Neste sentido, a perenidade não é um sistema, nem o sistema dos sistemas, mas a dimensão unitária da filosofia considerada em ordem à história, um carácter do conhecimento do fundamento para a liberdade, distinto da abertura de possibilidades factivas, própria dos saberes operativos ou produtivos. *A perenidade é também uma dimensão unitária da história que só aparece em ordem à filosofia.* O carácter transcendental e nuclear da liberdade deverá entender-se aqui na linha da prioridade fundamental. A liberdade não consiste em pôr, causar ou fundar a essência humana. O homem, por ser livre, não se define em ordem à produção da sua própria essência, mas, pelo contrário, possui-a. O exercício activo da liberdade exige a ausência de valor determinante em qualquer pressuposto; ou, dito de uma maneira geral, é incompatível com o influxo de alguma antecipação.

Isto significa que a liberdade alude *exclusivamente* ao que chamo *posse*, mantida em ordem ao futuro. O futuro da liberdade, entendido estritamente como possuído, é transcendental, por não ser determinável desde o prévio, isto é, por não estar ligada a sua posse a nenhuma condição de possibilidade, e não se limitar a nenhuma consistência. O futuro do homem não se pode possuir no plano das possibilidades factivas, nem estar prefigurado no modo do inesquivável. A capacidade de *abrir* o futuro por cima de toda a configuração, ou de se manter, possuindo-o, é o mais próprio da liberdade humana. Por futuro transcendental da liberdade entendo aquilo que não vem dado desde uma região longínqua ou pressuposta em geral, nem tão pouco deriva de situações prévias, mas que se liga, na sua mesma posse, ao exercício da liberdade. Esta noção de liberdade, sem dúvida próxima da heideggeriana, difere desta última enquanto se não confunde com o próprio fundamento. E isto porque, ao centrar-se a filosofia no tema do fundamento, a razão não coincide exactamente com a liberdade.

Não se pode entender a liberdade no sentido exclusivo de deixar ser o ente (Heidegger), isto é, suster que a liberdade se reduz ao fundamento (fundamento sem fundamento). A liberdade não se confunde com o fundamento nem tão pouco com a razão, com o discurso racional. Entender a teoria

(busca do fundamento) exclusivamente como conduta, nada resolveria; e a identificação da razão com a liberdade seria entender aquela como uma espécie de faculdade adivinhatória do fundamento.

Esta digressão leva-nos a concluir que, sem a liberdade, o futuro não é e que a história da filosofia se deve entender a partir da noção de conjunção de liberdade e de fundamento. A filosofia pode perigar, hoje, com a absolutização da história humana nos termos da técnica moderna. Se aceitarmos que a técnica actual – forma redutora do saber a saber produtivo – assumiu a direcção da história, nessa mesma medida, ficamos sem qualquer espaço para a tarefa da filosofia. E, se, nesta perspectiva, não quiséssemos negar rotundamente a filosofia, teríamos de a considerar como obra já cumprida, terminada e improsseguível; o filósofo de hoje não passaria de um guardião do passado, misto de retórico e de filólogo.

Em síntese: assim como não cabe uma interpretação da história em termos estritamente filosóficos – a história não se reduz à filosofia –, também não cabe uma interpretação historicista da filosofia, porque ela não é susceptível de uma mera estruturação cultural. Esta última não é, no entanto, obstáculo para a unidade sistemática das doutrinas filosóficas.

A demarcação temática da disciplina que nos ocupa – *filosofia contemporânea* – prende-se portanto, e em ordem à sua matização, quer com uma vertente sistemática, quer com uma vertente historiográfica. Todo o discurso racional acerca do fundamento apresenta, como se viu, umas características temáticas e sistemáticas inerentes à sua unidade e universalidade. Por isso mesmo, um programa de filosofia contemporânea que pretenda ser filosófico, não deverá iludir a elaboração temática, tentando uma íntima conexão entre a problemática filosófica trans-histórica e a sua contextualização numa determinada época, a saber, na época contemporânea. O método utilizado ao programar uma cadeira de índole filosófica e de história da filosofia deve conjugar a sincronia e a diacronia, não descurando o tratamento analítico de autores e correntes paradigmáticas. Mas esta análise deverá aparecer como expressão consequente dos núcleos temáticos inerentes à disciplina.

Na sequência do que atrás ficou dito, aquilo que designamos por filosofia contemporânea, muito embora se prenda directamente com o universo de discurso inerente à nossa época, transcende-o inexoravelmente. Com efeito, o tema da filosofia *contemporânea* é o tema da *filosofia*; pelo que toda e

qualquer demarcação epocal tomada num sentido demasiadamente restritivo, e desinserida do universo inactual inerente ao filosofar, seria ilegítima, porque não filosófica. A elaboração de um programa de filosofia contemporânea – se deve incidir preferentemente nas sistematizações filosóficas hodiernas – deverá aspirar a uma visão integradora, englobadora do tema ou *fundamento* que é *transcendental*, universal. Sendo assim, impõe-se a conexão da filosofia contemporânea com os principais universos de sentido do passado, a fim de prospeccionar possíveis tendências ou inflexões que se insinuem desde a actualidade.

3.

Filosofia e história da cultura

Se a disciplina de filosofia contemporânea se prende com a história da filosofia em geral, e com a hodierna em particular, também se prende, obviamente, com as genericamente designadas Histórias da Cultura, das Ideias, das Mentalidades, com uma Sociologia do saber.

A ausência, nos currícula até agora vigentes, de uma disciplina desta índole, dificulta, quanto a mim, a compreensão, quer de «filósofos», quer de «tendências» ou correntes que preferentemente marcaram certas épocas, designadamente a contemporânea.

Há lacunas no que se refere ao conhecimento histórico, histórico-cultural, enfim sociológico.

Dentro do possível, tentamos inserir autores e correntes de pensamento no seu «habitat natural», já que o homem é sempre e também a sua circunstância: dela emerge como acto livre de pensar e de querer, a ela remete, com alcance interventivo.

Sintetizando o anteriormente exposto, poderei concluir, para já, que a programação da disciplina de filosofia contemporânea terá sempre em conta a sua conexão com os principais universos de discurso do passado, a fim de habilitar os alunos a uma compreensão diferenciadora que é, também ela, prospeccionadora, aberta ao futuro.

Como se verá, figura, por isso, na programação, uma breve referência introdutória aos universos de discurso antigo, medieval, moderno. Um último capítulo, dedicado às considerações finais, exercita a pensabilidade das possíveis virtualidades que a filosofia encerra, hoje.

No que à relação com a história da cultura concerne, tentar-se-á, dentro do possível, remeter para tais contextos, chamando à atenção para a relação simultaneamente centrípeta e centrífuga Filosofia-Cultura.

4. Critérios selectivos do conteúdo do programa da disciplina

A escolha dos conteúdos do programa de filosofia contemporânea reveste-se das maiores dificuldades.

Referimos algumas delas, a fim de esclarecer os critérios que presidiram à presente selecção, e o carácter de revisibilidade que esta reveste.

A. Se é difícil, e sempre convencional, marcar o «começo» de uma época, no caso da filosofia contemporânea tal tarefa é muito difícil. O hodierno vai «avançando», e ao fim de mais de um lustre de docência – como no meu caso, – verifico que há autores dos quais quase se não falava na década de setenta, e que, na década de noventa, têm uma produção filosófica de primeira importância: no domínio da filosofia da linguagem, da hermenêutica, da fenomenologia, da teoria crítica, da teoria da argumentação, para mais não citar. Correntes que há três décadas eram muito influentes e da «maior novidade», hoje já não o são; pelo contrário, autores e tendências então incipientes, mostram-se actualmente da maior relevância. Podemos, por outro lado, constatar também que nem sempre o mais novo ou recente é o mais importante, e que o genuinamente filosófico escapa à caducidade.

Impõe-se, pois, na detecção do começo, uma alternativa: ou fazemos recuar para um passado, considerado «já não tão contemporâneo» autores que, muito embora distantes de mais de um século, influíram decisivamente na viragem da época moderna para essa outra época subsequente que continuamos a designar de contemporânea (e neste caso os conteúdos programáticos poderiam incidir, com maior detenção, na produção «mais recente»), ou incluímo-los na programação, cientes das virtualidades que os núcleos matriciais que propuseram são ainda hoje vigentes, num universo de discurso de que os nossos dias ainda bebem, mesmo e quando deles se querem desenvolver.

É certo que, no dealbar de um novo século, de um novo milénio, se presentem mutações, repetições radicais, na equacionação do fundamento. A filosofia – como saber por antonomásia – revolve-se violentamente numa época que irá ficar, com certeza, como um desses «marcos paradigmáticos» que ciclicamente nos agraciam. Repetição insistente do fundamento hoje, presentimentos de virtualidades num esforço renovado de racionalidade congruente?

Parece-nos claro que as clássicas divisões que se estabelecem – para facilidade de compreensão –, na história da filosofia (antiga, medieval, moderna e contemporânea) estão a pedir revisão...

Entretanto, não poderemos excluir dessa tão genericamente designada «época contemporânea», tendências e filósofos que encetaram uma nova era, ao colocarem o tema da filosofia – o tema do fundamento – no sujeito, como adiante procurarei demonstrar.

Sem a filosofia do idealismo alemão que radica remotamente em Kant, o universo de discurso contemporâneo carecerá de sentido, O mesmo poderíamos dizer da fenomenologia, da sua inflexão ontológico-existencial, hermenêutica. Como compreender autores hodiernos, – Lyotard, Derrida, por exemplo –, sem seguir o seu percurso que remonta a Husserl para depois desembocar na teoria da desconstrução, ou na filosofia da diferença? K. O. Apel, numa outra orientação, radica também da fenomenologia de Heidegger. Como compreender a querela neomodernidade, pós-modernidade, sem o conhecimento profundo de Hegel?

Aliás, como compreender a filosofia contemporânea em geral, sem o conhecimento de Hegel ou de Husserl?

A estas interrogações, juntar-se-iam tantas outras, em diferentes sectores, e âmbitos do filosofar.

Instados a optar, encetamos a programação com Hegel, não omitindo as virtualidades do pensamento kantiano. Temos mesmo uma rubrica dedicada ao tema, mostrando o trânsito de Kant a Hegel e em que medida Kant é hoje, de alguma maneira, mais revisitado do que o próprio Hegel (cf. 2ª Parte, parágrafo 1.).

B. Para além da detecção do começo, outras dificuldades se apresentam. Dada a variedade e diferenciação de tendências, no âmbito da filosofia con-

temporânea, seria impossível abrangê-las a todas, no programa de um só ano lectivo. A complexidade conceptual da filosofia contemporânea torna os discursos, quase sempre, de difícil apreensão. A iniciação à leitura dos filósofos exige tempo, maturação das noções matriciais. Hegel, Husserl, Heidegger, são paradigmáticos.

Numa outra ordem de pensadores, oriundos, não da chamada filosofia continental, mas da insular, os textos da filosofia da análise, utilizando linguagem simbólica, requerem prévios conhecimentos lógicos. Além do mais, as raízes de um tal pensar são muito diversas das anteriormente referidas, ainda que a problemática seja a mesma: metafísica, ontológica, gnoseológica, epistemológica.

Por outras palavras: é muito diferenciada a formação filosófica que exige o estudo da tradicionalmente designada filosofia continental, daquela que exige a filosofia insular. E, no que aos nossos dias concerne, a complexidade é um rasgo característico do pensamento em geral.

Conhecer simultaneamente Hegel, Heidegger ou Husserl e, também Wittgenstein, Strawson, Kripke, Putman, ou qualquer outro representante da filosofia analítica; conhecer, dizia eu, ambas as vertentes, de um modo suficientemente profundo, reflexivo, crítico, em dois semestres, resulta praticamente impossível.

Instados a optar, dedicamos maior atenção à filosofia continental. Tal não significa desvalorização da filosofia da análise, preponderante, hoje. Significa sim, que no contexto actual, quer a organização dos curricula, quer a programação, na F.L.U.P., de algumas disciplinas que, com tal temática se prendem, vêm obviar esta lacuna, minorar a dificuldade. Com efeito, existindo no curriculum uma disciplina de *filosofia da linguagem*, ela poderá incluir a actual filosofia analítica. Também, na lógica, alguns dos temas de que a analítica radica, poderão ser abordados. Por fim, na programação da disciplina de ontologia, a vertente analítica tem merecido um cuidado preferencial. A selecção que fizemos dos conteúdos programáticos teve, pois, em conta, este conjunto de circunstâncias.

C. Finalmente, e ainda na linha dos critérios selectivos, preferimos a intensidade à extensão. Cumprir um programa muito vasto, mas abordado superficialmente, não nos parece filosófico. Optamos pela detenção, em profundidade, nos autores-chave, e em cada um deles, nas noções-chave, a partir das

quais a restante problemática decorre, quase como corolário. Assim, por exemplo, se se entender bem, em Hegel, o que é a *lógica dialéctica*, a *identidade como síntese integradora*, o que é, afinal o real *idêntico* ao racional, a Ideia Absoluta..., mais facilmente se entende a sua filosofia política, a sua concepção de Estado, ou, até mesmo, a sua historiologia, *idêntica* à filosofia.

Incide, portanto, a nossa programação nos conteúdos nucleares da filosofia continental, ainda que se não omitam referências à filosofia de raiz insular, no seu percurso evolutivo: desde as posições antimetafísicas às actuais tentativas de reelaboração de um novo tipo de ontologia.

Em síntese, o fio condutor da nossa docência será sempre a detecção do transcendental de cada autor, tendência ou corrente: ir à raiz das questões, ao núcleo que deu origem a determinado pensamento, a fim de se perceber o seu desenvolvimento e maturação, bem como as suas inflexões em outros sentidos.

5. Breve resumo introdutório dos conteúdos do programa

Na 1ª Parte do programa – *Compreensão diferenciadora do Universo de Discurso contemporâneo: breve referência aos grandes momentos paradigmáticos anteriores* – procura-se caracterizar os grandes momentos filosóficos que antecederam a contemporaneidade, em ordem à detecção da *diferença específica* do universo de discurso contemporâneo, designadamente no que concerne à detecção do fundamento como *sujeito transcendental* (não substancial), bem como às diversas metamorfoses e inflexões que este sofreu, e vai sofrendo.

Na 2ª Parte do programa – *O universo de discurso filosófico contemporâneo* – que constitui, por assim dizer, a base fundamental dos núcleos temáticos a impartir no curso, e que, por isso mesmo, é a mais extensa e intensa, incluem-se as correntes e autores que marcaram decididamente o filosofar hodierno.

Kant (a que se faz uma breve referência) é assinalado pela importância da *revolução copernicana* que contém, em germe, a detecção do *fundamento como subjectividade transcendental*. Tal detecção condensa a característica fundamental da contemporaneidade. A identificação do *fundamento* com o *sujeito racional prático* por sua vez identificado (reconciliado) com o objecto, muito embora seja levado a cabo pela filosofia hegeliana, está já esboçada em Kant (e continuada em Fichte). Nos capítulos dedicados à *Origem Kantiana do universo de discurso filosófico contemporâneo* e ao *Tiãnsito de Kant a Hegel* procura-se mostrar como tal percurso se processa.

A filosofia de Hegel como ponto de arranque do pensamento hodierno é um dos temas do programa que merece maior atenção. Trata-se de um Autor complexo, que os alunos, em geral, ainda não conhecem com suficiente profundidade. Trata-se, por outro lado, de um filósofo com influência decisiva na filosofia posterior, como se procura mostrar. A programação que propomos está feita, em certa medida, segundo esta óptica: como um pós-

-hegelianismo. Ainda hoje, mesmo e quando as reacções a Hegel são radicais e contundentes, num estado de destuteloamento, irrompem na proporção em que dela dependem: por isso, tais reacções se «reúnem» sob a genérica designação de *pós* modernidade, (filosofia, história, etc). Toda a época *pós* remete umbilicalmente ao seu passado, de cujos conteúdos, apesar de tudo, se nutre.

Das críticas ao pensamento hegeliano, destacamos o pensamento de *Kierkegaard* e de *Nietzsche*. Cada um deles, à sua maneira, influenciou em correntes posteriores, designadamente na fenomenologia da existência e na filosofia hermenêutica.

A viragem na «lógica do sentido» fundacional enceta-se aqui, com interessantes metamorfoses na concepção de sujeito, de critério de verdade, de realidade como «existência», «valor» ou «interpretação». Também o equacionamento «metafísico» apresenta uma peculiar transformação.

Husserl e a fenomenologia é o segundo momento importante do programa. Com efeito, trata-se de um filósofo e de uma corrente com profunda influência na contemporaneidade. Em primeiro lugar, procuramos explicitar os núcleos temáticos da filosofia do Mestre, sem perder de vista o fio condutor das nossas reflexões: a subjectividade transcendental como fundamento do filosofar contemporâneo. Impõe-se, ainda aqui, um confronto com a posição kantiana e hegeliana.

Seguidamente, salienta-se a fecundidade de tais núcleos (o «impensado» de Husserl) que fecundou correntes marcantes da filosofia, hoje.

Dá-se particular relevo à *inflexão existencial da fenomenologia*, tentando analisar como se processa este trânsito.

Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty merecem especial relevo, ainda que, por exigências de tempo, não possamos abordar com pormenor as respectivas filosofias. De um modo flexível, elegemos um destes Autores cada ano, e de acordo com as circunstâncias (preferências fundamentadas dos alunos, dinâmica do ano lectivo, e do próprio modo como a orientação escolar se for processando).

Por fim, num capítulo epigonal, ao recapitular a matéria dada, equacionamos umas quantas questões, prementes, hoje, e directamente implicadas nos temas que veicularam o nosso discurso.

I PARTE

Compreensão *diferenciadora*
do universo de discurso
filosófico contemporâneo:
breve referência aos
«grandes momentos»
paradigmáticos anteriores

1.

Justificação do critério adoptado

O critério que nos guia, na demarcação dos principais universos de discurso ao longo da história da filosofia, é um critério de *lógica intensiva*. Interessam-nos aqueles pensadores ou aquelas épocas, cuja intensidade reflexiva se mostrou particularmente fecunda, épocas e pensadores paradigmáticos, criadores de universos nucleares de sentido; universos capazes de integrar inflexões ou radicalizações das suas próprias noções matriciais. Há, com efeito, um pequeno número de *conceitos fundamentais* que conformam um discurso inicial e que possibilitam o seu progressivo desenvolvimento. Um discurso é tanto mais fecundo quanto mais integrador. O estudo da filosofia transforma-se assim numa hermenêutica complexa, numa heurística amplificadora do estabelecimento de conexões. Estas últimas devem ser tomadas em dois sentidos fundamentais: conexões dentro de um mesmo universo de sentido, e conexões entre diversos universos de sentido.

O aluno só compreenderá filosoficamente a filosofia hodierna, se for capaz de a integrar (*diferenciadamente*) nos vários universos de sentido aparecidos ao longo da história da filosofia. Ele deve, por isso, ser iniciado na filosofia contemporânea, tendo bem presentes os grandes «momentos filosóficos» que precederam a contemporaneidade. Partindo do critério de intensidade já aludido, não são tantos os grandes momentos históricos de fecundidade filosófica; sendo assim, em aulas introdutórias à temática da disciplina, estes «grandes momentos» devem ser abordados brevemente nos seus rasgos estruturais.

Poderemos mesmo resumir a história do pensamento filosófico do passado a dois grandes momentos ou períodos, sumamente concentrados no tempo e no espaço. Períodos de uma duração muito pequena, onde o pensamento alcançou a maior inventiva e a máxima intensidade; momentos estelares, criadores, unificantes. O resto da história do pensamento poderá considerar-se como a preparação e o desenvolvimento, a glosa e o aproveitamento daquilo que nesses dois momentos se pensou. Períodos de setenta ou

oitenta anos, protagonizados por filósofos agrupados a geniais personalidades, e vinculados a uma área geográfica muito pequena.

O primeiro período corresponderia ao ateniense, cuja duração é de mais ou menos oitenta anos (desde o fermento socrático à morte de Aristóteles, em 322 a.C.). O segundo período, na época medieval, mediará entre a segunda metade do século XIII e o primeiro terço do século XIV; destacam-se nele quatro grandes inteligências: Tomás de Aquino, cuja obra se desenvolve desde meados do século XIII até à sua morte em 1274; Duns Escoto, que morre em 1308, em plena juventude; Guilherme de Ockam, cuja dedicação especulativa termina por volta de 1315; por último, J. Eckart, que morre aproximadamente em 1328, e cuja influência na filosofia alemã, e designadamente no idealismo, é notória. Este segundo período desenrola-se em mais ou menos setenta e cinco anos, numa pequena área cujo centro é a Universidade de Paris. As repercussões deste momento são talvez mais condicionantes do que as que teve o período ateniense. Segundo creio, a época normalmente designada por modernidade está já pensada, nos seus núcleos matriciais e na sua estrutura fundamental, durante este período, especialmente por Escoto e Ockam. O método especulativo, característico da época moderna, tem as suas raízes aqui, como mais adiante mostrarei.

A filosofia contemporânea, sem dúvida precedida por estes dois universos paradigmáticos de sentido, radica mais directamente de um terceiro, a saber, do idealismo alemão. Este constitui, portanto, a génese do filosofar hodierno. O período do chamado idealismo alemão abre com a edição da *Crítica da Razão Pura* de Kant, em 1781, e fecha com as lições que pronuncia Schelling, depois da morte de Hegel, a partir de 1841, na Universidade de Berlim; nestas lições, o filósofo estabelece um balanço da aventura em que embarcará o pensamento alemão, a partir de Kant. Hegel morre em 1831. Schelling vive até 1854, e a sua importância é maior do que aquela que normalmente se lhe tem atribuído. O idealismo alemão abarca aproximadamente setenta anos, e, embora Kant esteja em Königsberg, o idealismo gravita em torno da Universidade de Berlim. O idealismo alemão é uma espécie de antecedente directo da filosofia contemporânea, algo em que ainda hoje estamos inseridos. É evidente que se tenta sair de tal situação, procurando um novo ponto de arranque, ensaiando outras maneiras de pensar, mas metidos ainda na sua busca.

Passamos seguidamente a uma breve caracterização dos marcos anteriormente assinalados, começando pelo período ateniense.

2. O universo de discurso grego como «teoria»

Se a filosofia é *discurso racional acerca do fundamento*, pode-se dizer que, neste período, tal discurso é *teoria*, e o fundamento é *substância* (*ousia*). Se tomarmos como paradigma do período em questão a Aristóteles, cabe afirmar que a filosofia como teoria é simultaneamente actualista e intelectualista. Como se verá, teoria, pensamento e operação vital correspondem-se, quando tomadas no seu sentido radical.

O pensamento é a vida por antonomásia. A noção de substância (*ousia*), derivada do participio activo do verbo ser, não é apenas um sujeito (*hipokeiménon*) de acidentes, meramente passivo e corpóreo (esta acepção será obra da *stoa*, em que o sujeito se identifica com a matéria ou corpo). A substância é, assim, um foco *activo* de eficiências na plenitude do seu ser, do qual brotam os acidentes, mediante o movimento da potência ao acto. Os acidentes adquirem um carácter essencialmente dinâmico e medial, como desenvolvimento da energia substancial, já que os acidentes deixam a substância exprimir-se neles, por si mesma.

A substância é objecto da filosofia primeira, ponto de partida acerca do ser, que se não concebe como a razão abstractíssima dos escolásticos tardios, mas como um núcleo da máxima viabilidade actual. A *ousia* é causa do ser, para todas as coisas, da mesma maneira que a vida o é para os viventes. A *ousia* é acto (como sujeito de qualquer predicado).

Como afirma A. Llano, para pôr de relevo este actualismo: «o formalismo está transcendido, desde o momento em que toda a forma – tanto a real como a conhecida – encontra o seu último fundamento no *acto* de ser, que não é um conteúdo formal, já que transcende todos os conteúdos formais; se o acto de ser carece de conteúdo formal, não é por defeito, mas porque – como adverte Maritain – tem um carácter superformal».

Por isso mesmo, o primeiro conhecido pelo intelecto é o ser como acto,

mas não como *ens commune*; porque, por este, não chegaríamos a conhecer o primeiro princípio do *real* (o *ens commune* não é senão a ideia mais geral de todas, objecto maximamente indeterminado, que não seria um transcendental, porque perderíamos o acto, não formulável em termos de *eidos*).

A teoria aristotélica remete assim a uma principiação que se não conhece por eidetização, por representação; há que ter em conta que o conhecimento dos *primeiros princípios* não é propriamente objectivo, mas *habitual*. O tema da principiação é muito importante, já que evita o vício lógico do regresso ao infinito, numa tentativa de demonstração. O princípio mais firme de todos, aquele que necessariamente há-de possuir todo aquele que queira entender qualquer dos entes é o princípio da não contradição. Princípio absolutamente anterior, já possuído simultaneamente pelo pensamento em exercício e pela realidade enquanto *energeia* e *dúnamis*, ele é condição de possibilidade de toda a demonstração, não podendo ser demonstrado; há, no entanto, razões que abonam em favor da sua fundamentalidade. Os princípios são-no da realidade: devem principiar simultaneamente, quer a ordem do saber, quer a ordem da física; caso contrário, não teria sentido a sabedoria.

O nó górdio do pensamento «clássico» consiste, pois, em estabelecer o modo de articular a identidade imutável do saber verdadeiro com a precariedade e a transitoriedade do sensível que, por outro lado, *parece* ser o mais real. Esta conexão em Aristóteles remete precisamente ao princípio da não-contradição. No seu pensamento, principiação e causalidade estão intimamente relacionados. Conhecer principialmente é conhecer causalmente: a busca da essência de uma coisa não se reduz à consideração da *identidade* da essência de uma coisa consigo mesma; isto seria ficar na mesmidade, no *quê* ou consistência de uma coisa como objecto. Há que buscar também o *porquê* uma coisa se dá noutra.

No livro *Z* da *Metafísica*, quando se estuda o sentido exacto da *ousia*, mostra-se a insuficiência do *eidos* para explicar a *ousia* como acto. Por isso mesmo, quando se afirma que a ciência é ciência do universal, há que ter em conta qual o sentido da universalidade epistémica. O ser *diz-se de diferentes maneiras* e a universalidade, assim como a formalidade, também. O Estagirita diferencia claramente o *ser veritativo* e o *ser real*, e aquele jamais subsume plenamente este. Há uma dupla acepção *fundamental* do universal: primeiro, como *eidos*, que vai alcançando uma maior universalidade à custa de perda do sentido real

(os géneros clarificam em função da extensão); segundo, como *logos*, na medida em que a universalidade que se mostra alcança a essência por meio dos primeiros princípios. Este último conhecimento – que é o propriamente filosófico – implica uma referência ao ser actual.

Neste contexto, a existência não é uma hipótese ou um postulado, mas um princípio que se possui previamente de um modo incontroverso; os primeiros princípios operam, são por assim dizer vigentes, antes da sua formulação lógica. Como afirma L. Polo, «o contexto do Estagirita é a atitude grega que se pode cifrar na aceitação inquestionada da preeminência da realidade... a filosofia assenta e insere-se na realidade sem mais, isto é, sem ser condicionada ou relativizada; isto significa que é ‘visão’ e ‘teoria’. O filosofar é o estável de um encontro, o ter lugar como coincidência, indiscernivelmente em si e na realidade... Aristóteles segue a atitude grega, mas desenvolve uma observação original: o estabelecimento do encontro pressupõe uma certa iniciativa da mente, sem a qual a coincidência com o real seria unilateralmente fáctica; esta iniciativa traz ‘desrealização’, e então o procedimento é a abstracção. Esta desrealização não é, no entanto, passividade, mas sim actividade como optimização formal. A forma, no seu sentido actual, não está limitada por qualquer objectivação ou reificação mental, podendo, por isso mesmo, designar-se por ‘hiperforma’».

Esta noção de forma reportada à actividade do existente impede qualquer tentativa de reificação das noções metafísicas do Estagirita, e, conseqüentemente, um dualismo substancialista. Este foi o perigo em que caiu a escolástica tardia e a via moderna, substituindo, como veremos, o método teórico pelo método especulativo.

Com efeito, a substância aristotélica não se pode visionar, como pretenderam alguns empiristas e positivistas; designadamente Russell, descreveu-a como um «tarugo invisível em que estão penduradas as propriedades como os presuntos o estão da viga de uma quinta». Só se caem nestas afirmações insólitas, se não se tem em conta a não univocidade da palavra ser como existência (tema da maior importância na actual filosofia analítica). Se se reifica a noção de substância, esta aparece-nos como um composto de dois elementos, por sua vez «reificáveis», susceptíveis de «entificação» (lógica e fáctica) e, portanto, imediatamente intuíveis. Dissecta-se assim o *sinolon* em dois extractos: *forma como* ideia comum, universal, unificação indiferenciadora, homo-

geneizante; e a *matéria* como pura posição no espaço e no tempo, pura diferenciação ou diversidade, pluralismo inconexo. A partir desta concepção materialista da substância, seria a matéria o princípio de individuação em Aristóteles. Ora bem: mas se a matéria é, para este filósofo, indefinida no seu último termo, não é capaz de manifestar, por si só, o poder de individuação, justamente como matéria-prima. Aristóteles defendeu-se com boas razões da interpretação materialista da substância, da consideração de um laço material unificador (Demócrito).

A partir da «reificação» da substância – «reificação» mental ou «reificação» fáctica – esta agiganta-se, por um lado como idealidade, como mero *eidos* ou representação mental: e temos a metafísica essencialista que é um cântico à substância (em caso extremo, o monismo da substância spinozista). Por outro lado, temos o desaparecimento desta com o empirismo (Hume): a substância dilui-se na mera facticidade. Em ambos os casos, o que se perde é a realidade, a *actualidade* do *nous* aristotélico, e, com ela, o alcance ontológico, transcendente, do pensamento. O ser real reduz-se ao ser veritativo (à categorização lógica); a existência, à cega facticidade «in-significante».

No contexto grego, o filosofar não radica do dualismo irreduzível (gnoseo-ontológico). Se a realidade tem carácter de princípio, ela está já necessariamente aparentada com a inteligência; esta última, encontra-se referida a princípios de uma maneira absoluta (daí o seu carácter infinito) e é assim a realidade por antonomásia. A inteligência é «vivente», a teoria é vida. Daí que o *nous*, no acto de conhecer, seja de algum modo todas as coisas. O cognoscente em acto coincide, portanto, com o conhecido em acto. O cognoscente não é, no entanto, *entitativamente*, o conhecido. Entitativamente uma alma é uma alma, tal como um gato é um gato, e uma pedra é uma pedra. No entanto, enquanto capta intelectualmente, a alma é tudo, não de uma maneira global – porque a totalidade leva consigo uma posição em si –, mas na referência intrínseca a princípios. O carácter infinito da inteligência é incompatível com uma posição separada desta última, incompatível com a opinião de que a inteligibilidade só se dá na inteligência humana. A inteligibilidade dá-se em tudo: na inteligência e fora da inteligência. Se tudo é inteligível, tudo é também formal, não há nenhum acto que não seja formal. Por isso mesmo, a realidade é ordem. A energia é intrinsecamente formal, não há energia nua, e o mundo não funciona por golpes fortuitos, mas sim por cana-

lizações formais; isto quer dizer que as formalidades são causais. As formas transitam pelo universo, não por sua própria conta (como as ideias viajantes de Platão), mas intrinsecamente, dentro da energia; só assim a energia produz efeitos e é, por isso mesmo, energia.

Como se viu, há uma preeminência do *logos* na cosmologia aristotélica, eminentemente intelectualista; isto não é sinónimo de panlogismo, na acepção moderna do termo. Porque a inteligência aristotélica não é puro reflexo da realidade; ela «vê» e «toca», por assim dizer, o real; ela penetra (*intus legere*), lê ou recolhe desde dentro, é transcendente.

Esta dimensão de transcendência da inteligência tem a ver com o seu carácter prático e imanentista. A *teoria* – que resume a noção grega do conhecimento – é a forma suprema de vida, é a *praxis* por excelência. A *praxis* poderia definir-se como a actividade perfectiva daquele que a exerce. Distingue-se da *poiesis*, cujo termo da acção é exterior a ela mesma. Esta diferença está bem patentizada na afirmação de Aristóteles: «Quando vejo, tenho o visto. Quando edifico, não tenho o edificado. Quando tenho o edificado, deixo de edificar, quando tenho o visto, continuo a ver». A *poiesis* é o acto inacabado do inacabado, enquanto que a *praxis* é acto perfeito do perfeito. E a teoria é a *praxis* suprema. Se o homem pensa e pensou, entende e entendeu, isso significa que a actividade noética não é processual, mas actividade perfeita: o seu exercício é o seu cumprimento. Os movimentos ou energias que se detêm num termo (*peras*), são os que têm razão de meio; são *actio* e *passio*; o movimento quinético, «construtor», tem termo, transita para o seu termo, e aí reside a sua peculiar mobilidade.

Na *praxis*, esta mobilidade não se dá: comparada com a *quinesis*, a *praxis* é imóvel. Os movimentos vitais não são portanto puramente mediais, transeuntes, não se transladam de um lado para o outro. Isto significa que o movimento prático tem um fim, e tem-no *já*. Por isso, o fim está em pretérito perfeito, quando se trata da *praxis*; eu vejo, e tenho *já* o visto. O que quer dizer que a actividade vital máxima – a teoria – não é um mero dinamismo *em busca* da sua perfeição, mas é um dinamismo perfeito enquanto se exerce *já*. Quando penso, tenho o pensado. Caso contrário, eu fabricaria com o meu conhecimento aquilo que conheço e exerceria o meu conhecimento antes de conhecer algo. Na operação vital, não se dá este hiato, na medida em que há uma íntima compenetração, em virtude da qual o movimento tem lugar na

mesma medida em que já, de antemão, se logrou o próprio acto; este não é resultado do movimento, mas é *no* movimento mesmo. Aqui fica de relevo o carácter «éxico» da *teoría* aristotélica. Se se vê, já se tem o visto. E só porque isto acontece – porque a *praxis* é acção imanente – é que se pode continuar a ver; a isto poderíamos chamar hiperformalização ou transcendência. Uma operação que alcançou de antemão o seu fim, tem ulteriores «fins» e, portanto, é perfectível a respeito de si mesma.

Sendo a actividade da inteligência a *praxis* mais excelente, ela é a própria faculdade de transcender. Neste contexto, não se pode opor, em termos irreduzíveis, a imanência à transcendência. Rigorosamente, só a vida pode transcender. Aquilo a que mais tarde Tomás de Aquino chamará o *acto do ser* radica precisamente da noção aristotélica de *praxis*.

A noção de teoria é portanto consentânea com a de vida como *dotação formal prévia*. A vida é um operar referido a princípios chamados faculdades, e a operação não é nenhum movimento que persiga «resultados», de tal maneira que nesse movimento exista qualquer tramo dinâmico, carente de formalização. Nenhum ser vivo se move, de tal maneira que o seu movimento tenha um tramo anterior a uma configuração possuída. Esta noção clássica de natureza dotada de forma previamente, proíbe uma eficiência cega, em busca de uma formalização ulterior ao seu desencadeamento.

A congruência da teoria aristotélica reside no facto do dinamismo estar em estrita contemporaneidade com o próprio acontecer. Isto quer dizer que, nem as formas vitais estão fora do dinamismo – simplesmente dadas –, nem o dinamismo despido de formalidade. Podemos considerar que, do ponto de vista gnoseológico, os erros são incongruências, ou por excesso de método, ou por defeito de método. Deste equilíbrio método-tema, poderemos desviá-los, ou por excesso ou por defeito. Para citarmos um exemplo, um desvio por excesso seria o método hegeliano, e por defeito a intuição intelectual; esta última não é vital, porque o que se intui não está suficientemente dotado de método; pelo contrário, o método hegeliano não está suficientemente dotado de posseção formal em cada um dos seus momentos, pelo que também não é vital. O sucedâneo da intuição intelectual em Hegel é precisamente o movimento dialéctico que progride desde o ser *indeterminado* (carente de formalização) até à ideia absolutamente *determinada* (formalização conclusa, e, portanto, não dinâmica ou actual).

Em Aristóteles, o conhecimento, enquanto tal, é pura congruência, e não inclui portanto o erro (onde há erro não há conhecimento). Mas, na medida em que há seres que não consistem exclusivamente na sua actualidade, na medida em que há seres que não são capazes de pura praxis – como o homem – o erro é possível; por isso mesmo, viver de acordo com o *logos* é coisa sobre-humana; só Deus deveria desfrutar de semelhante privilégio; no entanto, é indigno do homem não ir em busca de uma ciência a que pode aspirar. O homem, enquanto conhece é, em certa medida, todas as coisas; ser em *certa medida* significa que o *eidos* (forma ideal) não se identifica sem mais com a *morfé* (forma real); mas tão pouco aquela é distinta desta: *o eidos é-o da morfé*, é a própria *morfé* em situação de abstracção, pela imperfeição inerente ao conhecimento humano. O que se conhece em situação de *eidos* é a *morfé*, a forma realmente exercida.

A forma enquanto conhecida tem a universalidade que, na coisa, está sempre singularizada; por isso, quem abstrai não mente, não junta nada que não esteja no fundamento, na *ousia*. E, por isso mesmo, na actividade noética perfeita (*noésis noéseos*), cognoscente, conhecimento e conhecido são o mesmo. O conhecimento é assim automovimento que não é causado. O acto noético não tem em si mesmo qualquer conteúdo, porque o conteúdo é sempre limite (*peras*), recorte. Na alma humana não há recorte que venha das formas corpóreas; por isso mesmo, ela é um «lugar vazio» (cheio de todas as coisas). Porque a alma só é as coisas em certo modo, isso quer dizer que é desde a sua psique corporeizada e que, se está chamada ao acto infinito, em si mesma ela não é tal infinito.

Concluindo, o saber filosófico como *teoria é o desvelamento discursivo da actualidade como prioridade transcendental*. ...o conhecimento da forma na sua actividade mais própria. Conhecer o acto como *noesis* implica portanto, conhecer a actividade mais própria do acto. A *noesis noeseos* é o conhecimento habitual do acto que está presente no homem. Este conhecimento só é pleno quando se possui a sabedoria: em rigor, ele é próprio da divindade; mas Aristóteles encontra no espírito humano esses rasgos do divino, já «vislumbrado» como Acto Puro.

A filosofia é a forma teórica da sabedoria. Teorizar é ter que ver com a realidade em condições tais que esta se desvele, apareça ou se mostre a partir «de si mesmo», isto é, de um modo fundamental. Historicamente esta definição

de filosofia está indissoluvelmente unida à descoberta de uma dimensão humana especial, capaz, em princípio, de estrita correspondência com o real. A esta dimensão desveladora chamaram os gregos *nous* (intelecto) e a teoria é o desenvolvimento da capacidade intelectual, a sua consecução.

A realidade desvelada teoricamente é a realidade formalmente verdadeira, que se mostra a partir de si mesma, não «inquietada», (como em Hegel). O *nous* abre para o homem o sentido do ser como verdade, na medida exacta em que permite uma forma de saber humano que não é propriamente um saber fazer, embora também não seja uma forma de passividade. Poderia caracterizar-se como compartilhar, respeitando-se, centrando-se naquilo com que se trata. O *nous* torna possível a visão da realidade, porque possui, deixando estar. Não é um esteticismo passivo de espectador; a teoria capta o ser sem se separar dele; exige a primária limpidez do olhar intelectual que não turva a verdade no seu «mostrar-se».

Filosofar é viver a verdade, que tem no ser o carácter de fundamento; a mostraçãõ da verdade faz-se desde o próprio ser. Esta mostraçãõ é princípio, e permite a adequaçãõ cognoscitiva. O princípio da filosofia é assim o princípio da verdade. Neste sentido, a teoria não obedece a qualquer intençaõ particular; é uma certa autonomia frente ao resto da vida humana, porque, ao tratar de chegar ao princípio, o homem encontra-se com o facto de que este «já está sendo», e assim se estabelece intelectualmente na sua verdade. Neste estabelecimento consiste a «Magna Carta» do realismo teórico.

O acesso aos elementos da teoria dá-se no homem, a partir do sensível, por via abstractiva; o homem capta a essência das coisas em actos diversos: àquilo que se conheceu, segue-se um novo conhecimento. Aquilo que se logra, logra-se plenamente, mas nunca se logra a plenitude; isto é, quando conheço a essência de uma coisa conheço-a plenamente (e assim posso rebater os sofistas). No conhecimento do *eidos* há intencionalidade, há remetência à realidade (que não implica captação exhaustiva); como afirmámos anteriormente, o *eidos* é sempre «inferior» à *morfê*; é certo que há uma determinada ganância, porque elevar a forma a *eidos* é elevá-la ao status da mente, superior ao da *physis*; mas há perda, porque se escapa o ser activo da coisa, que não comparece como tal (o fogo pensado não queima).

Por isso mesmo, há sempre remetência ao ser real; porque há intencionalidade – essência é essência *de* –, está sempre presente a necessidade de res-

gatar o que se perdeu, resgate que se faz noutra acto; isto exige actividade judicativa; o *sinolon* recupera-se – no conhecimento – a nível judicativo, que é onde, rigorosamente, se dá a verdade. Há que entender a abstracção aristotélica, não como um recuo do real, mas como um regresso incessante a ele. Porque o conhecimento é abstractivo e intencional, regressa à realidade uma e outra vez. É neste sentido que se deve entender a reflexão. O resultado da abstracção não é algo abstracto: é algo tomado *de* e referido *a* (*ousia*, coisa real). Discursar não é sinónimo de discorrer num logoi apartado da realidade, mas reunir (*tò légein*). O homem, porque é um ser noético que não tem noemas, tem que os alcançar discursivamente.

3. O universo de discurso da modernidade como «especulação»

Em resumo, no contexto clássico, o tema ou fundamento da filosofia é a *substância* e o método a *teoria* que, considerada em termos radicais (*noesis noeseos*), se comensura exactamente com o fundamento.

Vejam agora como esta noção de teoria se transforma na de *especulação*. Tal transformação diz respeito a um dos transes mais importantes do pensamento humano, do qual dependemos, em grande parte, ainda hoje: Escoto e Ockam, autores do segundo período anteriormente assinalado, desempenham um importante papel na génese de tal transformação; são percursos da época moderna.

O pensamento de ambos os autores prende-se directamente (cada um à sua maneira) com a interpretação de Aristóteles, na sua intrínseca relação com o tema da Revelação. Aristóteles aparece como um autor perigoso, já que a sua teoria, eminentemente intelectualista, poderia tornar supérfluo o dado da Fé. Outra foi a interpretação de Tomás de Aquino e a de Eckart, que, por vias diferentes, aceitam a concepção aristotélica.

A questão da relação entre Razão e Fé é vital ao longo de toda a época moderna. Nesta circunstância, a questão põe-se da seguinte maneira: se o intelecto aristotélico, eminentemente activo, pode «ser» de alguma maneira todas as coisas (na medida em que as conhece), então o *nous poietikós*, como algo de divino no homem, poderá superar, ou incluso prescindir, da Revelação. Escoto denuncia esta concepção aristotélica, e pronuncia-se acerca do insuficiente tratamento da vontade pelo Estagirita. A vontade é algo mais do que mero apetite, mera *orexis* posta em marcha pelo entendimento; para o Estagirita, a vontade, parasitária do intelecto, é passiva frente à actividade noética. Se, em Aristóteles, o intelecto está altamente valorizado, a vontade está deprimida; neste

ponto, o cristianismo trouxe novas luzes: a vontade não é mero apetite, tem os seus actos próprios, a vontade ama; além disso, a vontade pode pôr-se em Deus, enquanto que o desejo não, porque em Deus não há qualquer apetite. Muito mais tarde, J. Bohme dirá que Deus é desejo, introduzindo uma grave distorção no pensamento moderno, com influência decisiva em Hegel.

O dilema intelecto-vontade, reportado a Deus, poderia formular-se da seguinte maneira: se a vontade fosse precisamente desejante, em Deus não haveria vontade. Mas se em Deus há vontade, então, nem a vontade é precisamente desejo, nem a inteligência é primária, como queria Aristóteles. A grande transformação operada nos finais do século XIII, princípios do século XIV, consiste na discordância relativa à posição aristotélica que privilegia a actividade da inteligência, em contraste com a passividade da vontade. Dá-se, por assim dizer, um giro: a vontade é o elemento preponderantemente activo, e o entendimento preponderantemente passivo.

Esta passividade do intelecto conota com a sua feição especular: a inteligência é espelho da realidade. Esta última «coloca-se», por assim dizer, de um dos lados do espelho, e do outro lado está a imagem reflectida; essa «imagem» corresponde à zona ideal, à razão *latu sensu*. Convém precisar que Escoto não nega de modo algum que a nossa inteligência conheça a realidade, tal como ela é; o que afirma é que tal conhecimento é *virtual*, ou seja, que o estatuto que, na minha inteligência, tem aquilo que conhecemos, é, relativamente à realidade, uma virtualidade. A imagem que há no «espelho» pensa-se inteiramente, é «simétrica»: é o «duplo» da realidade reflectida. Mas, enquanto *reflexo*, não é propriamente real, é *mental*. Aqui está a subtilidade do Doutor Subtil, que se pode exprimir metaforicamente por *especulação*. A palavra latina utilizada por Escoto é a palavra «*tantum*». O pensado é só pensado; o pensado não é real de nenhum outro modo; enquanto que é reflexo, a realidade *está* fora.

Se o pensado é reflexo, é incoativamente um problema; o cepticismo e agnosticismo que posteriormente surgiu, depende precisamente de que se tome a imagem, ou o objecto pensado, como reflexo da realidade. Porque, logicamente, a partir do *tantum*, pode desenvolver-se uma «suspeita». Na verdade, se «*essentia cogitata est essentia tantum*», como afirma Escoto, não se priva de objecto a especulação, mas o ser propriamente dito reserva-se para a vontade; quem penetra o real, quem toma contacto com ele é a von-

tade, e isto é o verdadeiramente activo e real no homem. A vontade controla o estatuto do pensado, reduzindo-o a si mesmo na sua correspondência dual com a realidade. Além disso, a correspondência é um «esse» diminuto. Deste modo, parece abrir-se, sem problema, o campo próprio da Revelação. Além disso, a vontade é espontaneidade; está, portanto, desperta; desencadeia-se por si mesma, sem ter de esperar a notícia intelectual (*perseitas* da vontade).

A interpretação fundamental do ser proposta pelos gregos transforma-se assim em «espontaneismo»; e daqui radica o carácter «simétrico», característico de toda a filosofia moderna. O intelecto já não penetra a realidade (*intus legere*), e a «suposição» passará a «representação» no futuro racionalismo. A relação com o real passa a *ser transversal*, «ob-jectiva», superficial, frontal. Começa a perfilar-se a substituição de uma filosofia da substância por uma filosofia da sua representação eidética, com a correspondente entronização da intuição como conhecimento filosófico por excelência; perde-se assim a relação *horizontal*, de penetração, de transcendência com o real, característica do pensamento teórico-abstractivo. Com o novo universo de sentido especulativo, conhecer é reflectir o «fora», a «figura»; porque o «dentro» não se pode reflectir; a menos que se extirpe ou disseque analiticamente, mas então já não é um «dentro» propriamente dito. O «dentro» tornar-se-á inacessível, furtar-se-á à extirpação e ficará só a exterioridade. Ver será «pre-ver», «ante-ver», «re-presentar». Assim, a especulação desvia-se da noção de teoria entendida como uma espécie de «dar à luz da própria luz» (uma «cintilação» da entranha do real entendida como *logos*).

Heidegger considerará esta visão moderna como a desolação da ostentação pura, encobridora do ser. A noção de verdade como adequação entre o entendimento e a coisa passa a entender-se, desde o ponto de vista *especular*, como uma espécie de *cópia*. A visão especulativa dará azo à suscitação (ainda que de facto em Escoto isso não ocorra) da suspeita de que a adequação não seja cópia, mas mera «caricatura». É a suspeita de que as famosas «formalidades» escotistas não sejam realmente verdadeiras: porque o espelho não é mais do que um «écran», e não propriamente uma energia. O conhecimento perde progressivamente o carácter «éxico», actualista, que tinha na *teoría*. Se o pensamento é «precisivamente» objectivo, especulativo, é imparável a suspeita acerca do valor cognoscitivo do nosso pensamento, do seu alcance ontológico. Além disso, como é impossível que tudo se possa conhecer de um

modo reflexo – porque só se pode conhecer a superfície e nada mais –, está aberto o caminho do empirismo inglês, que se conforma com esta restrição. Por isso mesmo, a intuição é o modo excelente do conhecimento (intuição intelectual ou captação directa de essências – essencialismo metafísico –, e intuição sensível ou captação directa de factos – empirismo positivista).

Ockam, radicalizando o tema da vontade, transforma-a em pura arbitrariedade. Se a única actividade real é a vontade, ela actua sem ter que ver com nenhum plano ou forma, enquanto tal vontade: a vontade é pura arbitrariedade, e não há forma que lhe resista. Caberia então perguntar: o que se corresponde como realidade, com respeito à vontade? A resposta será a pura facticidade contingente, mero produto da arbitrariedade de Deus (ou do homem). Esta é a forma mais extremada do voluntarismo. As consequências de tal posição serão graves para a filosofia primeira. Uma vontade como puro arbítrio gera a ruptura do «espelho»; nisto consiste fundamentalmente o nominalismo, e, a partir dele, o cepticismo: *realmente*, não podemos conhecer nada (nem Deus nem as coisas): Poderíamos encontrar uma íntima conexão entre esta asserção e o que mais tarde dirá Lutero acerca da perversão da razão.

Aquilo que classicamente se designa por Idade Moderna, com início no século XVII, tem as suas raízes no final da Idade Média. Da visão do homem como pura vontade, deriva o conhecimento transformador ou técnico. Sendo o homem o ser mais voluntário e, portanto, com maior poder, compete-lhe dominar as criaturas. Mas se estas são alheias a tal propósito, a dominação poderá consistir em transformação degradante. Levada esta posição às suas últimas consequências, poderemos ter a técnica como autêntico «ataque» ontológico. A significação antropológica do nominalismo é profunda e tem grandes consequências. Reflectir-se-á designadamente na noção de medo cósmico de Hobbes. A sua famosa tese de que «homo homini lupus» é uma glosa do voluntarismo ockamista, a nível humano. O específico do homem é a previsão do medo, já que se sente perdido na imensidade do universo, no puro energitismo espontâneo de um universo mecânico, desteleologizado, homogéneo, sem marcos referenciais qualitativos.

A transformação do saber teórico em saber especulativo acarretará uma cisão gnoseo-ontológica, uma separação irreductível e frontal entre o sujeito e o objecto, um dualismo insuperável entre espírito e matéria, pensamento e extensão (pense-se em Descartes).

As noções matriciais do universo do discurso moderno – na sua dupla vertente racionalista e empirista – geram-se, portanto, nos finais da Idade Média. O método especulativo dissocia a realidade em duas regiões simétricas; a substância aristotélica como sujeito real de predicação sofrerá uma idêntica dissociação. No caso do racionalismo metafísico, ver-se-á reduzida à eidetização de predicados intelectualmente intuídos (em casos extremos, a substância será a hipostasiação de um predicado essencialíssimo). A metafísica essencialista aparece-nos assim, de acordo com o já referido, como um cântico à substância (o caso mais extremo é o monismo da substância de Espinosa). No caso do empirismo, a substância aristotélica, como sujeito real e activo, será considerada progressivamente como um *resto*, um resíduo que se difumina (Locke) para desaparecer definitivamente (Hume). A existência fica aqui reduzida a pura posição pontual, à cega facticidade.

Não podemos, no entanto, abordar o terceiro universo de discurso anteriormente mencionado – a filosofia do idealismo alemão – sem referir a importância da ciência no pensamento moderno, designadamente na filosofia. O método experimental de Galileu, a revolução copernicana na astronomia e a integração sistemática da cosmologia newtoniana contribuem para reforçar, quer o tema, quer o método da filosofia especulativa. A interpretação moderna do ser está intimamente ligada à revolução por que passa o conceito de natureza na nova ciência matemática. Os grandes cientistas desta época são também filósofos.

Conhecer a natureza significa, neste contexto, discutir as leis das suas conexões condicionais como relações matemáticas e exactas e reconstruir univocamente, partindo destas, tudo o que há de individual naquela. Trata-se de uma analogia com a matemática pura que constrói cada figura mediante os seus fundamentos elementares. Os sistemas ideais das disciplinas matemáticas (por exemplo, o edifício da geometria euclidiana, construído sobre a base de escassos axiomas, postulados e definições) são os que devem dar o exemplo para toda a interpretação científica das coisas. O sistema das leis da natureza real é assimilado integralmente à conexão ordinal (por influência da matemática). A natureza parece resumir-se a um conjunto de puros princípios ideais; por isso mesmo, a ciência está em condições de *construir* a realidade, uma vez conhecidos os princípios.

Como afirma Heimsoeth, na sua obra *A Metafísica Moderna*, o *pathos*

deste conceito da natureza e a certeza do êxito do pensamento construtivo transmitem-se à metafísica. Há também um *pathos* religioso que se enlaça com este impulso do conceito de natureza. Estar na razão divina, una, requer uma ordem universal e infinita, uma harmonia inquebrantada das razões de ser. A racionalidade ontológica de todo o real (sistemas de «razões» de ser e de necessidades) aparece como uma consequência essencial da origem unitária de todas as coisas num mesmo princípio espiritual, supremo e unitário. Deus é o grande matemático, o arquitecto universal, cujos cálculos e construções representam o sistema do universo. Todo o real é racional-ideal, e o grande livro da natureza está escrito em letras matemáticas.

Enquanto que a ciência em Aristóteles se *integrava* no sujeito como *hábito*, aperfeiçoando indefinidamente a faculdade intelectual e volitiva de quem a exercia, no racionalismo conserva-se ou *retêm-se* a ciência como um *livro*, como um conjunto de representações sistematicamente deduzidas a partir de princípios ou axiomas. A construção da realidade efectua-se mediante a combinatória de elementos atomísticos, elementos rígidos, sob a inspiração do tratado de Euclides. Na concepção mecânica da realidade, a natureza inteira está portanto submetida ao homem, é uma mera «matéria» para a sua acção. Neste extremo de racionalização, nem os seres vivos são exceptuados. Como afirma ainda Heimsoeth, num extremo de racionalização «não só se desterram do conceito de matéria as misteriosas forças psicógenas, mas todo o princípio de força em geral. Torna-se dogma metafísico a posição metódica da nova ciência: não perguntar pelas forças e substâncias dos fenómenos naturais, mas sim pelas conexões condicionais, e pelas relações matemáticas».

No racionalismo moderno, o elemento dinâmico pertence à vontade entendida como espontaneidade, em franco contraste com o necessitarismo do universo mecânico. A ciência moderna veio reforçar as novas directrizes filosóficas lançadas já nos finais da Idade Média. Com Descartes, a vontade impõe a dúvida para chegar – objectivamente – à clareza e à distinção, e – subjectivamente – à certeza. Este voluntarismo metafísico que abrange também a substância infinita, estará presente ao longo do universo de sentido da modernidade, com influência decisiva no universo de sentido do idealismo alemão.

A influência da ciência matemática é também uma constante, como referimos, da filosofia moderna. Descartes busca uma nova *arquê*, matematica-

mente clara e distinta, firme e inconcussa. Lança as bases de um novo edifício metafísico, do construtivismo racional, deduzido matematicamente, *more geométrico*. O mundo pode deduzir-se logicamente, e será Espinosa quem daí tirará as últimas consequências. Mas, em Descartes, o cogito não é ainda rigorosamente uma *arquê* radical: daí a necessidade de recorrer a Deus pela explicação causal, herdada do universo de discurso clássico. Só em Espinosa a razão absorve a causalidade (reduzida à causa formal e, mais rigorosamente, à *causa sui*). Em suma: na filosofia moderna, a realidade é construção racional, legal: as coisas, na sua individualidade e concreção, não significam. O que quer dizer que só se conhece em termos genéricos e indeterminados, enquanto algo é integrável, relacionável quantitativamente, numa regra universal.

A substância individual é, neste contexto, um «contra-sentido». Por isso mesmo, ou se hipertrofia até chegar a um monismo da substância, ou se atrofia e desaparece num extremado empirismo. É claro que em Leibniz a mónada é uma substância individual, mas a construção leibniziana obedece também a uma combinatória racional: é o melhor dos mundos possíveis. Já Descartes afirmara ter a certeza do mundo em geral, mas não das coisas em particular. A racionalidade do facto desaparece, e esta consequência empirista é a outra faceta da moeda de um racionalismo metafísico de cunho essencialista. A forma primeira aristotélica não tem «sentido» neste universo do discurso. O racional do real é aqui a lei (forma genérica, de preferência única). Temos, assim, de um lado, o domínio idealista do hiperlúcido, da autotransparência, da essência, que rouba à forma a sua densidade ontológica; de outro lado, a pluralidade avulsa e caótica, que rouba à realidade o seu carácter formal intrínseco, a sua capacidade principal de significar.

A via moderna, ao rejeitar a proporcionalidade analógica de raiz aristotélica, substituiu progressivamente a entrega à realidade, a pugna por nela entrar através da resolução abstractiva, por um *pathos* de domínio da natureza; este traduziu-se, gnoseologicamente, no imediatismo da intuição, e, ontologicamente, no primado do ser ideal – tal como está na mente – sobre o ser real. O conhecimento como ideação, conhecimento omni-espacial e omni-temporal, objectivador de uma totalidade que comparece, à qual nada escapa (incluído o autoconhecimento em termos de total mostração, de auto-transparência), coloca-me directamente na essência da coisa, prescindindo, e

portanto anulando, a visão aparential. Vejo «generalidades» com os olhos do «espírito», mas não coisas individuais que, enquanto tal, são meros factos extramentais.

Assim se estabelece – como afirma M. Ponty –, uma oposição radical entre o facto cego e a essência transparente. É que a forma, como puro *speculum*, não é ontológica. A ideia de que são meros golpes que movem as coisas não tem «sentido»; e Hume, situado num universo mecânico, tinha razão ao afirmar – observando uma bola de bilhar golpeando outra bola de bilhar – que não entendia como é que o golpe era a causa do movimento; por isso mesmo, negou o princípio da causalidade. É evidente que, se a causa formal foi retirada do universo (para o âmbito mental, puramente ideal), então o universo (enquanto totalidade inteligivelmente estruturada) não existe, não existe nenhuma efectividade significativa. A partir das premissas do racionalismo dogmático, a crítica humiana ao princípio da causalidade é consequente, e desta pertinência se deu conta Kant, ao tentar reabilitar o método e o tema da filosofia.

4. Síntese do anteriormente exposto

Antes de entrarmos na dilucidação do último período já apontado – o universo de discurso do idealismo alemão –, do qual nos ocuparemos com mais pormenor, uma vez que dele arranca a filosofia contemporânea, façamos uma breve síntese do fio condutor da nossa exposição até este momento: um programa de filosofia contemporânea deve enraizar-se na tradição viva de donde emerge; senão, correrá o risco de não ser filosófico, isto é, discursivo, conexionador dos diferentes universos de sentido que nela são actuais, sob a forma de horizontes de sedimentação, fecundadores da sua explicitação ou emergência criativa.

Neste sentido, impôs-se uma breve referência aos principais marcos filosóficos que antecederam a época hodierna. Porque a filosofia não é uma sucessão linear de sistemas, compreender filosoficamente é sempre integrar diferenciadoramente, e o mais ampla e universalmente possível. Partimos assim da noção de filosofia como discurso racional acerca do fundamento (fundamento entendido como raiz, fonte de donde brota tudo e onde tudo se apoia e toma força, principalidade, e ultimidade, *arquê* e *telos*, *próton*); vimos que a filosofia diz respeito, por um lado à realidade última, e, por outro, à atitude mental ante essa realidade.

A filosofia engloba um *tema* e um *método*. A sua especificidade não lhe vem somente do tema (também o mito, a magia e a própria religião se ocupam deste mesmo tema, do fundamento), mas do método, da maneira precisa como conhece o fundamento; este método pretende estabelecer uma co-actua lidade do fundamento e do fundado. O fundamento está presente, e o homem conta com a capacidade de o tornar presente. A esta força de detecção, a esta correspondência, chama-se entender.

Seguidamente vimos como o tema da filosofia, no contexto clássico, era a substância (*ousía*) e o método, a teoria, com suporte na abstracção. As

transformações radicais operadas nos finais da Idade Média, relativamente ao universo do discurso filosófico anterior, viram-se reforçadas pela nova imagem da ciência moderna, dando lugar a um novo universo de discurso. O fundamento transforma-se: de «suposição» passa a «representação». A *verdade* transforma-se em *certeza* imediatamente intuída. O método deixa de ser teórico para ser especulativo.

II PARTE

O universo de discurso filosófico
contemporâneo

1.

Origem *Kantiana* do universo de discurso contemporâneo

Com Kant, uma nova revolução se vai operar: o fundamento não será já a substância, mas o *sujeito* puro, transcendental. Com efeito, o problema geral da razão pura será um verdadeiro *próton*. A energia, que era apanágio da substância aristotélica, o seu brotar activo translada-se agora para o sujeito construtivo, configurador. Este sujeito já não é substância ou natureza real, princípio activo de operações imanentes e transitivas, como no universo aristotélico-escolástico. O sujeito transcendental (o sujeito do conhecimento no qual se há-de encontrar a *espontaneidade* que é origem e fundamento *a priori* das representações, e da sua síntese no domínio das ciências) não é, portanto, o eu real. O *a priori* – conceito chave na construção cognitiva Kantiana – está do lado do sujeito cognoscente, e a transcendência diz agora directamente respeito à emergência da intencionalidade, à espontaneidade do conhecer que se conhece.

A partir de Kant, a filosofia é filosofia do sujeito transcendental, entendido como fundamento eminentemente activo. Kant desperta para o problema crítico por uma progressiva aproximação da filosofia, da experiência de Newton, e de uma crescente desconfiança do método rigorosamente analítico de Leibniz e Wolff. O motor deste processo é a constante busca de um fundamento metodológico para a metafísica. Ainda que esta busca implicasse, como tarefa prévia, demonstrar os ilusórios pressupostos de uma «metafísica dada», a intenção última de Kant não foi a destruição da dogmática wolffiana, mas sim o encontro do verdadeiro e definitivo método filosófico para elaborar a *metafísica futura*.

Influenciado pela *Erfahrungsphilosophie* de Newton e pela teoria do conhecimento de Crusius, Kant estabelece, desde os seus primeiros escritos (Cfr. a *Nova Dilucidatio de 1755*), uma vigorosa instância à objectividade empírica, ao distinguir a *ratio cognoscendi* (única admitida pelos racionalis-

tas) da *ratio essendi vel fiendi*. O seu crescente fenomenismo traduz-se na decisiva concepção da existência que se anuncia já no período pré-crítico. Frente ao conceptualismo dos racionalistas, Kant afirma que o ser (*Dasein*) não é um predicado ou determinação da coisa. Enquanto que os predicados se atribuem de um modo relativo, o *Dasein* é a *posição absoluta de uma coisa*.

A influência newtoniana é já nítida na fase pré-crítica. Na obra *Investigações sobre a clareza dos princípios de teologia natural e de moral* afirma: «O método autêntico da metafísica coincide, no fundo, com o introduzido por Newton na ciência da natureza, e que deu nesta resultados tão fecundos». Seguindo o paradigma metódico da física, a metafísica deve buscar, *por meio de uma segura experiência interior*, quer dizer, de uma consciência directa, aquelas características que se contêm com segurança no conceito de uma qualidade geral qualquer. Assim como a física indaga as regras dos acontecimentos geométricos na experiência externa, assim a metafísica deve partir da consideração de uma experiência interna; e isto porque a metafísica é «uma filosofia sobre os primeiros fundamentos do nosso conhecimento».

A tarefa kantiana é clara: encontrar os fundamentos do conhecimento humano através de uma análise da experiência. A grande descoberta que lhe trouxe essa luz que vislumbrou no ano de 1769 não é senão a do carácter ideal e *a priori* do espaço e do tempo, com o seu imprescindível corolário: a taxativa distinção entre sensibilidade e entendimento. É este o tema central da *Dissertatio* de 1730. Em oposição ao racionalismo, Kant funda a alteridade dos dois mundos na distinção genérica das faculdades correspondentes. A sensibilidade recebe os dados da experiência, o entendimento pensa-os pela sua própria actividade. É nesta «grande luz» que se vai apoiar a tarefa crítica.

A *Crítica da Razão Pura* não pretende portanto oferecer um sistema de conceitos que reflectam o mais perfeitamente possível a estrutura do mundo real: essa era a tarefa da metafísica dogmática. A crítica kantiana apresenta-se preferentemente como uma «ciência das máximas supremas do uso da nossa razão», o que quer dizer que tem uma utilidade metódica. Ou seja, que quer proporcionar os critérios para a eleição do caminho que conduz aos verdadeiros fins da razão. Assim se procede à descrição rigorosa do funcionamento da actividade do espírito humano «a partir de dentro», nas leis imutáveis que a comandam e, das quais, cada manifestação mais não é do que

um caso particular. A crítica é primeiramente uma «reflexão transcendental», um «autoconhecimento da razão» (*selbsterkenntnis der Vernunft*); isto significa que a razão pode ser «raciocinável» e o pensamento «pensável».

A busca clássica do fundamento do ente – ou seja o ser como fundamento – é substituível por uma indagação – em si mesmo fundante – das condições que tornam *possível* o conhecimento humano da realidade objectiva e, neste mesmo movimento, a objectividade real. O procedimento metódico da filosofia transcendental já não é o progressivo aprofundamento nos princípios estruturais da realidade *qua talis*, mas antes a regressiva reflexão que pretende tornar explícitas as condições de possibilidade do conhecimento ou da praxis do homem. Trata-se de uma meditação retrospectiva dos passos dados pelo pensamento; e a própria meditação retrospectiva é um novo passo que pode, por sua vez, ser objecto de uma ulterior reflexão. O pensamento já não vai directamente ao objecto, mas faz uma «flexão para trás», uma «retroflexão», em direcção ao sujeito cognoscente. Esta retroferência ao eu pensante exige – pela direcção da sua própria dinâmica interna – que se não detenha o regresso a uma subjectividade que é transcendental, porque tem uma função normativa e constituinte com respeito, não a si mesma, mas aos objectos que pensa.

Trata-se portanto de uma reflexão da reflexão sobre o que se conhece e se opera, um pensar do pensar referido a objectos. A subjectividade transcendental, fundante da objectividade, e superadora, tanto da subjectividade empírica, como da objectividade transcendente, é o conceito chave da analítica transcendental. Por transcendental entende Kant todo o conhecimento que se preocupa, não tanto pelos objectos, mas pelo nosso modo de os conhecer enquanto que este é possível *a priori*. O conhecimento transcendental é assim um conhecimento reflexo do próprio conhecimento, enquanto este é conhecimento do objecto.

É certo que, em toda a tradição filosófica ocidental, encontramos, no conhecimento, a par de uma intenção recta, uma intenção oblíqua; a par do conhecimento da existência, o conhecimento da estrutura dinâmica do próprio conhecimento. Mas, na filosofia transcendental, a intenção oblíqua predomina claramente sobre a intenção recta, o que leva consigo um certo risco. Com efeito, se ao passar à *intenção oblíqua* se deixa à margem a intenção recta e, ao deixar a atitude que desemboca directamente nas coisas, se

esquece o regresso às coisas mesmas, a reflexão progressiva deixa de ser reflexão sobre a coisa – no sentido mais amplo da palavra coisa – para se converter na reflexão sobre a reflexão, cujo fim – de acordo com o carácter iterativo da reflexão – se perde afinal de vista. Kant, iniciador da filosofia crítica e transcendental, identifica o conhecimento com os conceitos, e estes com as representações (*Vorstellungen*).

É portanto a potência activa da nossa mente quem reduz à unidade, quem sintetiza e dá valor objectivo de realidade à multiplicidade que os sentidos nos oferecem. O fundamento da experiência, enquanto verdadeiro conhecimento, deve buscar-se nos princípios formais *a priori* do entendimento. Esta faculdade unifica e determina os fenómenos sensíveis, formalizando as suas relações e unificando-os segundo as estruturas dos juízos objectivos. O entendimento (*der Verstand*) tem, como actividade própria ou função específica, a síntese judicativa. A classificação dos juízos é o fio condutor para a dedução da correspondente tábua das *categorias*, grandes modos sob os que significa a *síntese* dos fenómenos empíricos: são as formas de uma experiência em geral.

A síntese unificadora dos fenómenos à volta do eu transcendental culmina na apercepção. A apercepção transcendental é a função intelectual pela qual se referem à consciência do «eu penso» todas as percepções. E essas formas *a priori* do sujeito transcendental são válidas para o conhecimento dos objectos, porque estas formas subjectivas são as *condições* e o *fundamento* de todo o conhecimento, já que, sem elas, nenhum objecto nos pode ser dado: «as *condições de possibilidade da experiência* em geral, são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos objectos da experiência e têm, por isso, validade objectiva num juízo sintético *a priori*».

O juízo sintético *a priori*, núcleo significativo do universo de discurso transcendental kantiano, é possível pela *espontaneidade* da faculdade intelectual que se exerce como síntese judicativa. Assim se ultrapassa a mera faculdade judicativa analítica (regida pela não-contradição) e a mera constatação empírica, própria dos *juízos sintéticos a posteriori*. A síntese judicativa é obra do entendimento, que não é intuitivo, e a sua intencionalidade dirige-se, não para os objectos, mas para os conceitos *a priori* que desses mesmos objectos possuímos.

A noção de espontaneidade é nuclear na *Crítica da Razão Pura*. Relacio-

nando o universo de discurso kantiano com o clássico-aristotélico, poderíamos dizer que, neste último, o objecto é *já* e desde sempre formal, enquanto que, naquele, está dependente duma espontaneidade que precede a própria inteligência. O conhecimento é uma espontaneidade *em busca* da formalidade (e do objecto pensável com ela); e o objecto é pensável, enquanto referido a uma condição possibilitante, ultimamente espontânea. Reportada ao universo de discurso aristotélico, a concepção kantiana seria *quinética* (não vital) –, porque o pensamento vai em busca e na captura de algo que não tem de antemão; não é portanto uma «formalidade», mas uma espontaneidade; é «fabricante», porque a energia do pensamento está em busca construtiva, e não possui *já* o seu fim como no conhecimento «teórico». Os reflexos do voluntarismo são, portanto, nítidos em Kant.

A partir de Kant, será o entendimento quem impõe as suas condições ao fenómeno sensível, e não inversamente. Nisto estriba a revolução copernicana, que o filósofo de Königsberg realiza no pensamento filosófico ocidental, e de que a filosofia contemporânea é directa herdeira. É o entendimento quem introduz e prescreve a regularidade nos fenómenos que chamamos natureza, e não poderíamos encontrá-los, se não tivessem sido originariamente postos por nós, ou pela natureza do nosso espírito.

O universo ontológico causal vai ser definitivamente substituído pelo universo transcendental, e a terminologia filosófica «tradicional» receberá uma significação nova (sujeito, transcendente, transcendental, ser). Esta última – a noção de ser – estará obviamente relacionada com a faculdade sintetizadora do sujeito.

A análise do processo de constituição do objecto oferece uma tripla síntese: a síntese da apreensão na intuição, a síntese da reprodução na imaginação, e a do reconhecimento no conceito. Sem embargo, em nenhuma destas sínteses se alcança a *coisa em si*, mas sim os objectos da experiência empírica, a partir da tese da limitação do uso das categorias, também defendida na dedução transcendental. Com efeito, a crítica só é possível sobre a base da distinção de todos os objectos em *númenos e fenómenos*. Especulativamente, só cabe ao homem um conhecimento da coisa tal como *aparece* (fenómeno); mas, *tal como é*, a coisa só pode ser objecto de mero pensamento (númeno). Poder-se-ia dizer que a noção de númeno é o rasto deixado pela metafísica wolffiana.

A dialéctica transcendental mostra a «ilusão» que implica tratar de conhecer especulativamente a realidade em si. As exigências racionais de total unidade aspiram alcançar um fundamento último e incondicionado, compreendido nos conceitos transcendentais da razão, ou Ideias. Tais Ideias não têm uso constitutivo nem validade objectiva; o seu uso é meramente regulador. Todo o erro da metafísica dogmática – não científica – consistiu em hipostasiá-las.

Caberia perguntar se Kant conseguiu levar a cabo «essa metafísica futura que se possa apresentar como ciência», tal como a anuncia nos *Prolegómenos* (1783). Não nos interessam tanto neste momento as opiniões que os historiadores da filosofia teceram a este respeito, mas a projecção que o equationamento crítico da razão, levado a cabo por Kant, teve no âmbito da filosofia contemporânea. Esta apresenta-se-nos genericamente, e na sequência da filosofia transcendental kantiana, como uma autocrítica da razão, a partir de uma subjectividade que delimita reflexivamente o seu poder e alcance. A filosofia pós-kantiana é uma filosofia do sujeito transcendental, ainda quando remeta para a existência, ou pretenda ser uma filosofia do concreto. Como afirma Merleau-Ponty, a principialidade do sujeito transcendental é uma aquisição irreversível para a filosofia, desde Kant.

A filosofia passa, portanto, a ser filosofia da consciência, mesmo quando esta última se entenda, num esforço de radicalização reflexiva, como existência (coexistência ambígua – Merleau-Ponty –, ou *in-der-Welt-sein* – Heidegger).

A radicalização do discurso transcendental kantiano conduz, no século XX, à *estrutura linguística* como um *a priori* de segundo grau (nas correntes analíticas), e à linguagem como organismo vivo – na acepção fenomenológico – hermenêutica de raiz heideggeriana. Com efeito, a máxima radicalização do *a priori* kantiano tem a sua expressão na temporalidade do *Dasein* heideggeriano.

Em síntese: quer as correntes de signo idealista-intelectualista, quer as correntes de signo ontológico-existencial, quer as correntes de signo empirista-positivista, radicam do discurso transcendental kantiano. Poderíamos dizer que estas últimas são versões reduzidas de Kant: ficam no aspecto «objectivista» do kantismo, numa visão estritamente epistemológica, fenomenista, numa identificação da filosofia com a filosofia da ciência. O neo-

kantismo é a aplicação do aspecto operativo de Kant (empírico-criticismo de Avenarius, de Mach, acrescido da influência da lógica formal de Russell, Frege, Wittgenstein, etc.).

É claro que esta última vertente, que desemboca na chamada filosofia analítica, sofre também ela uma evolução. Começa por ser antimetafísica, rejeita a temática ontológica, cuja linguagem é insignificativa; progressivamente, vai-se aproximando desta última, e dos seus temas característicos. Os mais destacados analíticos da actualidade (Strawson, Geach, Anscombe, Dummet, Kripke, Putmann, etc.) estão empenhados na reabilitação de uma ontologia mais «rigorosa», uma ontologia enriquecida pela semântica, pela sintáctica e pela pragmática, que proporcionará uma compreensão mais acertada dos diversos sentidos da palavra ser. Um dos casos típicos da transformação da filosofia transcendental a partir do criticismo kantiano é a filosofia de Wittgenstein, que evolui, de um estrito logicismo de cariz positivista para uma filosofia da linguagem interessada na reabilitação do sentido vital, (supondo uma relação com o mundo). Com efeito, a filosofia do segundo Wittgenstein, a partir do esquematismo kantiano – e num certo paralelismo com a evolução heideggeriana –, aproxima-se cada vez mais dos aspectos práticos e do sentido existencial, tentando recuperá-los. Dá-se assim uma espécie de volta ao mundo das formas de vida. É evidente que nesta viragem estão presentes outras influências, designadamente a de Schopenhauer.

Ainda nesta linha de «criticismo científico», mas já superador do estrito positivismo, também Popper apresenta nítidas conexões com Kant: todo o método de conjecturas e refutações popperiano assenta na noção de entendimento construtivista da *Crítica da Razão Pura*. O factor hipotético e histórico do saber tem a sua raiz num infinitismo que radica do facto da razão teórica nunca alcançar as condições de totalidade. O método popperiano de conjectura-falsação inspira-se no esquematismo kantiano. A conexão do dado empírico com a razão, levada a cabo pelo esquema, não exclui por completo a ideia racional de totalidade, o papel *regulador* das ideias metafísicas que assim funcionam como *hipóteses* numa busca sem termo. Rejeita-se a fundamentação indutivista: do que se trata é de urdir conjecturas contrastáveis, refutáveis pela experiência. A experiência serve assim para contrastar, e a contrastação não é indução: a racionalidade crítica é aberta, num refazer contínuo de esquemas conceptuais.

O transcendentalismo kantiano influi também no actual racionalismo crítico de recorte ético-sociológico (Habermas). Este pensador, numa interpretação do *a priori* kantiano diferente da de Popper (Habermas tem uma visão totalizadora do real) define-o como o conjunto de regras que garantem de antemão a certeza da livre intercomunicação e do livre discurso racional, uma opinião pública (*Offentlichkeit*) perfeitamente esclarecida, destutela-dora de toda a repressão.

Sintetizando, a ideia de uma filosofia da subjectividade transcendental reflecte-se em toda a filosofia contemporânea, que, de uma maneira ou de outra, é uma filosofia da consciência; filosofia que quer, por um lado, assegurar os fundamentos que justificam a ciência positiva e, por outro lado, estabelecer, sobre bases sólidas, uma comunidade intelectual que culmine numa comunidade ética. A filosofia contemporânea aparece-nos assim como uma inflexão transformadora da noção de transcendental kantiana. Hoje em dia, assiste-se a uma volta a Kant, contra Hegel, a uma subjectividade deslindada de todos os vestígios substancialistas (a fenomenologia hermenêutica e a análise são casos ilustrativos). Também se assiste a uma resistência de identificação do sujeito com o absoluto: a verdade interpreta-se como fruto da intersubjectividade, e a ética como intercomunicação livre dos sujeitos práticos (Habermas, Popper, Albert).

Chegados aqui, poderemos interrogarmo-nos: a pós-modernidade não implica a rejeição do sujeito transcendental como fundamento?

Veremos mais adiante que a filosofia contemporânea, entendida como um pós-hegelianismo, é a denúncia do «imperialismo» do sujeito de cunho idealizante. É a sua deposição (Lévinas), é a sua defenestração (Marc Richir). Mas tal não significa um regresso ao real natural, ao realismo clássico como fonte de significação. O desconstrucionismo pós-moderno move-se sempre, e ainda assim, nas teias que a subjectividade transcendental lhe teceu, qual sujeito erosionado, a cujos estilhaços remete a busca originário do sentido. A filosofia pós-moderna rejeita a filosofia da consciência para instituir a pre-consciência como «o local» do sentido começante.

A seu tempo ocupar-nos-emos da metamorfose do sujeito: temporal, corpóreo, aberto à existência. Sujeito pré-reflexivo, afectado, padecente, matizado de passividade.

2. A filosofia de Hegel como ponto de arranque do pensamento hodierno

2.1. O TRÂNSITO DE KANT A HEGEL

A conexão de Kant com o idealismo alemão – mais concretamente com Hegel – marca o primeiro ponto do programa de filosofia contemporânea propriamente dito, já que de Hegel arranca directamente o pensamento hodierno.

Uma visão estreita do criticismo kantiano apresenta-no-lo como antimetafísico, rejeitador das noções de totalidade, infinito, teleologia, etc. A ontologia seria, nesta perspectiva, uma estrita teoria científica do objecto, eminentemente construtivista. Esta é, como dissemos, a visão kantiana que predomina nos sectores neocriticistas da escola de Baden e Marburgo, e mais tarde no círculo de Viena (com uma forte componente lógica). A actual filosofia analítica é também, como referimos, uma inflexão desta vertente do kantismo.

Na visão fenomenista, omite-se que o filósofo de Königsberg propõe uma «certa saída» para o tema do «em-si». Com efeito, este pode postular-se, não no sentido de um «bloco» físico, mas como algo válido em geral, como aquilo que tem valor sempre, como algo absoluto; por via activa, na *Crítica da Razão Prática*, a razão kantiana potencializa-se, desaparecendo a passividade (porque nesse âmbito não há sensibilidade); surge o sentido de razão autónoma, libertada (a influência da ilustração paira ainda sobre Kant).

O conceito de liberdade é, pois, a pedra chave da filosofia prática de Kant, e no futuro idealismo alemão ela identificar-se-á com a própria razão. A razão prática tem, no kantismo, uma primazia sobre a razão especulativa porque, através dela, chegamos a uma certeza inamovível da existência de Deus, da imortalidade da alma, e da liberdade do indivíduo. Bem entendido, estas conclusões têm uma validade prática, e não modificam os resultados

agnósticos da crítica da razão, no seu uso especulativo. Mas, o desgarramento entre o fenoménico e o transcendente terá a sua tentativa de reconciliação na *Crítica da faculdade de julgar*. E é esta obra a que mais directamente influirá no futuro idealismo alemão, designadamente em Hegel.

Kant tenta retomar a temática da *Crítica da Razão Pura*, agora na perspectiva da *Crítica da Razão Prática*. Abandona, como referi, a noção «fiscalista» do «em si», e retoma essa mesma noção, na acepção de «algo» perenemente válido como, por exemplo, Deus. Nesta perspectiva, o mundo é focalizado de outra maneira: já não pode ser uma pura diversidade informe, mas terá de estar harmonizado, teleologizado. E é o juízo (*Urteilkraft*) que estabelece a mediação entre o entendimento e a razão, entre o fenoménico e o transcendente. Trata-se de um trânsito da natureza à liberdade através do «juízo reflexionante», tanto «estético», como «teleológico». Trata-se da passagem definitiva, do ascenso da natureza em direcção à plenitude racional: tenta-se ver como a natureza também deve estar ordenada em direcção ao fim moral. Desta maneira, esboça-se já um diálogo incipiente entre o espírito subjectivo e o espírito objectivo, que o idealismo posterior aprofundará. Será este idealismo quem tentará esclarecer o alcance e a capacidade da razão prática; mas esta aquisição (por parte da razão teórica) das capacidades da razão prática, é algo que já se insinua na *Crítica da Faculdade de Julgar* (através da noção de finalidade) e também no *Opus Postumum* (obra que Hegel não conheceu).

Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, o exame do juízo estético revela-nos os elementos *a priori* do sentimento. Na investigação estética, deverá conjugar-se a espontaneidade e a liberdade (que o «génio» artístico comporta) com a universalidade; este é um requisito necessário para uma rigorosa apreciação da beleza. Kant resolve o problema, acudindo ao conceito de «uma finalidade sem fim». A finalidade da obra de arte não é objectiva – porque não pertence à própria obra de arte –, mas ao espectador que a aprecia. É uma finalidade subjectiva, já que é o homem que a projecta no objecto artístico; é a forma *pura* da finalidade.

A influência do idealismo estético kantiano no idealismo posterior, designadamente em Hegel, é notória. Na nossa programação, pomos de relevo este ponto; aliás, deverá destacar-se, no pensar hegeliano, a permanente tensão entre o elemento amoroso, vital, romântico (aquele que mais tarde será

objecto predominante da atenção dos intérpretes franceses de raiz existencial), e o elemento racional; esta tensão entre o fenomenológico e o sistemático foi posta de relevo por vários intérpretes, designadamente por G. Fraga.

Em suma: a tentativa kantiana de recuperação do «em si» pela via racional prática, pela mediação do juízo reflexionante (estético e teleológico), insinua incipientemente a futura «reconciliação» hegeliana; trata-se de um caminho de recuperação da realidade, já não a partir da natureza (o idealismo absoluto é pós-kantiano), mas através do sujeito racional; a realidade é, assim, a razão exaurindo-se. O sujeito, no seu processo de realização, faz-se objecto. Este aspecto do idealismo alemão está já em gérmen no *Opus Postumum* de Kant que reforça a espontaneidade autónoma do sujeito, como condição de objectividade científica e moral. No idealismo absoluto, o sujeito faz-se objecto por via prática, activa. A *Crítica da Faculdade de Julgar* sugeria já esta preeminência da *Vernunft*; é esta, e não o *Verstand*, quem ordena, deixando assim entrever que a razão não tem um papel meramente hipotético e epigonal, como se depreendia da Dialéctica Transcendental.

A lógica dialéctica de Hegel apresenta-se-nos, deste modo, como um desenvolvimento da questão kantiana, mais além dos seus limites críticos. A limitação crítica deixara de fora a coisa em si, e tal limitação era incompatível com a noção de absoluto como resultado (ou de resultado absoluto) a que o filósofo de Viena se propôs. O desenvolvimento hegeliano da questão kantiana afecta o pensar transcendental, por quanto atribui à lógica uma dupla missão solidária: primeiro, constituir os objectos, e segundo, relacionar o sujeito com o objecto. Não há dúvida que o pensamento de Kant se pode interpretar de outra maneira e que, conseqüentemente, se pode negar que o desenvolvimento hegeliano seja uma correcta continuação ou aproveitamento das virtualidades mais profundas do filósofo de Königsberg. Contudo, é de assinalar que o sujeito kantiano como espontaneidade transita de duas maneiras: por um lado, transita até si como consciência em geral e, por outro, desemboca nos objectos, qual «viveiro» de funções formais, unificantes de um conteúdo múltiplo, *dado*. Kant propõe uma conexão entre ambos os trânsitos a que chama dedução transcendental das categorias.

Mas, rapidamente se vê que este dualismo sugere um complemento, uma mais estreita identificação, que Kant não chegou a encontrar. Com efeito, o processo espontâneo sujeito-objecto não está logicamente completo (nem no

que se refere ao sujeito, nem frente ao objecto). O sujeito não é uma identidade, pois para Kant a espontaneidade não é realmente a consciência em geral. Aliás, o sujeito como consciência, é demasiado retraído ou estático e incapaz, por isso mesmo, de se reconhecer na pluralidade objectiva: tem que se separar dela para conservar a sua unidade, limitando-se a acompanhá-la, pois, se não se separasse, fraccionar-se-ia. Para a derivação do objecto com respeito ao sujeito, Kant utiliza um modelo projectivo plural, também insuficiente *em termos de identidade*, incapaz de proporcionar a unificação terminal do sujeito. Por isso, a espontaneidade termina no *dado* (este é passivo, se se compara com a espontaneidade), e, nestas condições, o sujeito não pode ser resultado absoluto. Hegel tentará resolver o problema, fazendo coincidir o *método* com o *fundamento*.

Hegel entende que, se o processo põe *B*, põe-no sem mais; ou seja: *B* não pode ser só posto em parte, e em parte dado de antemão. A lógica formal é escassa enquanto lógica ou razão: é a lógica da alienação. O sujeito deve saber-se precisamente no final, enquanto se sabe no já posto. E ainda mais: o processo deve ser capaz, inclusive, de suprimir a posição, que é afinal, uma certa exterioridade. Ao dominar a posição, a consciência chega a ser autoconsciência, ou seja, não se retrai daquilo que sabe. E o modo exacto de se não retrair é a terminalidade. Paralelamente, o posto há-de ser, antes de mais, o objecto.

Rigorosamente, o sujeito não antecede o objecto. Por isso, o característico da consciência *não é dado de entrada*. Este característico é a identidade, entendida como assimilação do processo. Hegel faz depender a identidade, da consciência da génese lógica, ao conferir-lhe a capacidade de se não retrair. A identidade hegeliana não é a pura mesmidade ou igualdade – esta é a falsa lógica formalista a que nem Kant escapou, apesar de propor uma lógica transcendental –; a identidade é o âmbito sujeito-objecto, enquanto o objecto como determinação vai sendo posto, e a sua posição vai sendo suprimida, ao fazer-se a determinação inseparável do desígnio terminal da autoconsciência.

O processo que põe as determinações objectivas também há-de suprimir a sua particularidade, isto é, a sua separação (enquanto que posta). Esta supressão dá lugar à circulação das determinações, de acordo com a qual acontece a progressiva inclusão de todo o pensável no sujeito. O pensável não é posto para ser deixado em si, mas para ser recolhido no âmbito do sujeito absoluto. Sujeito e objecto são a identidade, na medida em que o âmbito que

abarca o pensável não é só o objecto, mas o assume na intimidade da contemplação, como adiante se verá. Entendido como resultado, o sujeito substitui por completo a *coisa em si* Kantiana. A posição não é um predicado, e, por isso mesmo, não é inteligível. Ou seja: se a consciência é o mais geral, para que se reconheça no objecto, este não deve separar-se, mas deve ser tudo (tudo o que é pensável). Se se não consegue pensar tudo, então a autoconsciência não é real. Enquanto há algo por pensar, a autoconsciência cinde-se e luta pelo reconhecimento.

Como veremos adiante, a cisão remete à substância espiritual e à alienação. Mas a substância não é a realidade da autoconsciência. Isto quer dizer que a realidade é o termo do processo; e o processo dialéctico é o trânsito da substância ao sujeito, do indeterminado à completa determinação. O processo dialéctico faz comparecer a totalidade do pensável, e o termo deste processo é o pensamento da totalidade, a autoconsciência contemplativa da gênese do pensável. Só há autoconsciência quando o todo é pensado.

Salientamos o trânsito filosófico de Kant a Hegel. Isto não significa que entre ambos os pensadores exista uma espécie de evolução contínua «que conduz(a) de um filósofo ao outro, por uma necessidade íntima, imanente e histórica», como pretende, por exemplo, Kroner, na sua obra *De Kant a Hegel*. Há, com efeito, oposições entre ambos, «não obstante a comunidade do ponto de partida».

2.2. HEGEL, FILÓSOFO DO ABSOLUTO

Para a compreensão do pensamento hegeliano, dever-se-á ter em conta o seu propósito fundamental: compreender absolutamente o Absoluto.

Num excepcional esforço de genialidade, pretende Hegel perscrutar o pensamento divino, saber o que é a plenitude do Infinito, a realidade cujo ser consiste em conhecer-se plenamente, num querer totalmente livre, isto é, liberto de ignorâncias.

O método que pense tal Absoluto tem de vencer a prova da dissociação operada pela lógica formal, as dicotomias excludentes da modernidade. Nem Kant, com a sua lógica transcendental, como já referimos, logrou tal reconciliação. E se Fichte e Schelling apontaram para uma filosofia do Infinito (o

primeiro para a absoluteidade do Sujeito, o segundo para a da Natureza), não lograram uma integração dos elementos que o efectivam, ou seja, a identidade sujeito-objecto pela qual o Absoluto é real e concreto, e não mera transcendência abstracta (mais ou menos ignota ou misteriosa).

O esforço de abstracção que nos exige a conceptologia lógica de Hegel, está ligado à tentativa de reconciliação do racional com o vital, nas suas concreções, nas suas diferenciações, nas suas determinações. Por isso o conceito é vida, e vice-versa. O universal abstracto realiza-se «concretizando-se».

Como veremos adiante, o Absoluto pensa-se absolutamente, em termos de *lógica dialéctica* utilizada por Hegel com especial mestria, e de um modo muito peculiar. Intimamente relacionada com ela, está a necessária denúncia das limitações inerentes à lógica formal, à identidade como mera igualdade.

Absoluto quer dizer, «solto» ou desatado de (tudo o que não seja ele mesmo). Por isso, o Absoluto, não sendo relativo a nada, é total relacionalidade, na mais pura *intrinsecidade*. Como filosofia do Absoluto, a filosofia de Hegel é uma Filosofia do Todo. Assim se afirma que a verdade é o todo, e nada de avulso é real. A irrelacionalidade, como pura estultícia, *não é* (propriamente falando), embora *exista*. Entende-se que este pensador esteja nos antípodas do positivismo. Os factos existem, mas não são (mais do que aparências ilusórias). Cobram realidade quando descobrem a *racionalidade* profunda que os anima. Veremos adiante esta problemática.

Como filosofia do Absoluto, a filosofia hegeliana exhibe também a influência da teologia cristã. A compreensão triádica do Absoluto é, em certa medida, uma leitura gnóstica do Mistério Trinitário. A identidade do Absoluto *consigo* mesmo é síntese integradora de uma relação, por oposição. Deus é *Amor*, reconciliação da relação opositiva (paternidade-filiação). Também a encarnação do Verbo sugere a reconciliação, a mediação do universal abstracto pela sua particularização. A palavra é vida, o pensamento, actualização real.

O Absoluto como Ideia transparente para si, sujeito como autoconsciência, como Personalidade Pura, conhece-se na oposição, quer-se na reconciliação dos contrários que se reclamam e conservam (integrados numa síntese relevante).

É óbvio que toda a gnose acarreta heresia. Há que ressaltar, no entanto, a fecundidade filosófica, as virtualidades que encerra a racionalidade hegeliana. A identidade dialéctica, longe de sucumbir à negação, à prova da contradição, é nela e por ela que prossegue, numa mediação que incrementa o

novo, sem nada perder do já determinado. O Absoluto é racional total, é universal, mas é simultaneamente vida concreta, particularizada. Esta *passagem*, esta mediação, deve-se precisamente à utilização do método dialéctico que se confunde, afinal, com o próprio ser do real. Método e tema, como já referimos, *identificam-se*.

2.3. A EXPERIÊNCIA FUNDAMENTAL COMO RECONCILIAÇÃO

Com efeito, Hegel marca o momento culminante do racionalismo moderno e a sua máxima ambição intelectual: pensar absolutamente o absoluto. A experiência romântica do «desgarramento interior» e a cisão operada, no seio da realidade, pelas filosofias do *Sollen* suscitam – por reacção – a experiência fundamental do saber como plena *reconciliação* do sujeito com o mundo, um saber que tudo abarca e que é, afinal, a totalidade autolúcida, a Ideia Absoluta. Para encontrar a verdadeira liberdade, a autêntica reconciliação (*Versöhnung*), a apropriação, pelo homem, das coisas e de si mesmo (*Aneignung*); para se reconhecer a si próprio na realidade, a fim de estar plenamente em si (*bei-sich-selbst-Sein*), para ser verdadeiramente reflexo (*für sich*), o sujeito teve de sofrer a prova romântica da insatisfação, o carácter estranho (*fremd*) e hostil (*feinselig*) das coisas, o sentimento da desunião (*Entzweiung*, *Trennung*), de afastamento (*Entfremdung*), de desposseção de si mesmo (*Enttäusserung*).

Numa palavra: a experiência da alienação é a marca romântica da filosofia hegeliana, a faceta hipocondríaca do seu espírito.

O homem romântico encontra-se com uma insuperável «oposição», com uma contraposição universal. Enquanto se condensa um assunto, aparece o seu contrário. Vive, portanto, interiormente desgarrado, num estado de mal-estar provocado pelo choque, pelo «vai-vém» e pela impossibilidade de integrar. Para o homem romântico, ele próprio e toda a realidade estão constituídos em forma de contradição contrariante: o dia, a noite, não são, para ele, simples determinações diferentes, mas opostas. O sono, a vigília; a aparência, a realidade; o homem, o mundo; a vida, a morte; o finito, o infinito; a sociedade, o indivíduo; o amor, o ódio; a revolução, o passado.... Sempre que se tenta estabelecer ou dirigir a vida por uma vertente, aparece a outra,

que não é simplesmente distinta, ou uma eventual possibilidade, mas estritamente o oposto. A alma romântica é, por isso mesmo, uma alma cindida. A sensibilidade e a razão, a necessidade e a liberdade lutam entre si. Reina uma espécie de guerra ou desarmonia global. Assim vive o homem romântico; e, em todas as suas manifestações culturais – a revolução, a mística, o nacionalismo, a arte, a literatura – se formulam contraposições em que se acha comprometido, segundo uma consciência desgraçada, uma consciência infeliz.

Se o drama do desgarramento e da contrariedade tem como solução normal a conciliação, Hegel tenta esta conciliação *pensando-a*. Não se limita a sofrer a negação e a cisão que esta implica, mas eleva-a à estrutura do pensável e da realidade, entendidos dinamicamente. A negação não é um evento que sobrevém, nem um facto desconcertante com que Hegel tropeça, mas a entranha da sua experiência intelectual. Neste sentido, como afirma G. Fraga, o objectivo de Hegel seria o de «atingir um romantismo clássico, um classicismo romântico». Hegel tentara mostrar como se podem unificar os contrários. Se as coisas se negam umas as outras, é precisamente pela negação que a reconciliação se estabelece; esta não é mero sincretismo ou solução verbal, mas construção sólida e unitária.

O seu propósito de reconciliação foi afrontado com um método: a dialéctica; método que não inventou, mas utilizou com admirável mestria. Em vez de tomar as contraposições como dadas simultaneamente, considera-as distribuídas num processo que só é real através delas. Ora bem: se as contraposições são momentos distintos – se não aparecem e constituem um processo –, acontece que, em vez de nos entregarmos rendidamente a elas, podemos pensá-las, conectando-as. Consideradas em processo, as oposições adquirem uma nova significação. E esta nova significação é justamente a *passagem* de uma à outra: a passagem de um momento ao seu contraditório é uma renovação, o logro de algo *novo*. Em vez de ver duas coisas opostas dentro ou diante de mim, em rígida simultaneidade, – o que representa um atollhadeiro –, considero-as fluentes no processo. A contradição, não só deixa de ser uma aporia irreduzível, como passa a ser o modo mais audaz e intenso de prosseguir. E ainda mais: depois de passar de um estágio ao seu contraditório, as possibilidades de inovação do processo não se esgotam, mas garantem que o pensamento prossiga. E prosseguir significa precisamente estabelecer o que antes não existia de maneira nenhuma: mantendo-se na mesma

intenção negadora-inovadora, recuperam-se e englobam-se os momentos anteriores.

Vejamos: de *A* passamos a *não A*. Com isto mudamos, conseguimos um movimento nítido, progressivo (na medida em que *não A* se distingue de *A*): se o que mais se distingue de *A* é o seu negativo, o movimento, ou melhor, a passagem a este último é realmente fecunda. Mas ainda se pode inovar mais. Pode-se pensar o que até aquele momento *não* se tematizou: a união entre os dois momentos, ou seja, o *e*. Quer dizer: em vez de *A*, *não A*, separados, pensamos «*A e não A*» juntos, «com-cretizados».

Para que haja compreensão cabe dizer (ainda que não seja esta a terminologia de Hegel) que, se numa primeira mediação se passou da tese à antítese, no momento seguinte, pode voltar-se, tanto à antítese como à tese, abarcando as duas. Pois bem: abarcar as duas, estabelecer o *e* entre a tese e a antítese, é uma situação nova, com respeito à pura separação de tese, antítese; é o universal concreto. A essa função conservante, por triunfo sobre a separação, chama Hegel *Aufhebung*. Este conceito significa, por um lado, a supressão da separação entre tese e antítese, e, por outro, a conservação relevante que cumpre a síntese, porque assume, e não permite que fiquem para trás os momentos anteriores. E ainda mais: o universal não se separa daquilo que assume – não é abstracto –, mas universal concreto, segundo o que assume. Este é o sentido que Hegel dá ao conceito (*Begriff*) e à identidade do racional e do real (idealismo absoluto).

É a dialéctica que consegue tal identidade, diferente da mera igualdade. Dialéctico é pois o processo pelo qual se consegue a totalidade objectiva, em ordem à transparência íntima ou contemplativa do sujeito. Para que o real seja racional e o racional seja real, há que desbloquear as determinações, retirando-lhes o carácter de rígida fixação que as separa, a fim de as fazer jogar entre si. Porque tal *fixação não é real*, mas mera facticidade. Esta última não é interioridade, mas sim exterioridade, relativamente à realidade da autoconsciência.

Hegel formula a identidade a partir de um requisito um tanto estranho: ela tem de ser *feita* pela causalidade e tem de completar esta última. Em meu entender, este requisito exalta e deprime a identidade (também a causalidade e, em último termo, o fundamento). A fórmula «*A é A*» *efectua-se* de um modo *real* no segundo *A*, que é o sujeito pensante, sempre que o primeiro *A*

seja gerado na mediação, posto que o sujeito não é capaz de a tornar possível, mas sim de a contemplar. A Ideia ou Espírito (*Geist*) é precisamente o cumprimento da identidade como termo da gènesese, e a ascensão da gènesese à identidade. A sugestão teológico-cristã está patente, mas não é menos certo que Hegel desvirtua a identidade da intelecção divina, que, numa perspectiva cristã, é acto puro, e não actualização terminal de um processo elaborado do que há-de ser entendido.

Para a correcta apreensão do pensamento hegeliano, o aluno deverá captar *porquê* e *como* em Hegel culmina o ideal racional da modernidade, pelo que se torna imprescindível a constante remetência, não só à filosofia do idealismo alemão e ao romantismo, mas também à metafísica de Espinosa e de Leibniz; são ainda de destacar as relações entre Hegel e a filosofia aristotélica, bem como a do Mestre Eckart, para tão só citar as mais importantes influências. É evidente que, ao tratar destas influências, dever-se-á referir o universo de discurso de onde provêm, para se não cair em apressados simplismos, como adiante veremos, designadamente no que se refere à influência aristotélica.

Como nota Garaudy, na obra *O pensamento de Hegel*, o filósofo de Yena encara o seu método como «o acabamento da empresa dos seus predecessores». Recorda que a reforma luterana, ao colocar na «interioridade absoluta» a autonomia do espírito, constitui a fonte primeira da sua inspiração. Descartes, ao descobrir o pensamento puro como princípio de todas as coisas, é pai da modernidade, mas não conseguiu que em tal pensamento estivesse contida a realidade objectiva.

Espinosa, embora tivesse captado o pensamento e o ser na sua unidade, tem uma errónea concepção de substância, fisicalista, fixista, objectualista. Não capta a interioridade do real, o seu carácter de ser de sujeito, de personalidade pura. O método matemático não lhe permite exprimir o real como um todo *vivo*, *dinâmico*.

Se Leibniz quis recuperar tal dinamismo e subjectualidade (na individualidade das mónadas espirituais), não conseguiu explicar a sua reunião, reconciliar a interioridade com a actividade. A propósito, afirma Hegel na *História da Filosofia*: «Deus transforma-se numa espécie de rio por onde escorrem todas as contradições».

Só Hegel chega à identidade do sujeito e do objecto, do pensamento e do

mundo, porque o Absoluto é concretamente *sujeito* (poder espontâneo de diferenciação e de realização) e *resultado*, ser vivo que só no fim se realiza *no* e *pelo* conjunto do seu desenvolvimento. Tal exige, como se reitera, que a identidade do sujeito e do objecto seja terminal (não inicial), e que se rejeite a intuição intelectual como conhecimento privilegiado, imediato. Tal exige, conseqüentemente, a rejeição da metafísica essencialista por um lado (em que a identidade está *dada* no começo, na substância, qual sujeito de donde se predica a *parte post*, por exame analítico), quer a concepção mecanicista do real, cuja lei de construção se possui, a priori.

2.4. A LÓGICA DIALÉCTICA: IDENTIDADE REAL-RACIONAL

Pensar a reconciliação, significa elevar a negação à estrutura do pensável, motor da realidade.

Mas, pensar tal negação como motor da realidade que é sujeito em engendramento absoluto de si (sujeito terminal, cuja identidade não é questão de existência, mas de resultância), pensar tal negação, dizia, implica explicitar as limitações inerentes à lógica da identidade formalizante, própria do universo de discurso anterior, e à qual, reiteramos, nem o transcendentismo kantiano escapou, uma vez que o conteúdo das categorias lhe é exterior, recebido por justaposição e não por síntese integradora, *identificadora*.

A identidade, ao nível do entendimento, é mera igualdade, mera tautologia, pelo que não incrementa o novo, o diferenciável, o qualitativo. Identidade numérica, extensional, quantitativa, homogênea, não alcança a racionalidade do real, nas suas diversas determinações concretas. Quando, neste âmbito, afirmo que *A é A* quero significar a sua igualdade, a possibilidade de determinar, a priori, os predicados de um sujeito *dado* à partida, na sua consistencialidade fixista, do qual tudo posso predicar. A identidade como mera igualdade, ao excluir a negação, é visão particularizante, unilateral.

Sendo assim, a realidade é já conceito, mas não no seu engendramento. E o sujeito, na sua substancialidade, está já *dado no começo*, confirmado na sua identidade. Os predicados que lhe correspondem, expõem-se, por mera análise. Num tal contexto, a realidade é legalidade previamente determinável, no âmbito de uma generalidade abstracta e indiferenciada que, como

veremos, se justapõe às coisas, quais casos atípicos, em vez de as integrar. Esta é, aliás, a falsa concepção de Ciência, na óptica de Hegel. Às concepções fisicalistas e mecanicistas, escapa o dinamismo do real, a racionalidade *viva*. A ela se contrapõe a sua Ciência Lógica, cujo cerne é justamente a racionalidade dialéctica, o momento especulativo, ao qual o entendimento (*Verstand*) não acede, sendo superado pela razão (*Vernunft*).

Se é certo que a identidade lógico-formal é necessária – por ela se «vê» a «oposição» –, ela não é suficiente. E se nela ficássemos como «última» racionalidade, defraudaríamos o real, a sua estrutura intrinsecamente dialéctica. Ficaríamos numa identidade *já dada* no começo, num sujeito *substancial* confirmado à partida na sua consistência. Esta identidade, universal-abstracta, corresponde-se com a noção de ser da tradição lógico-especulativa, com raízes parmenídeas.

Com efeito, a lógica dialéctica tem um procedimento contrário ao da lógica anterior: em vez de ficar pela captação imediatamente intuída do dado, daquilo que à partida se oferece como começo conclusivo, *nega-o*. *Conhecer* dialecticamente, conhecer realmente é *negar o imediatamente dado* ou intuído. É não estancar na imediação, antes desobturá-la, para prosseguir. Conhecer dialecticamente é aceitar uma racionalidade *profunda* que, à partida, ainda não é nada de determinado, de positivo. E que, só por isso mesmo, será engendramento absoluto, passagem do indeterminado à determinação.

Compreender é, antes de mais, negar o imediatamente dado, obtendo, pela negação do que se dá, o Todo (em transe de determinação), num *processo* que é justamente isso: passagem do absolutamente indeterminado, (começo), ao absolutamente determinado (termo).

Contrariamente à identidade formal, a identidade dialéctica é terminal, própria de um sujeito que se vai engendrando nas e pelas suas determinações. A realidade é a vida do conceito como *universal concreto*. Os predicados antecedem o sujeito, que, só no termo, é idêntico *consigo*, é *para si*. A relação dos predicados ao sujeito é absolutamente intrínseca, sendo *neles e por eles* que este se reconhece.

Na sua obra *Ciência da Lógica*, Hegel mostra como a *história da filosofia* mais não é do que a história das relações entre o entendimento e a razão. A consciência da cisão está na origem da necessidade da Filosofia.

Na obra *Diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling* afirma:

«A Razão ultrapassa tais oposições [do entendimento] tornadas fixas, e é este o seu único interesse. Isto não significa que ela se oponha de uma maneira geral à oposição e à limitação, pois, a cisão necessária, é um factor da vida que se cria em se opondo eternamente, e a totalidade, na mais elevada vida, só é possível pelo retorno da mais extrema negação. Mas a Razão opõe-se à fixação absoluta da cisão pelo Entendimento, e isto, tanto mais, quanto os próprios termos opostos provêm da Razão».

A necessidade filosófica nasce quando as oposições perdem a sua relação viva, e a sua acção recíproca, tornando-se independentes.

Muito próximo do *nous* aristotélico que, na medida em que conhece, é de alguma maneira, todas as coisas, Hegel considera que a Razão é absorção do concreto pelo racional, sendo o entendimento *razão racionante* ou discursiva. A razão é, pois, Espírito. O real torna-se racional e o racional real, não de um modo abstracto, mas de um modo concreto, no elemento do conceito.

Por isso mesmo, a razão é a identidade da autoconsciência como pensamento *com as suas determinações*. Assim sendo, a Razão é a identidade entre Pensamento e Realidade, autoconsciência não puramente formal, mas identidade entre forma e conteúdo.

A partir da racionalidade dialéctica, o aluno deverá também compreender a identificação entre lógica, ontologia e gnoseologia. A mediação e a superação, o «momento dialéctico», da oposição, bem como o «momento especulativo» de negação da negação, constituem aspectos essenciais na captação do discurso racional hegeliano.

Franz Grégoire, nos seus *Estudos hegelianos*, expõe didacticamente todos estes conceitos. Ao abordar os quatro sentidos da contradição em Hegel, ajuda à captação do papel da contradição, quer ao nível do entendimento (contradição como desunião de opostos), quer ao nível da mediação, ou passagem do primeiro momento ao terceiro mediante o segundo (contradição como antagonismo dinâmico, conflito de opostos em simultânea repulsão e atracção), quer ao nível da razão, na síntese (como relacionalidade, união integradora de contrários).

2.5. LÓGICA, FILOSOFIA DA NATUREZA E FILOSOFIA DO ESPÍRITO

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel considera três disciplinas fundamentais: a Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito.

Escreve a propósito:

«Ora a Ideia revela-se como sendo o pensar pura e simplesmente idêntico a si mesmo, e isto simultaneamente a título de actividade consistente, a fim de ser para si, de se situar em face de si, e, neste outro, a não estar senão em si. Assim, a ciência divide-se em três partes:

I – A Lógica, a ciência da Ideia em si e para si.

II – A Filosofia da Natureza como ciência da Ideia na sua alteridade.

III – A Filosofia do Espírito como a Ideia que, da sua alteridade, retorna a si mesma».

Dado que, na *Ciência da Lógica* se condensam os princípios que presidem à racionalidade dialéctica, à realização do Absoluto, à sua génese conceptual desde o Ser Puro à Ideia Absoluta (ser, essência, conceito), detemo-nos numa caracterização deste *processo* bem como dos *extremos* que ele conecta. Com efeito, em Hegel, o processo significa mediação que, simultaneamente, separa e conecta dois extremos.

Impõe-se uma reflexão atenta sobre as características do começo e do termo estritamente lógicos, bem como do *processo* que entre eles medeia. Sem uma caracterização rigorosa dos extremos da dialéctica ao nível da *Ciência da Lógica*, do «pensamento conceptual», não poderemos avaliar se se cumpre, ou como se cumpre tal pensamento, na *Filosofia da Natureza* e na *Filosofia do Espírito*.

Depois de caracterizarmos o processo e os seus extremos na *Ciência da Lógica*, examinaremos o processo e os seus extremos nas outras «ciências» mencionadas.

Por outras palavras: cremos ser este o procedimento que mais habilita o aluno a captar as virtualidades da filosofia hegeliana, sugerindo as diversas interpretações que a sua leitura proporciona, distinguindo sempre o que explicitamente afirma o Autor, daquilo que implicitamente indicia numa inflexão de sentido, em outros autores.

2.5.1. A Ciência da Lógica

Na *Ciência da Lógica*, o processo dialéctico medeia entre um saber absolutamente indeterminado (começo) e um saber completamente determinado (termo).

O começo, primeira imediação, é puro vazio, ausência de determinações pensáveis, pura irreferência (como indiferenciação não se reporta a nada, nada supõe como *dado* ou posto, à partida). Corresponde-se com o *ser puro* na acepção tradicional da lógica especulativa, de raiz parmenídea. É expressão da abstracção completa, da objectividade separada. O puro ser é o imediato indeterminado, universalidade abstracta «sem determinações ou complementos» como assinala Hegel. «Sendo pura *irreferência* é também pura *solidão*».

Nenhum esforço de pensamento requer pensar esta «abstracção pura», porque, tomado imediatamente, o começo não é *nada de (...)*. Daí que o autor afirme que o *puro ser* e o puro nada se identificam.

Reportado a Deus, o Absoluto, no começo, é um *deserto* de eternidade, um vazio, qual Deus eckartiano, voltado de costas, puramente ignoto (de si, e do mundo *de que necessita* para se autocompreender).

O começo é a *elementaridade* da Razão: só porque o começo é pura indeterminação racional, ausência de algo *dado*, o processo é integralmente lógico, determinação de todas as possibilidades, edição de todo o pensável.

Chama-se usualmente elemento àquilo de que algo está feito, sem ser ele próprio algo feito; ou também, aquilo de que algo é composto, e no qual, em última instância, se resolve, se se analisa. Pois bem, se o processo mediador é lógico, racional, e nele surgem ou se geram todas as determinações pensáveis, deve poder resolver-se, ele próprio, num elemento racional. Se a íntima entra-nha das determinações racionais não fosse algo racional, se o processo lógico não se resolvesse na pura racionalidade elementar, teríamos de concluir que a lógica se compõe de algo heterogéneo a ela, de algo alógico ou irracional. E, em tal caso, o panlogismo seria obviamente impossível. Assim, pois, cabe definir o puro elemento racional como a pura possibilidade lógica enquanto tal.

Sem o elemento, a génese racional das determinações pensáveis ficaria no ar. É evidente que o elemento racional – o que se não compõe de outra coisa – é a primeira imediação, a indeterminação, o começo, o ser, a solidão; é só o que fica como irreduzivelmente racional, se desmontamos o conteúdo noé-

tico das determinações lógicas e a mediação que as gera. E como as determinações surgem no processo, o elemento é o começo.

Com a noção de elemento racional, assegura-se que o processo se não prolongue indefinidamente para trás e que a lógica seja integralmente lógica, ou nada mais do que lógica; isto é, que as determinações sejam racionais, que surjam no processo; que se não tomem de fora, mas que sejam solidárias com o processo, isto é, *momentos* seus. Assim, o processo medeia entre os seus extremos, porque o primeiro é o elemento (a influência do chamado quinto elemento ou quinta essência de Aristóteles está, quanto a nós, aqui patentizada; Hegel refere o elemento racional como *éter do pensamento puro*; está também presente a influência da teoria da possibilidade de Leibniz e da teoria transcendental dos elementos de Kant).

O Absoluto é assim pleno auto-engendramento de si. Ou seja: é, na medida em que se engendra, no dinamismo actual, vivo e concreto, de uma génese eterna.

O próprio Hegel é quem afirma que «o princípio, a origem ou o Absoluto, tal como são expressos directa e imediatamente, são universais unicamente...». Por isso mesmo, o facto de as palavras *divino*, *absoluto*, eterno, etc, nada exprimirem do que contêm, não deve surpreender-nos. Tais palavras só exprimem, de facto, a intuição entendida como imediata. O que é mais que tais palavras e constitui o passo para uma proposição é uma alteração que é necessário aceitar-se, é uma intervenção.

Tal intervenção consiste na *exposição* do Absoluto pelas suas categorias, na sua determinação processual. É o desenvolvimento dos predicados (processualmente editados, engendrados dinamicamente, dialecticamente) que liberta o conceito de Absoluto do seu carácter abstracto, obtendo a sua essência verdadeira e viva. O sentido da «proposição especulativa», consiste nisto: em que os predicados realizam o sujeito, denunciam o que ele é. Assim se entende que a lógica seja uma Metafísica. A Ciência lógica é génese do conceito que, no final, está perfeitamente exposto e pensado. No começo, não está são como «antecipação». Como nota N. Hartmann na sua obra *Filosofia do Idealismo Alemão*: «Uma ciência do Absoluto desloca-se necessariamente da origem para o fim. E deste modo a intuição intelectual resolve-se na Dialéctica dos conceitos fundamentais e torna visível o que aquela não via, mas apenas pressentia».

Só pela caracterização dos extremos do processo na *Ciência da Lógica*, se entende o «esforço conceptual» de Hegel, as suas mais difíceis noções de «reflexão em si», de «mediação do imediato», etc. O relativo tomado na sua totalidade é o próprio Absoluto, e o conjunto dos predicados é o próprio sujeito e constitui o seu verdadeiro conteúdo. «A série dialecticamente desenvolvida das categorias, não é a série dos acidentes da substância, mas a própria substância», afirma ainda N. Hartmann na obra mencionada.

Na *Ciência da Lógica*, o processo aparece-nos como a grande mediação (uma só «frase especulativa, sem pontos, nem vírgulas» em expressão de Hegel), entre o começo o termo, pelo que este, coincidindo com aquele, não é senão a explicitação, a realização concreta da sua universalidade abstracta. O sujeito, só no termo comparece como o Absolutamente esclarecido, nos e pelos predicados interiores a si. O conceito não é anterior ao juízo, e os predicados engendram a identidade terminal do sujeito, como adiante se verá.

Ao sujeito convêm os predicados *todos* que o processo editou.

A noção de conceito (*Begriff*) hegeliano faz variar o significado do juízo e da sua forma, o sentido da proposição.

Como também nota Hartmann, já não se trata de uma proposição em que o predicado se junta simplesmente ao sujeito numa relação externa.

Na «proposição especulativa» (que é afinal a razão dialéctica da *Ciência da Lógica*), uma vez que o começo *não é* o sujeito idêntico a si, mas a pura aspiração à sua identidade, carência ou *vazio* de determinações, na proposição especulativa dizia, o sujeito cobra a realidade dos seus predicados; e no termo, só no termo, é plenamente sujeito *na e pelas* objectivações que o processo editou, reconhecendo-se somente nelas e por elas. Ao desdobrar-se nos seus predicados, o sujeito identifica-se *com* os seus conteúdos, não havendo lugar para atributos «acidentais». Num tal contexto, é ilusória a predicação «livre e universal». Porque, como se verá, ao caracterizarmos agora *o termo* do processo, o extremo em que culmina a *Ciência da Lógica*, «possível» e «necessário», «acidental» e «essencial, «forma» e «conteúdo», são uma e a mesma coisa.

Hegel não admite, portanto – e ainda em ordem à caracterização do *começo* – uma distinção entre começo (gnoseológico) e princípio (ontológico). Refere mesmo que, no pensamento antigo, o interesse recaía na detecção do princípio real como conteúdo. Na sua óptica, e tal como afirma na *Ciência da Lógica*, se «a *actividade subjectiva* é concebida como um

momento essencial da Verdade objectiva... surge a necessidade de que se una o método com o conteúdo, a *forma* com o *princípio*. Assim, pois, o princípio (*Das Prinzip*) tem que ser também começo (*Der Anfang*) e o que é anterior para o pensamento, tem que ser também primeiro no curso do pensamento».

Só sobre esta base de «identificação» a ciência é *saber absoluto*: conhecimento pleno e sem resíduo que o Absoluto tem de si mesmo.

A caracterização que fizemos *do começo* do puro saber (que não é nenhum objecto ou sujeito particular), de um conhecer onde não cabe situar facticidade alguma, facultava-nos uma melhor compreensão do *termo* de tal saber, da sua culminação, da imediação última.

O *termo* é o Todo absolutamente determinado. Se o processo «começa» no saber inteiramente indeterminado, culmina, no *termo*, num saber *absoluto*, totalmente determinado, O *processo* tem um termo, não é um processo «ao infinito», inacabável ou indefinido, mas *dotado de culminação*. Se assim não fosse, o saber perderia a sua consistencialidade, não seria Absoluto, O *Saber Absoluto* é o *termo final do processo*. Já no prólogo da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel anunciara: «O verdadeiro é o todo. Mas este só é uma essência completa através do seu desenvolvimento. Do absoluto deve dizer-se que é essencialmente resultado, que aquilo que na verdade é, só o é no final; e a sua natureza consiste em ser o real. O sujeito, ou a auto-realização».

Daqui se deprende que a última imediação é o todo, ou seja, a edição de todos os predicados pensáveis em que o sujeito se reconhece. No termo, o sujeito é *identidade consigo mesmo*, identidade sujeito-objecto. No termo, culmina a génese racional de todas as determinações pensáveis, sendo o Absoluto, o todo que nelas se reconhece. Com efeito, reconhece-as como *momentos* seus.

O *termo* é possibilidade total, absolutamente mediada. O *termo*, é a *Verdade como Todo*. Como vimos anteriormente, conhecer uma parte isolada é não conhecer. No processo, parar, isolar, fixar, é o contrário da verdade. Como pura «inquietação», o processo não se detém, é uma só frase especulativa, «sem pontos nem vírgulas», como também já referi. O carácter absolutamente processual do saber absoluto fica aqui de relevo: a lógica é «lógica inteira», ou seja, o Absoluto exaurindo-se nas verdades todas, ainda que não «postas» de uma só vez. Cada verdade, suprimindo a separação, dá passagem à outra, reencontra-se com ela, até ao *termo*.

Se se aceita que a filosofia de Espinosa é uma filosofia da totalidade, a lógica de Hegel é a sua «correção»: o todo é o resultado da mediação, não pode dar-se por suposto. Porque, como dissemos, a primeira imediação é a própria isenção de qualquer suposto. Por isso mesmo, Hegel afirma que a justificação do começo é retroactiva: vem do processo e do seu termo. O processo, a marcha para novas determinações e a justificação do começo são o mesmo.

Ao reconhecimento da necessidade deste processo lógico, desta mediação total, chama-se *Liberdade*. Por isso mesmo, só no termo a *Liberdade Absoluta* é, porque só no termo se manifesta a mediação universal como processo interdependente. A necessidade revela-se, pois, como a verdade da mediação enquanto mediação. Liberdade significa libertação da ignorância: ao conhecer a necessidade, o Absoluto «liberta-se» dela.

É importante ter em conta que é a necessidade que implica a Verdade como liberdade, na óptica de Hegel, já que o Absoluto é resultado, enquanto liberdade do Todo. No termo do processo, a contemplação é livre. A necessidade, está, portanto, relacionada com a mediação, enquanto mediação no processo, e não no termo.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel parece distinguir a *gênese* (dialéctica) do Absoluto, da sua *contemplação* terminal. Embora retomemos o tema mais adiante – pelas aporias que levanta – quereríamos desde já assinalar o seu mútuo necessitar-se. A *gênese*, é *gênese* da contemplação da Ideia Absoluta, e a contemplação não o é senão da *gênese* ou processo dialéctico da Ideia Absoluta.

Por outras palavras: parece ser que, enquanto estamos na *gênese* ainda não estamos na *contemplação*, e quando estamos na *contemplação* já não estamos na *gênese*. Daí que a contemplação, o seja do já pensado, *post festum*, e que, na *gênese*, a racionalidade «oculta» seja até interpretada por muitos autores como irracionalidade. Karl Löwith, na sua obra *De Hegel a Nietzsche*, refere este aspecto, como também N. Hartmann (para mais não citar). Tal aspecto torna-se particularmente nítido, no âmbito da filosofia da história, no Espírito Absoluto. Com efeito, a Ideia, no processo, é movimento de desocultação, supondo, portanto, a significação latente, a astúcia de uma Razão que só terminalmente se esclarece. O momento negativo, ao negar a imediatidade configuradora, ao colocar-se nos antípodas da inspiração positivista, é, medularmente «metafísica» Daí que a racionalidade *real* integre a irracionalidade. No termo da *gênese*, a contemplação retroferente é, ao nível

da história, como veremos, memória universal, retenção, em presente, do passado todo, reconhecido como absoluta necessidade, ou seja, «libertado», conceptualizado.

Esta diferenciação entre gènesese e contemplação é igualmente sugerida pelo contraste entre a *inquietação* do processo e a *paz* do termo, a *Paz da Ideia Absoluta*, a *fruição* que ela desperta. O termo é o «quarto momento» da Ideia Absoluta, um termo outro, fora do âmbito triádico do processo. «Quarto» não tem aqui um sentido numérico ou quântico, porque não é membro de uma série. Além disso, não é exactamente momento, mas sim termo. Como o termo se destaca do processo deve designar-se de alguma maneira.

No estrito domínio lógico, uma coisa seria a gènesese da Ideia (processo ascendente) e outra a contemplação, num processo retroferente, ou se quisermos, descendente.

Caberia uma comparação com Platão ou Plotino. No caso deste último, a máxima Unidade e concentração está no começo – Uno Primordial, Identidade Plena –. Por emanção, num processo descendente, o sujeito explicita-se nos seus predicados cada vez mais dispersos, mais fragmentados, até à caoticidade do não-ser. Contemplar, no âmbito plotiniano, exige ascendência ao começo, ao Uno plenamente idêntico a si, pura idealidade, pura inteligibilidade.

Em Hegel, esboça-se um movimento processual em sentido contrário.

Finalmente, e em ordem à caracterização do termo do processo lógico, poder-se-á dizer que só *no termo a Identidade é*.

Só no termo a Ideia é idêntica *consigo* porque só no termo ela tem *com que* sê-lo. Trata-se de uma identidade *dobrada* que, tal como a verdade, não é uma questão de existência, mas de resultância. A identidade do Sujeito (consigo próprio) só no termo comparece, *na e pela* totalidade de predicados que o processo editou. O método dialéctico não é exterior ao objecto, um instrumento para chegar ao conhecimento. Quando se afirma que *método e tema* coincidem, quer-se afirmar que o método mais não é do que a razão reencontrando-se, reconhecendo-se a si mesma em cada particularização.

O método é o conceito, tomando consciência da identidade do seu significado subjectivo e da sua realidade objectiva.

Com efeito, é preciso construir a identidade porque a solidão, o elemento, a primeira imediação é a própria ausência do «consigo». A identidade não é

– não porque não exista – mas porque não está *dobrada*. Na sua obra *A Ciência da Lógica*, Hegel afirma: «A *identidade* da Ideia consigo mesma é uma e a mesma coisa com o processo; o pensamento, que liberta a realidade da aparência da variabilidade carente de fim, e a transfigura em Ideia, não deve representar esta verdade da realidade como um repouso morto, como uma pura *imagem*, apagada, sem impulso ou movimento, como um género ou um número, ou um pensamento abstracto. A Ideia, por causa da liberdade que o conceito nela adquiriu, tem em si também a oposição mais áspera (*den harstesten Gegensatz*); o seu repouso consiste na segurança e certeza com que o engendra eternamente, e a supera eternamente, fundindo-se nela consigo mesma».

2.5.2. A Ciência da Natureza

Do mesmo modo que na *Ciência da Lógica*, também aqui se não trata de descrever ou analisar os conteúdos do pensamento hegeliano relativos ao tema, nem as respectivas obras (sobretudo a *Enciclopédia*). É nosso propósito destacar apenas alguns dos aspectos da filosofia da Natureza que são realmente caracterizadores da totalidade. Porque, em si mesma considerada, não só não teve muita influência nos seus contemporâneos e posteriormente, como recebeu, por parte de Hegel, um tratamento muito desigual, francamente inferior.

Na teoria do *espaço* e do *tempo* da Mecânica e da Física, vemos bem as deficiências ou limitações que uma tal concepção acarreta para a compreensão lógico-dialéctica da Natureza. O conhecimento científico, no sentido estrito, está, todo e le, informado pela lógica do entendimento, por um formalismo que compreende a realidade como *ser morto* e inercial. A natureza, assim considerada, é a grande alienação da Ideia, o seu fora de si, a sua exteriorização ou fraccionamento infinito. O *espaço* e o *tempo* «mecânico» prolongam-se indefinidamente até ao *ponto* ou ao *instante*, segundo o esquema *partes-extra-partes*. Dilatando-se indefinidamente, tal processo não tem, nem começo puro (pura indeterminação) nem termo absoluto (determinação total).

A única maneira de subsumir tal pluralidade indiferenciada (porque só difere quantitativamente) é a representação formal operada pelo entendimento. Mas a unificação representacional não tem alcance transcendente, não gera determinações lógicas. Sobrepõe apenas a lei genérica ao facto empírico. Não

há aqui isenção de supostos, há sim exterioridade da forma (mentada) relativamente ao conteúdo extralógico, ao facto singular, carente de racionalidade.

Na teoria do espaço e do tempo, Hegel salienta as limitações da lógica extensional que não exerce *realmente* a mediação, porque se sobrepõe ao individual empírico. As ciências particulares, não integradas no todo, seriam problemáticas, não proporcionariam o conhecimento intrínseco do real. A verdadeira ciência é, portanto, a Metafísica.

Superar a grande alienação da Ideia na Natureza, implica, pois, uma consideração teleológica desta, e conseqüentemente, uma forte crítica à concepção da legalidade de Newton e Kant. A superioridade da legalidade dialéctica é tal que a razão, pela sua astúcia, integra e supera o irracional no racional.

O espaço e o tempo da mecânica, para Hegel, são o plural racional; são uma pluralidade que se resolve na igualdade. Ora bem: o processo entendido como passagem de igual a igual é nulo como saber, porque a indiferença é irracionalidade, não incrementadora do saber. Esta atomização seria a pura agitação sem sentido, e a mediação, ao nível estrito da Natureza, não tem, nem começo, nem termo absoluto.

A natureza é o mundo iniciado pelo estranhamento da Ideia Absoluta – é a alienação –, o extralógico; a alienação, vista desde a lógica, implica decisão voluntarista. Rigorosamente falando, a alienação não é o elemento lógico, já que ela é a pura pluralidade, o fraccionamento infinito (*Mannigfaltigkeit*, termo que foi introduzido na especulação filosófica por Eckart).

A Ideia *fora* de si é a exterioridade, característica que define o *espaço* e o *tempo* da mecânica, isto é, as noções de isotropia e de isocronia. O espaço e o tempo prolongam-se, cada um a seu modo, na forma da pura exterioridade. São indefinidamente analisadas, até ao *ponto* ou ao *instante* (os quais não são de índole espacial ou temporal, mas antes as suas negações, na *representação*, posto que não são prolongáveis). Por isso, o espaço e o tempo da mecânica são *representações* que carecem de elementaridade (como vimos, logicamente, o elemento é indeterminação pura).

A alienação é a pura fragmentação do ser, isto é, a sua atomização, por um processo que parece não acertar com a saída, reduzido à agitação sem sentido. Ao carecer de termo final, o processo dilata-se indefinidamente (o indefinido não se confunde com o indeterminado que é, como se viu, começo puro). De acordo com esta prolongação, o espaço e o tempo são representá-

veis, isto é, as noções em que se cifra a alienação da Ideia Absoluta. Mas as noções representáveis não são em si mesmo noções pensáveis ou lógicas. Segundo Hegel, as representações, muito embora não sejam pensáveis em si mesmas, são-no de outro modo, a saber: no modo de uma sobreposição da lógica a elas. Por exemplo, o que difere *solo numero* pode-se contar. O pensamento, a lógica, enquanto sobreposta à representação, não é a razão – *Vernunft* –, mas aquilo que Kant chama entendimento – *Verstand* –. A lógica do entendimento, porque se sobrepõe às representações, não é intrínseca a elas, e, portanto, também as não gera como determinações lógicas, no sentido estrito. Não há aqui isenção de supostos: as representações supõem-se enquanto extralógicas. A mútua exterioridade da lógica e das representações, esvazia a lógica e reduz a representação à condição de facto empírico. Tal lógica não é o processo dialéctico, mas a lógica formal *extensional*.

Para que o processo dialéctico se estabeleça, é preciso voltar da alienação à Ideia Absoluta. E como a alienação não é o começo, a volta requer a eliminação da alienação, ou o desprendimento dela. Na Natureza, tal superação não acaba de se lograr, ou, se quisermos, efectua-se de um modo débil (é a chamada «debilidade do conceito»). Isto significa que os processos naturais não são mediações no sentido cabal do termo. A lógica extensional, ou a matemática, não exercem realmente a mediação, porque se *sobrepõem* ao individual-empírico.

Se assimilássemos o lógico ao racional, e o empírico ao real, a aludida sobreposição proibiria a expressão hegeliana: o racional é o real. Neste sentido, a separação do racional e do real, é a debilidade de ambos; o lógico extensional não é o racional no sentido forte, e o empírico individual não é rigorosamente real. Hegel distingue com nitidez entre o real, e o facto ou facticidade. Sendo assim, a natureza não é o todo, e o seu estudo não é monopólio da lógica metafísica (a lógica é a metafísica, se o racional é o real), mas corre a cargo das ciências particulares. Para Hegel, à diferença de Kant, o problemático não é a metafísica, mas sim as ciências. A natureza é o extravio da Ideia Absoluta e tem que ser recuperada *desde* esta *pela* mediação. Com efeito, como assinalou Kroner, este Todo hegeliano seria um pensamento meramente formal, uma ideia no sentido de Kant, um postulado no sentido de S. Beck ou de Fichte, se não fosse um todo desenvolvido, se se não concretizasse e discernisse, assumindo progressivamente a totalidade finita.

A recuperação da natureza mediada pela Ideia processa-se de um modo oposto ao do neoplatonismo; neste último, o regresso ao *Uno* é impossível sem emanção que, por isso mesmo, é o primeiro caminho (*Proodos*). Em Hegel, o processo é inverso: a direcção da mediação enfoca o absoluto como termo, como resultado, e, por isso, a mediação não é emanção. No neoplatonismo, o absoluto está em plenitude no começo, e o processo é um movimento descendente de separação e de desagregação do uno; por isso, a contemplação é ascensional. Em Hegel, pelo contrário, o processo é que é ascensional (a dialéctica é ascendente) e a contemplação do absoluto como termo plenamente determinado é sempre retroferente, implica descenso, ou recuperação do passado, numa síntese definitiva em termos de presente eterno.

A mediação, uma vez estabelecida, supera a lógica extensional; portanto, a compreensão do mundo proporcionada pelas ciências particulares e pela matemática deve distinguir-se da sua conceptualização dialéctica. A substituição da lógica extensional pela *mediação* há-de ser formalmente progressiva; por isso mesmo, a mediação – como processo –, encarrega-se dessa substituição, *incluindo o particular* na sua própria estrutura, e superando-o com ela. A «debilidade» do conceito a nível da natureza consiste precisamente na separação ou imperfeita soldadura do geral com o real. Nesta precariedade unificante reside a abstracção (o abstracto é o separado). Por isso, tão abstracto é o geral como o particular – enquanto o geral não suprimir o particular –. Se o particular tem de ser suprimido para evitar a abstracção ou sobreposição do geral, ao restabelecimento da mediação deve chamar-se dialéctica do geral (ou do universal) e do particular. Esta denominação obedece também à ausência do elemento racional no âmbito da natureza. A pluralidade indiferente não é tal elemento. No entanto, pode entender-se como ser e imediação, ainda que não como começo. À proliferação do ser ou da imediação chama Hegel *ser morto*, e, às vezes, *matéria*: é a alienação como desintegração voluntária e empírica do elemento racional. Sendo assim, o *ser morto*, a pluralidade indiferente, é o particular multitudinário, e nisto consiste a sua não equivalência com o começo elementar e eminentemente racional. Em todo o caso, o particular pode passar a ser um momento da mediação, ainda que para ser suprimido por ela.

Como o momento dialéctico que suprime o particular é o universal, e dialecticamente o universal é o rasgo primário do conceito, a dialéctica

do particular e do universal deve entender-se de acordo com as seguintes observações:

Em primeiro lugar, como mediação reestabelecida sem começo, ou, se se quer, «iniciada», na pugna dos momentos propriamente dialécticos. Em segundo lugar, pelo modo como se estabelece, trata-se de uma mediação desfasada com respeito à mediação lógica. Este desfasamento, além da ausência de começo, implica uma aparição prematura do conceito, que tem de se aplicar em seguida, ficando exposto à «debilidade» inerente à pugna com o particular. Pela mesma razão, a dialéctica do universal e do particular consiste numa gradação hierárquica de conceitos mais acusada que na mediação lógica.

A maior dificuldade para uma correcta interpretação de Hegel estriba no controle desta pluralidade hierárquica de conceitos, para evitar a sua nivelção; e, noutro sentido, em não incorrer no erro de os entender como hipóteses diferentes, ou como modos de uma hipótese única. A este equívoco induz, de certo modo, a terminologia hegeliana, assim como o desocultamento processual da *Ideia Absoluta* extraviada e aprisionada na alienação.

Com efeito, Hegel chama espírito (*Geist*) ao processo do universal que, não se sobrepondo, anima o particular e o suprime.

Daqui surge a questão das relações entre Ideia Absoluta, Conceito e Espírito. Se o Espírito se distingue demasiado da Ideia Absoluta, é possível interpretá-lo como um dinamismo gerativo-construtor diferente de Deus: algo semelhante a um demiurgo que não desemboca no absoluto como resultado. Sendo assim, a reposição da mediação teria um radical carácter ateu. Se o Espírito se identifica com o Conceito, sem ter em conta a sua gradação ascensional, a natureza e a antropologia constituiriam uma só hipótese. Estas opiniões, presentes nalgumas interpretações de Hegel, não correspondem, em nosso entender, a uma visão rigorosa do seu sistema.

Segundo cremos, a nível estrito da natureza, a mediação não tem termo absoluto. Isto implica a sua prossecução, mediante a abertura de um novo âmbito: a antropologia e a história. A abertura deste âmbito só é possível do seguinte modo: negando com suficiente generalidade o ser morto, a separação ou independência da natureza. Na primeira aproximação, esta negação tem lugar na *vida orgânica*. Para atribuir à vida uma função negativa do externo, em sentido estrito, Hegel recorre à sua função *nutritiva*. A nutrição

não deixa subsistir o alimento, mas nega tal subsistência, na medida em que o assume e transforma em si mesmo. Mas, com todo o rigor, a negação do externo, o seu aniquilamento enquanto externo, pertence ao homem. Hegel ilustra o tema com uma glosa do olhar humano: o que há por detrás do olho já não é o mundo, mas a sua negação abismal, a sua noite. O homem é o instrumento por excelência da ira de Deus, o destruidor, o inimigo da separação, através do qual a dialéctica do universal e do particular se intensifica e se exerce com suficiente rigor conceptual. Para que isto seja possível, com o homem há-de aparecer uma *nova elementaridade*.

Em suma: a filosofia da natureza tem como termo o homem, (abordado ao nível da Filosofia do Espírito); mas no homem prossegue o *regresso* no modo de estabelecimento do *especulativo*: o homem é a Páscoa da Sexta-feira Santa especulativa. Sem embargo, o regresso através do especulativo não terminou. Por isso mesmo, Hegel afirma que é agora que se inicia o Calvário do Absoluto: no homem persiste a alienação. Isto quer dizer que o homem não se separa por completo da natureza, e há-de continuar a superar a alienação, *em e desde* si mesmo. A razão de estatuto especulativo é antes de mais uma assimilação de Espinosa e de Schelling, mas implica uma clara rectificação: o especulativo não é estático ou intuitivo, mas introspectivo ou interior. O especulativo é, além disso, uma aproximação à lógica. O homem é logos incarnado, e a história é historiologia. O espírito não é portanto um demiurgo. A fé é substituída pela gnose e por um monofisismo racionalista (a razão humana e a divina são a mesma), numa versão herética da cristologia, em que o Verbo se identifica com o espírito humano no processo histórico. O finito é um elemento essencial do infinito. Deus finitiza-se (*Verendlicht sich*), determina-se a si mesmo. Deus é esse movimento de retorno a si mesmo, através das determinações finitas que completam a sua essência. O Deus infinito está prenhe de finitude. De tal modo que, sem o mundo, Deus não é Deus (*ohne Welt Gott ist nicht Gott*).

Contudo, ainda que, ao contar com um elemento no homem, a dialéctica do universal e do particular se aproxime da mediação lógica, o paralelismo não é completo. A maior parte da antropologia hegeliana faz-se corresponder com o segundo livro da primeira parte da *Ciência da Lógica*, sem prejuízo da antecipação do conceito, a que já aludimos.

Só a abertura de um novo âmbito, o da antropologia, o da história, per-

mite a prossecução da mediação, a natureza «vista» como antecipação do Espírito, do regresso a si da Ideia Absoluta.

A «debilidade» do conceito, ao nível da Natureza, mostra a sua superioridade, ao nível do 'Espírito». A recuperação da Natureza pela totalidade do Conceito oferece algumas dificuldades, pelo que, a natureza é, para Hegel «contradição não resolvida».

Como afirma N. Hartmann, na sua obra *A Filosofia do Idealismo Alemão*: «a filosofia da Natureza tem, pois, o seu centro de gravidade fora de si, porque a própria natureza o tem fora dela. A natureza é exterior à sua própria essência que, como conceito, unicamente chega a ser concebida quando ela fica por detrás deste e passa ao seu ser outro: ao espírito».

A negação do externo como externo pertence ao homem, ainda que, numa primeira aproximação, tal negação tenha lugar na vida orgânica, como mostra o fenómeno da assimilação, já referido. Com o homem, aparece uma nova elementaridade ou, melhor dizendo, a sua metamorfose.

2.5.3. A Filosofia do Espírito

Considerada globalmente, a mediação, ao nível da humanidade, é o trânsito da substância espiritual ao sujeito.

Para que se possa realizar tal trânsito, é necessário um *elemento* que, neste caso, joga como fio condutor da mediação. A substância é designada por Hegel como *substância espiritual* (é notória a influência do monismo da substância fisicalista de Espinosa, à qual se junta o dinamismo da mónada espiritual leibniziana). O espírito como substância é também fundo da consciência, o *absoluto «atrás»*, a força, o ímpeto.

Estas denominações são suficientemente indicativas. A Ideia oculta na alienação rompe a sua «casca», luta energicamente para se manifestar e para aparecer no processo, e enquanto processo. Mas fica «para trás», ou seja, não desocultada até ao termo. Não se deve confundir a noção *objectiva* de substância, que é temática, e implica exteriorização, com a substância espiritual, que é implícita e não comparece como tal: a sua comparência completa não é substância, mas *sujeito*; no processo, a substância espiritual é a própria incomparência; não é nenhuma indeterminação processual, mas o impulso que se torna determinação, e, no termo, sujeito.

Daí a necessidade de um *elemento* como trama, para que as determinações se organizem e a manifestação não se detenha. Tal elemento é aquilo em que a substância espiritual se transforma sem cessar; aquilo que a prolonga e transmuta em revelação e libertação infinitas; aquilo de que depende a significatividade da manifestação, até ao ponto de que, sem ela, a manifestação é caótica ou frustrada, enquanto intenção de verdade. Por isso, a substância (a força em si mesma) é informe, e não auto-suficiente, como se se tratasse de uma hipótese que precontivesse as determinações, ou se expressasse nelas como na sua própria análise (o processo não é, como referimos, a emanção a partir de um Uno pleno e perfeito, e da substância não se predica por análise, porque isso pressupõe que ela fosse já perfeita identidade ou plenitude).

A substância espiritual permanece assim «enquanto» o processo não termina, e, ao mesmo tempo, *transmuta-se* nele; mas não se trata de uma transformação ordinária, porque a substância não é ainda nem sequer o elemento do processo, mas algo assim como um motor não distinto do móvel. No processo não «fica» algo da substância, porque esta não é algo consistente, mas sim uma simples situação de incomparência que se «muda» na determinação, ao comparecer a própria determinação (e esta não é nada à margem da comparência). *A substância é portanto na variação*. Cada nível conceptual é um grau de manifestação, ao qual corresponde o absoluto «de costas voltadas», retroferente, precisamente por não ser o termo; mas este absoluto não é rigorosamente real, porque o real é o racional (e o oculto não pode dizer-se racional), justamente por estar oculto. Este ocultamento persiste teimosamente em não desvanecer-se até ao final. Daí a *fadiga* do conceito e a paciência do espírito.

Uma comparação com Leibniz ajuda a compreender esta noção de substância «tão pouco substancialista». À diferença de Leibniz, para Hegel a substância não é capaz de proporcionar o critério sincategoremático; este reside no elemento e na dialéctica. Diferentemente de Leibniz, a espontaneidade em Hegel não é a conexão da identidade com a análise, mas a força, sem configuração racional prévia. Ao colocar o sujeito no final, também a *possibilidade* se concentra no final e se desenrola até então. Por isso mesmo, na dialéctica hegeliana (contrariamente a Leibniz), os predicados são prévios ao sujeito, ao qual pertencem só por recepção; em terminologia aristotélica, dir-se-ia que a potência é anterior ao acto, porque a racionalidade, a reali-

dade plenamente informada ou actualizada está no final e é resultado (como identidade do sujeito *consigo*).

Aqui se vê bem a distância que separa o universo de sentido aristotélico do hegeliano, que correspondem a duas ontologias totalmente diferentes. No realismo metafísico o começo é o ser, *primum cognitum* (a nível intelectual). O conceito individual de ente não se caracteriza, no entanto, pela sua indigência, mas sim pela sua plenitude. Todas as determinações reais se encontram pré-contidas nele, e não só de maneira virtual, mas de modo actual, ainda que de modo implícito e confuso. Não se trata do resultado de uma abstracção total, mas de uma abstracção formal, de uma reflexão intensiva que alumia o que há de actualmente comum nas coisas reais.

Em rigor, toda a metafísica encontrará neste denso conceito de ente o solo nutritivo de um progresso especulativo que começa no ente, tal como aparece no âmbito da *res sensibilis visibilis* e culmina, finalmente, nas indagações acerca do *ipsum esse subsistens*. A noção dinamicamente positiva não é portanto o *esse* abstracto, mas o *ens*. A negação virá depois, e com ela a noção de divisão, a *ratio unius* e o conhecimento da pluralidade das realidades. A negação não constitui o princípio da determinação – como em Espinosa e em Hegel – já que a sua razão estriba na limitação e na distinção. A metafísica realista de raiz aristotélica mantém a tensão *fisis-logos*, na qual permanece sempre a referência ao real em si mesmo. Daí que as preocupações e implicações da fórmula aristotélica *noesis-noeseos* e da formula hegeliana *Sichwissen dieser Sichwisser* sejam diferentes.

Enquanto que a metafísica aristotélica representa a plena auto-imanência do absoluto como a mais alta e primeira realidade, para Hegel é a culminação final de uma dialéctica do devir do conceito. A elevação não é propriamente transcendência, mas negação da negação. Há que advertir, no entanto, que a leitura hegeliana de Aristóteles se faz a partir do discurso racional kantiano, como anteriormente referimos. Neste sentido, afirma J. Artola: «A leitura hegeliana da filosofia de Aristóteles pretende dar estatuto filosófico a determinadas posições iniciadas timidamente pela filosofia crítica, por Kant». A unidade do todo preconizada por Kant resulta da destruição da fórmula tradicional de conhecimento por predicação. A substância em Aristóteles é um sujeito firme, não uma aspiração a sujeito como resultado (um sujeito inquieto, desesperado). É certo que em Hegel, depois do desespero

vem o triunfo, isto é, o sujeito capaz de pensar a totalidade. Mas caberia perguntar, com Artola: «Este edifício final, aos olhos de Aristóteles, teria algum sentido? Não seria uma verdadeira *hybris*, falseadora do autêntico sentido do divino como *noesis-noeseos*?».

Esta diferenciação não conduz à definição do universo aristotélico como algo estático, fixista, ou plenamente configurado. Uma reflexão sobre o problema do estatuto ontológico da «possibilidade real», no contexto do Estagirita, a consideração da potência como princípio de «não-plenitude», levam-nos à admissão de uma «possibilidade dialéctica»: porque *o que pode ser, pode não ser*. Aquilo que cada coisa é, é-o como possibilidade de o não ser. Este carácter dialéctico da possibilidade real (na medida em que faz referência a dois termos contraditórios: o ser e o não ser), configura um universo aberto, dinâmico, em contínuo curso, rumo a uma plenitude teleológica, sempre perseguida e nunca plenamente alcançada. Um mundo em que tudo está «distanciado e atrasado», porque a potência é – inseparavelmente – princípio de movimento e de resistência ao movimento, princípio de inércia.

Regressemos a Hegel. A substância *espiritual* transita para o seu termo como *sujeito*: isto significa que a substância espiritual se transforma em possibilidade, ou seja, em tempo *especulativo*. Em Hegel, a substância espiritual é *força* e a transmutação da força em tempo é a noção de *actividade pura infinita*. A actividade infinita reduz-se ao tempo, e à possibilidade, se esta se entende como actividade (por diante), ainda não realizada. A força desoculta-se assim como acção infinita possível. Por sua vez, a acção infinita possível é negatividade pura, a máxima lonjura do resultado absoluto. Só se tudo está por realizar, cabe assinalar ao tempo especulativo um começo. E tudo está por realizar, se a acção infinita é a possibilidade, posto que a relação entre a acção e a possibilidade é puramente negativa. Se tudo está por realizar, nada se realizou. Ou seja: a pura negatividade que a possibilidade significa para a acção é o contraponto da noção de *nunca*: e o «ainda não há nada». Sendo assim, *o tempo inteiro* fica orlado por termos. O seu começo significa: ainda não há nada (real). O seu termo é o *nunca* que significa: já não há nada mais (real).

Sintetizando: a possibilidade é o trânsito da substância espiritual (começo) ao sujeito (termo); e o tempo significa a génese da possibilidade. O que *pode* a substância resolve-se em poder possível: «Fazer» um poder não passa de fazer a possibilidade. Por isso o tempo é elementar: a racional-

dade, sem ele, seria impossível. Se a substância possuísse nuclearmente a possibilidade (como em Leibniz), a gênese da possibilidade careceria de sentido. Pelo contrário, se a possibilidade tem como termo o sujeito, a possibilidade é, no termo, o predicado interno ao sujeito, e é contemplada enquanto interna.

A possibilidade surge assim, retrospectivamente, como necessidade, e identifica-se, a *parte post*, com a realidade. O tempo é, portanto, o elemento racional, ao nível da historiologia, e entende-se em termos de interioridade. Se ser significa conhecer, a possibilidade é possuída ao ser conhecida. Neste contexto, realidade significa, portanto, recepção da possibilidade, pois o conhecimento não é exterior ao sujeito, e o interior ao sujeito só o é enquanto conhecido; pelo contrário, a interioridade ou «imanência» da substância é latente.

No sistema hegeliano não cabe, portanto, passar da possibilidade nuclear à sua análise: isto seria ir do concreto à dispersão, à alienação. É necessário proceder ao contrário: a realidade é a concreção da possibilidade, mas tal concreção é terminal, não inicial. O tempo inteiro tem termo, enquanto é recolhido inteiramente pelo termo. A substância não se aliena – mas supera a alienação – ao mudar-se em tempo, uma vez que o tempo se reduz à possibilidade, e a possibilidade não antecede o tempo.

A noção de elemento especulativo é afinal o eu identificado com o tempo. No eu (humano) a substância espiritual desvela-se como acção infinita possível e continua oculta como fundo da consciência. A má formulação da identidade do eu é o individualismo particularista. A identidade do eu só pode ser identidade com o Todo, mas, de imediato, esta identidade resolve-se na possibilidade do tempo; senão, frustra-se, tornando-se consciência desgraçada. O eu é inseparável do infinito, mas esta incorporação nadifica-o em termos de realidade, e só se desenvolve como possibilidade. A possibilidade, o tempo, é assim o intervalo que separa o eu, do sujeito absoluto terminal. Se se pretende alcançar o termo, isto é, salvar o intervalo sob a forma de uma objectivação actual, o termo escapa-se como um «mais além», meramente abstracto. O eu é o tempo, porque realmente não é o sujeito absoluto de acordo com uma relação real, mas de acordo com uma relação possível. O eu (humano) não é portanto o saber absoluto, mas a sua possibilidade elementar. O eu como termo especulativo mostra que a mudança de substância em

tempo é o despontar da Ideia. Este tema corresponde-se com o tema da consciência. Enquanto apela à contemplação, a consciência é autoconsciência; mas, imediatamente, ela é uma fenomenologia das suas figuras.

O eu é a possibilidade de Deus, e conecta com a realidade no modo da necessidade. Tal como a possibilidade, a necessidade é altamente negativa. O absoluto mantém uma relação necessária com a possibilidade: não *pode* passar sem ela, pois (a possibilidade) é o seu próprio poder; por isso, a possibilidade não é possibilidade de algo, mas o necessitado absolutamente pelo Absoluto. Só assim a possibilidade se diz sua; só a inteira possibilidade satisfaz a necessidade genética do Absoluto. A proposição do panteísmo hegeliano «não há Deus sem mundo» entende-se de acordo com esta versão especulativa da lógica modal. O real é o termo do possível, porque o real necessita do possível. Sendo a possibilidade o tempo, e o seu termo o sujeito, o sujeito é a presença absoluta. A presença não é o instante, mas a totalidade do tempo, a sua plena conservação por recepção.

Há em Hegel uma grande diferença entre a possibilidade e a cópula verbal que aqui não podemos desenvolver. Referiremos tão só que a possibilidade interessa a Hegel enquanto diferente da cópula verbal, a fim de pospor o sujeito e o conectivo real (em Hegel não há conexão real do real, mas conexão real do *ideal*, isto é, o ideal é real por conexão). Por isso mesmo, é impossível a antecipação pura do sujeito (não só pela identificação do eu com o tempo inteiro e deste com a possibilidade, mas pela própria noção de negação pura inerente à dialéctica). O sujeito hegeliano não é o «suposto» dos predicados, mas sujeito como *conexão* dos predicados; a isenção de supostos permite a consideração dos predicados sem acudir à noção de atributo.

O idealismo hegeliano é a rejeição da lógica extensional, e, conseqüentemente, a proposta de um novo sentido da universalidade. A quantidade e a qualidade do juízo cedem ante a interpretação das noções modais como distintas da cópula verbal. A realidade como conectivo é a universalidade, não referida a inferiores, mas ao seu próprio conteúdo. A realidade necessita assim dos predicados, mas em condições tais, que só lhe pertençam a ela e só ela os conecte. Como universalidade conectiva, a realidade é incompatível com a pluralidade de substâncias, porque ela própria não é substância senão como conexão real de ideias. Daí que possibilidade e necessidade se identifiquem.

2.5.4. *Ideia Absoluta*: processo dialéctico e autoconsciência

O sujeito absoluto é o termo final da reposição da mediação. Deve designar-se, antes de mais nada, como *Ideia Absoluta*, pois a função conectiva da realidade é inútil sem a contemplação. Também lhe corresponde a noção de Espírito Absoluto, por conservar a *experiência de retorno* elevada a *conceito*. É a eternidade, como simultaneidade, presença total, o mais elevado, o tempo inteiro guardado ou reunido no termo.

O processo hegeliano não é só uma incrementação objectiva do saber, através de novas determinações. O processo pode encarregar-se também da transparência contemplativa. Por isso, a filosofia de Hegel não é só progresso dialéctico, mas autoconsciência. Ou melhor: a mediação não pode ser *simplesmente* um processo objectivo, porque, com ela, não só se tenta lograr a exposição panorâmica de todo o pensável, mas também a identidade do sujeito e do objecto. O processo é portanto, não somente objectivo, mas evidenciador: há-de medir-se em termos de autoconsciência. A *Ideia Absoluta* é todo o pensável editado em processo, efectivamente esclarecedor do sujeito que o pensa. Todo o pensável quer dizer aqui *Ideia Absoluta* (se é realmente pensado). Por isso, o pensável não é uma generalidade extensional, mas *determinação* cuja generalidade é relevante.

Se a dialéctica é a constituição do objecto, e, ao mesmo tempo, também o gradual aumento de conscienciação (a história da autoconsciência); se, terminalmente, a identidade sujeito-objecto se logra, tal identidade parece estabelecer-se mais além da dialéctica: requiere-a, mas não é só ela; conserva-a, porque a contempla não aí fora, mas na intimidade. Parece, portanto, que, quando estamos na contemplação, já não estamos no transe da génese de conteúdos determinados; estamos, ao que parece, na *Ideia Absoluta* como «quarto momento». O processo dialéctico não seria então todo o absoluto, para Hegel. Uma coisa seria *chegar* e outra seria *estar* no Absoluto. E isto porque a relação entre a possibilidade e a realidade se resolve precisamente no necessitar.

Surge, a partir de aqui, a importante questão de saber se a historiologia dialéctica hegeliana é inacabável, ou se se pode fechar; se o processo que incrementa se reitera indefinidamente, ou se chega a completar-se. Creio que Hegel não resolve este problema em termos estritamente dialécticos, mas

modais. E, por isso mesmo, o problema continuará de pé, através do relativismo histórico pós-hegeliano. Com que fundamento cabe sustentar que o processo termina alguma vez, para dar lugar à contemplação (que já não é processo, mas o necessita e o tem de conservar inteiro)? A pergunta, considerada atentamente, aponta para a ideia pertinente que o fundamento teria que estribar na própria contemplação. Mas a lógica modal hegeliana parece «não dar para tanto»:

- 1º) Porque a contemplação hegeliana não é fundamento algum, uma vez que necessita do processo (ao querer rectificar a noção de substância leibniziana com a sua noção de substância e de possibilidade, compromete a noção de fundamento). Os grandes críticos de Hegel (Schelling, Kierkegaard, Nietzsche) denunciaram esta penúria da fundamentação.
- 2º) Se a dialéctica é distinta da contemplação propriamente dita, surge o grave problema de saber se a contemplação em Hegel é activa ou passiva. Se ela é estritamente resultado, parece ser passiva.
- 3º) Deus é identidade originária, mas necessitante. Caberá pôr o necessitar em Deus? Schelling considera que Hegel não distinguiu, de facto, entre o devir lógico e o devir real; desta maneira, «a áspera oposição» entre ambos os planos fica exclusivamente inserta num monótono devir ideal. O Deus de Hegel é então, segundo Schelling, o Deus do eterno retorno, que não faz mais do que aquilo que já fez, o Deus sem sábado, a roda que gira sem fim: um Absoluto mostrengo, cego e surdo.
- 4º) A contemplação teria que ser o princípio genético do saber absoluto, não um processo complexo, e muito menos um processo distinto da contemplação. Mas em Hegel parece estar claro que a contemplação – *qua talis* – não é geração alguma: é «memória» universal.
- 5º) O estatuto da contemplação que Hegel declara na *Ciência da Lógica* (e que não está ausente da *Fenomenologia do Espírito*), torna a aparecer, com inflexões distintas, no último período, de Berlim. A historiologia de Hegel está constituída dialecticamente: ela é todo o processo, pois no presente de Hegel parece terminar toda a história. Quando se logrou e cessou a actividade, «o pássaro de Minerva eleva-se no seu voo». Esta metáfora hegeliana é o símbolo da sabedoria: no final, já não há nada mais do que o gravitar no saber, porque isso é o que cor-

responde a um sujeito que logrou tudo, enquanto já está instalado num saber absoluto. O processo é inquietação, (*Ūnruhe*), cujo termo é a presença absoluta, a paz da contemplação, o rendimento da possibilidade. Mas então os inconvenientes da versão hegeliana da lógica modal aparecem com toda a sua força. Kierkegaard, por exemplo, numa crítica a Hegel, refere como princípio fundamental de uma filosofia respeitadora dos direitos do devir, a absoluta irreduzibilidade da possibilidade e da necessidade.

2.6. BALANÇO CRÍTICO DA RACIONALIDADE DIALÉCTICA DE HEGEL

Antes de mais, como pensamento «teológico», o sistema hegeliano é uma teosofia gnóstica, um monofisismo herético, pelo menos do ponto de vista cristão. A racionalização finita do Infinito traz consigo uma concepção «temporal» da eternidade divina, uma necessidade de exteriorização de Deus no mundo para Se reconhecer.

Para Hegel, ao fim e ao cabo, é Deus quem pensa no homem, quando o homem pensa Deus. No entanto, a reconciliação hegeliana, a íntima relação finito-Infinito, pensamento-vida, etc, sugerem alguns pontos de luz para a consideração do mistério, sempre e quando não pretender resolvê-lo por extrapolação indevida do Infinito, a partir de categorias finitas, O mesmo se poderia dizer a propósito da Identidade triádica, da importância da negação que se supera, etc. Não cabe dúvida que estas considerações se inspiram numa simbologia cristológica.

A historiologia é o método dialéctico aplicado ao passado, e, portanto, o que Hegel pensou foi o passado. O processo mental hegeliano, o método dialéctico que se pretende incrementador e progressivo, aparece afinal como uma solução aparente, superficial. A observação crítica é simples: para que o método dialéctico seja inovador, deve cumprir uma condição (o próprio Hegel afirmou que tem de cumprir-se), isto é, que a forma de pensar, o método em si mesmo, não seja meramente formal, meramente lógico, mas seja gerador de conteúdos. Não se trata só de ordenar uns conteúdos já dados, mas de que os próprios conteúdos, ou determinações, vão aparecendo

justamente em cada um dos momentos do processo. Portanto, o que tem de formal o processo mental dialéctico, o que tem de lógico, tem que ser plenamente solidário da génese real de conteúdos.

Assim, não basta pensar, em geral, que de *A* se passa a *não A*, e que daqui se passa a *A* e *não A*; é necessário também pensar que, em cada caso, *A* seja um conteúdo e *não A* seja outro, e que o seja justamente como um momento estrito que é. Quer dizer: que *não A* seja *B* como *tal não A*, isto é, como *não A* referido justamente a *A*. E que, por sua vez, *A* e *não A* sejam um novo conteúdo, não uma simples generalidade abstracta, mas, em definitivo, um universal concreto: algo que não é uma pura forma de pensar, mas um modo de pensar e algo pensado, um conteúdo de pensar.

Creio que Hegel não conseguiu alcançar este propósito, porque pensou dialecticamente o passado. O que pensou já estava dado. Ora bem: pretender que um método, apresentado para ser a génese dos próprios conteúdos, seja um método válido a respeito do passado, é um *quid pro quo*, um puro equívoco. Porque, como o próprio Hegel afirma, «acontece que cada passo do processo, no determinar ulterior, ao afastar-se do começo indeterminado, é também uma *aproximação* de retorno (*Rückanneherung*) a este, e, assim, o que primeiramente pode aparecer como diferente, isto é, a fundamentação regressiva do começo, e a sua ulterior *determinação progressiva* caem uma na outra, e são a mesma coisa».

Surge inevitavelmente a interrogação: poder-se-á fazer uma filosofia da história com o método dialéctico? A única forma de avaliar se o método dialéctico cumpre o que promete, seria a de o estender ao futuro; mas, pensar generativamente o futuro oferece também uma grande dificuldade, já vislumbrada por Hegel. Trata-se de uma dificuldade *sistemática* já que o método dialéctico, para ter um êxito total, é necessário que tenha alcançado a síntese última, que tenha logrado o saber absoluto *já*, em presente. Para Hegel, a síntese, ou é *em presente*, ou não é tal síntese.

Marx pretendeu obviar a dificuldade do *dilema dialéctico hegeliano*, dizendo que o método dialéctico há-de valer para o futuro; o presente não é sintético, mas contraditório, e a síntese vem depois. A contradição fundamental – a relação entre classes – é quem permite que a dialéctica continue, e o futuro fica em aberto. Do ponto de vista hegeliano, esta «solução» acabaria com a «lógicidade» do sistema. A dialéctica passaria de circular a hori-

zontal. Se a situação actual é antitética, na perspectiva hegeliana não se pode estar seguro que o método dialéctico alcance uma última síntese (podendo inclusive transformar-se num processo ao infinito); ao eliminarem-se os extremos da dialéctica, a logicidade do sistema tornar-se-ia precária. Seria «arriscado» apostar tudo numa síntese ulterior, síntese cuja perfeição – impensável agora porque então não seria futura – só se dá, se o método dialéctico for completamente válido –, sem a mínima possibilidade de ser falso, parcial ou indefinido. Hegel é claro neste ponto, e também altamente dilemático; ou o seu presente – um presente absoluto – é a síntese definitiva, ou o método dialéctico não «vale».

A filosofia hegeliana abriu uma prolongada crise, da qual, ainda hoje, parece não se ter saído. Crise já consciencializada pelo velho Hegel, desiludido e extremamente crítico em relação ao seu presente. Parece que o filósofo, esgotado, já não tem nada mais a dizer, obturando – o que é mais grave – o futuro. Se Hegel advertiu realmente que o seu não era o presente definitivo; se a história tinha que seguir, o pensador não poderia senão agourar um mau porvir onde reinaria uma doença incurável. A grande crítica da lógica dialéctica dirigia-se fundamentalmente ao empirismo e ao individualismo do seu tempo. Tal crítica parece não ter tido o êxito esperado, e o incremento do positivismo na segunda metade do século XIX é bem revelador, a este respeito.

A rotura do monofisismo radical de Hegel, a brusca separação do espírito e do mundo reduzirá o futuro, segundo a óptica do filósofo berlinense, a um puro caos insignificativo, a uma agitação imediata e entrópica; porque a história, o mundo e o homem, abandonados a si mesmos, sem conexão com o infinito (sem a assistência interior de Deus), são pura arbitrariedade contingente. Se não há Deus sem mundo, também não há mundo sem Deus. Para Hegel, e de acordo com a passagem bíblica, o espírito está submergido nas águas: é a sua agitação, a sua vida. Se o espírito escapa, reina a inércia. Deus não vê, se o homem não o vê, mas igualmente o homem que não vê a Deus é cego, sem mais.

Irrracionalidade e estancamento – ser morto – é o balanço inercial de um Deus separado, de um mundo dessacralizado. Esta é a profetização de um filósofo, cuja preocupação foi a de reconciliar definitivamente o finito e o infinito. Assim, a separação do saber absoluto com respeito ao futuro histó-

rico, não é só nem principalmente um acto de desespero, por parte de Hegel, mas o único modo de salvar o saber. Ante o dilema dialéctico – e instado a eleger – Hegel opta pelo saber, e «renuncia» ao futuro.

A filosofia pós-hegeliana terá portanto de repensar a temporalidade, se quiser refutar a dialéctica deste pensador. Heidegger, em *Ser e Tempo*, retoma o tema, propondo uma nova formalização que privilegia o futuro. Em certo sentido, tem razão Heidegger quando afirma que a experiência da consciência em Hegel é a maturidade do cepticismo, porque aí, o *lugar* do futuro está vazio. Hegel não «olha» o futuro, porque a *skepsis* é olhar em *plenitude*, captação em termos de presença universal que tudo contém. O titânico esforço de Hegel esgotou-se na luta contra o que de antemão deveria ter rejeitado: a «objectividade» como estatuto pretensamente perfeito do saber.

Para o sujeito enquanto sujeito, o objecto não é uma perfeição, mas sim uma imperfeição (neste sentido, já Tomás de Aquino afirmava que a distinção entre o sujeito e o objecto é consequência da finitude de ambos). Para o objecto *qua talis*, ser sujeito constitui uma impossibilidade absoluta, pois não há objecto algum que seja cognoscente. Cabe, portanto, perguntar se a total autotransparência do sujeito entendida em termos de plena objectivação, não implica, *ipso facto*, a aniquilação do próprio sujeito, «esgotado», «sucumbido» na sua plasmação «objectiva» (o eu pensado, enquanto pensado, não pensa).

A maturação céptica aludida por Heidegger exclui também a crítica: o passado não pode criticar-se, se ele é a plasmação do absoluto. Frente à «eternização» hegeliana do tempo, Heidegger propõe a sua *temporação*. O tempo como horizonte da compreensão do Ser coroa, em *Ser e Tempo*, a analítica da existência humana, mostrando a sua conexão, justamente como tempo. O tempo como *temporação* é o mútuo pertencer-se e possibilitar-se de passado, presente e futuro. Para ser *Já*, requer-se o futuro; o presente é o lugar do discurso, do trânsito. Deste modo, o tempo inteiro é um reenvio, um encomendar-se de cada membro do tempo, ao *cuidado* dos outros. O cuidar é, como condição de possibilidade da conexão, quem permite falar da *temporação*; mas tal condição de possibilidade não é só atribuível a um dos membros da triplicidade do tempo, mas sim a todos eles.

Se, com Hegel, a razão é presença pura, capacidade de fazer comparecer sem véu, o pensador posterior a Hegel encontra-se numa situação seme-

lhante à de Esaú, sem a justificação primária do seu próprio chegar *depois*. Por isso mesmo, dar inteira razão a Hegel depois de Hegel, seria de alguma maneira ficar sem ela (isto é, sem a razão da sua própria posteridade). Parafraseando Nietzsche, Hegel deveria dizer que tudo o que viesse depois dele não passaria de uma coda musical do rondó da história mundial: algo supérfluo (*überflüssig*).

A filosofia pós-hegeliana surge assim, de uma maneira ou de outra, como uma crítica ao hegelianismo, ainda que imbuída das suas noções matriciais. Das várias críticas a Hegel (*materialista*, de Feuerbach, Marx; *positiva*, de Schelling; *historicista* de Dilthey;), destacaremos sobretudo a existencial de Kierkegaard e a voluntarista de Schopenhauer e Nietzsche. Vejamos, no entanto, muito resumidamente, o cerne das críticas assinaladas:

- Para Schelling, o ser de Hegel – carente de toda a determinação – não possui potência produtiva. Na filosofia da maturidade, Schelling distingue entre filosofia positiva» (a sua) e «filosofia negativa» (a de Hegel). Em seu entender, *a priori* não é – como pretende Hegel – um vazio lógico, um pensar que não tem como conteúdo senão o pensar, com o qual cessa o pensamento real. O lógico, no pensar real, tem em si, desde o começo, uma referência ao ser e acode necessariamente ao empírico. A dialéctica hegeliana não conseguiu estabelecer senão conexões ideais.
- Para Nietzsche, o sentido histórico, quando domina exclusivamente, desenraíza o futuro e rouba às coisas o seu halo de ilusão. Hegel, na sua óptica, parece troçar, interpretando a história como a marcha de Deus sobre a terra. Este Deus dos historiadores, só nos limites que lhe traçaram os cérebros hegelianos, chegou a uma clara compreensão de si. O ponto culminante e final do processo universal coincidiria com a própria essência berlinense de Hegel, e o que viesse depois seria supérfluo.
- Para Dilthey, a diferença entre vida e espírito, deve ser utilizada com intenção historicista. A contemplação ou o saber absoluto são ilusórios, devendo-se retroceder deste Espírito à Vida. O processo dialéctico abre-se até ao Infinito, não culmina, e a compreensão torna-se plural. O passado é assunto hermenêutico; a história universal fragmenta-se e nenhum universal visível é a história inteira.

A exposição destas críticas apoia-se na hermenêutica de textos-chave, especialmente seleccionados para o efeito; alguns dos mais significativos são comentados nas aulas práticas. A finalidade perseguida com o balanço crítico de Hegel é a de colocar o aluno na situação abrangente do maior leque de «leituras» possível, a fim de alcançar, a partir das aporias, as virtualidades que tal pensamento encerra.

O programa por nós escolhido incide sobretudo na vertente existencial do pós-hegelianismo. Como é sabido, Kierkegaard e Nietzsche são percursos da filosofia da existência.

3.

Kierkegaard *versus* Hegel.

A mudança de sentido do fundamento

3.1. EXISTÊNCIA E POSSIBILIDADE

Na abordagem do pensamento de Kierkegaard, salientar-se-á a sua antítese polêmica contra o idealismo, designadamente de Hegel; a sua importância na génese do sentido do fundamento inobjectivo da fenomenologia da existência; o carácter enfermiço do sujeito que leva ao tratamento do psíquico como categoria patogénica, com repercussões em Freud e na psicanálise (a sintomatologia da angústia, tal com a descreve, é tão penetrante como a de qualquer psicanalista); a função terapêutica da filosofia (para mais não citar) que se manterá em muitos filósofos contemporâneos.

A denúncia da filosofia hegeliana leva à valorização do *indivíduo* (*versus* a totalidade), da *existência* do eu concreto (*versus* a racionalidade do sujeito absoluto), das *alternativas* inconciliáveis (*versus* a síntese conciliadora), da *liberdade* como possibilidade (*versus* a liberdade como necessidade).

O fundamento recai agora sobre a existência entendida como máxima individualidade. A sua característica fundamental é a da *possibilidade*, com carácter *negativo* e *paralisante*.

A ameaça do nada está inscrita na existência, é a marca da sua autenticidade. Eu sou a possibilidade de escolha de possíveis antitéticos e excluintes, contendo, cada um, a possível nulidade do seu ser possível.

A indecisão indicia a estrutura do sujeito como inequivalência entre *eu* e *síntese*.

3.1.1. Estádios de existência

Na descrição dos estádios da existência, o esteta aparece-nos como vitalmente enfermo: carece de integridade pessoal, está dilacerado por dentro. Viver com esta quebra, significa ficar desassistido de fundamento. O filósofo dinamarquês focaliza quatro tipos de esteta (com fortes influências platónicas): desde o esteta «quase animal», passando pelo «negociante» e o «artista», até ao «intelectual superficial» (cujo responsável mais directo é o próprio Hegel, e o hegelianismo).

O esteta vive em *presente*, está instalado no instante, e é, além disso, espectador egótico; esta característica representa também uma frustração dialéctica da dialéctica; porque a contemplação como termo (espectação de algo que exclui o fora de si, o outro) nunca se compromete. O esteta representa, portanto, a ausência de liberdade. Para Kierkegaard, instalar-se na síntese – como pretende Hegel – é querer culminar, sem ter exercido previamente a liberdade; é loucura.

O tema da vida ética e da religiosa porão de relevo a importância da interioridade, da noção de indivíduo, de liberdade, e da inequívoca transcendência do Absoluto como fundamento do sujeito finito. Este último padece, vive, como contrariedade dialéctica, que é em Kierkegaard muito mais profunda do que em Hegel: é desespero e angústia, viver sem unidade interior, e sem unidade com o mundo. O grau de «loucura» que supõe é maior do que o que Hegel «manejou» e tentou «curar». A profundidade da doença em Kierkegaard permite-lhe afirmar que a interpretação do conflito interior, desde o ponto de vista da contradição, manifesta a superficialidade da síntese; porque o arraigo existencial do conflito exclui o êxito da supressão do particular. É insuficiente aplacar a *Ūnruhe*, ou a miséria, em forma dialéctica. Para o filósofo dinamarquês, a dialéctica trunca-se (excluindo a síntese), porque a doença do sujeito finito é inteiramente dialéctica. Trata-se de uma rotura radical (não simples questão de facto) que se não soluciona com etéreas construções especulativas. Em Kierkegaard, a captação da cisão, típica do romântico, é mais «séria» do que a interpretação da história como contradição, e da contradição como história. É o próprio sujeito – individual e concreto – quem padece incuravelmente a contradição, a «desgarradura da carne», a irresolução negativa e paralisante inerente a um existir, cuja categoria fundamental é a *possibilidade*.

O fracasso, se é completo e profundo, refere-se a cada um, enquanto

sujeito: não já à percepção da dificuldade de conhecimento das coisas, mas à brusca desapareção da minha valia, ao desvanecer-se do meu conato, à carência de verdade interior. A dialéctica do fracasso remete a uma situação interiorizada, vazia de verdade, à ausência de verdade própria – mais necessária do que nenhuma outra no mundo –. A opacidade translada-se agora para a relação do sujeito consigo próprio. A situação hipocondríaca agudiza-se, e o sentimento hipertrofia-se: quando a carência de verdade é sobretudo de verdade de si, fica o sentimento. Cada «um» continua, apesar de tudo, a encontrar-se consigo, mas afectivamente. A *Beffindlichkeit*, a consciência afectada, aparece como sucedâneo da autoconsciência; é a *angústia* de um existir estruturado numa possibilidade eminentemente negativa, (des)centrada no «a vir», jamais coincidente com a necessidade. É a situação radical de incerteza, de instabilidade e de dúvida que caracteriza a relação do homem com o mundo.

3.1.2. Os graus da consciência desesperada

Kierkegaard refere vários graus de desespero, desde o inconsciente ao consciente; este último tem também várias modalidades, dentro de duas categorias fundamentais (desespero débil e desespero forte). Se a angústia é o sentimento do possível em relação ao mundo, o desespero é o sentimento do possível na relação de si, consigo próprio. A raiz enferma do desespero está sempre na não coincidência irremediável do sujeito consigo mesmo. A *ironia* é justamente o método de retracção à eticidade do eu, de condução da dispersão estética-objectivadora, à intimidade solitária. É nesta intimidade solitária que se descobre a estrutura do sujeito como possibilidade, a raiz profunda – enferma – do desespero. Trata-se, portanto, de uma descoberta existencial que leva à identificação do eu com o desespero: querer ser *eu* desesperadamente. O desespero é uma doença (mortal) e não um remédio – e nisto consiste o seu carácter dialéctico –, em *viver* a morte do eu. A consciência mortal é errónea: trata-se de um erro existencial, referido ao eu.

A autoconsciência desesperada é falsa, e, portanto, não inteiramente lúcida. Sou capaz de ser qualquer coisa, menos de ser eu mesmo. O desespero surge como dialéctica truncada, ou como inequivalência de *eu* e *síntese*. Há uma possibilidade de cura (de salvação) numa direcção não dialéctica: sem Deus o eu não se unifica.

Se se fica pela mera consciência do desespero, fica-se pelo fracasso, pela consciência da finitude: o agnosticismo é a estreiteza ou o constrangimento em que, por não caber Deus, também não cabe o eu, ou melhor, a sua profundidade. E esta é afinal, ou a consciência do positivista (que se limita ao *dado* superficial que de modo algum é um *eu*), ou o futuro desenlace do absurdo existencialista.

Este absurdo está de alguma maneira prefigurado na filosofia Kierkegaardiana. Porque o recurso a Deus por uma fé fiducial que exaspera o risco e a incerteza, que agudiza o paradoxo irremediável, o máximo sofrimento de poder *não* ser eleito, é afinal um «sem-sentido». Aceitar um Deus que acima de tudo ama e perdoa, implicaria rejeitar a existência tal como o próprio filósofo a concebeu, ou melhor, *padeceu*.

3.2. A ANGÚSTIA COMO SENTIMENTO DO POSSÍVEL E O DESESPERO COMO ESTRUTURA DO EU

Anunciando o tema heideggeriano do nada, ao distinguir o temor do tremor, realça a inobjectividade, de princípio, que sela a angústia como o sentido fundacional.

O sujeito não será mais representação ou autoconsciência transparente para si. Daí o carácter negativo do fundamento, o seu nada de ser (objectual). O *sentimento* será pois, o indiciador do fundamento radical, essa impossível coincidência entre o pensar e o existir (prenúncio da *Beffindlichkeit* heideggeriana).

Muito ligado à culpabilidade originária do pecado, o sentido filosófico que encerra a angústia, será totalmente «laicizado» no contexto heideggeriano.

A possibilidade de poder é angustiante, pelo que a angústia não é, nem pura necessidade, nem liberdade abstracta, mas o sentimento do futuro.

Heidegger laicizará esta temática, definindo o *Dasein* como projecto, como sendo as suas possibilidades.

A dilaceração interior do eu, a tensão inultrapassável dos opostos (resumíveis na do finito-infinito) engendra o desespero, cujo sentido indicia, também ele, o fundamento do eu, «ex-cêntrico»: o seu centro consiste em não ter centro. O fracasso da dialéctica hegeliana conduz à dialéctica do fracasso que define a existência.

O desespero é doença mortal, não porque conduza à morte do eu (empiricamente considerada), mas na medida em que o eu vive a sua própria morte, na ausência de fundamento objectual, a indigência que aspira à plenitude. O sentido da morte como última possibilidade (que é, por isso mesmo, já facticidade, em Heidegger), anuncia-se, pois, em Kierkegaard.

3.3. A EXISTÊNCIA AUTÊNTICA E O CARÁCTER IRRACIONAL DO FUNDAMENTO

As descrições dos estádios estético, ético e religioso deverão levar o aluno a detectar o que de genuinamente filosófico o seu sentido contém.

Importante é salientar a adesão fiducial ao fundamento, o acesso à cura, como salvação, por um Deus que desconheço por completo, mas no qual aposto. A máxima solidão, no máximo sofrimento, eis a característica definítoria do sentido do fundamento, da existência.

O recurso à salvação por Deus, em nada altera o carácter paradoxal do sentido da existência, a sua inobjectividade, de princípio.

Daí que a finitude pese mais do que a marca do Eterno que há em nós, na futura filosofia da existência.

O fracasso da dialéctica hegeliana, engendra, pois, o sentimento do fracasso vivido como tensão dialéctica insuperável, marca da autenticidade do existir, em Kierkegaard. É angústia de um existir estruturado numa possibilidade eminentemente negativa (des)centrada no (a) vir, jamais coincidente com a necessidade. É a situação radical de incerteza, de instabilidade, de dúvida, que caracteriza a relação do homem com o mundo, consigo mesmo, e com o próprio Deus.

O recurso a Deus por fê fiducial exaspera o risco e a incerteza, agudiza o paradoxo, o máximo sofrimento de poder não ser eleito.

3.4. O CRITÉRIO EXISTENCIAL DA VERDADE

A grande preocupação kierkegaardiana – que se depreende do tratamento do desespero – é a da inadequação entre o saber e o eu. O filósofo dá-

-lhe, como se disse, um enfoque existencial. A existência mede a verdade e o erro, pois só assim é possível a doença e a cura. A existência como critério implica a rejeição do estatuto especulativo da verdade. A adequação com a existência não tem a forma de juízo. Quer dizer, a verdade que o homem é não tem a forma de juízo, é ela mesma enquanto que inseparada do existente: é a sua verdade, do mesmo modo que o desespero é o seu erro; num caso, unidade, noutro, desunião ou desgarramento. O *eu* é o ser da sua própria verdade. O erro é o não ser de uma verdade cujo ser não é o eu. Há-de portanto retrair-se a verdade do eu ao eu, para que seja verdade. Qualquer separação seria a sua anulação. E aqui surge-nos precisamente a noção de indivíduo: «Deus é o juiz, porque para ele não há multidão, mas só indivíduos». O critério existencial da verdade não significa propriamente a intuição de si mesmo. Trata-se de algo mais exigente: a desqualificação de todo o objecto como equivalente ao existir, por ser o existir o menos «existível» como objecto. O critério existencial conserva a pretensão de encontrar a unidade do homem, depois de desqualificar a unidade com o objecto. No pensamento não está a unidade existencial (aqui, a grande diferença relativamente a Hegel). O ser do sujeito não é, portanto, a sua autoconsciência.

Em franco contraste com o idealismo, o critério existencial estabelece que a verdade da existência humana não é a consciência; a verdade não é susceptível de ocupar o lugar de objecto. Isto significa que, com a consciência, não cabe estabelecer nenhum nexo para o encontro da existência. Eu só posso pensar que penso, se não transformar todo o pensar em pensado. Por outras palavras: eu posso fazer do meu pensar um objecto do meu pensar, mas não como pensar existente, senão como pensar pensado. Rigorosamente, o «eu penso» pensado, carece daquilo a que se chama *eu* (porque o eu pensado não pensa). O grande equívoco de Hegel, desde a perspectiva Kierkegaardiana, consistiu precisamente em querer verter todo o pensar (o sujeito pensante) em pensado (em sujeito objectivado). O critério existencial exige, além disso, que o modo de encontrar o *eu* seja o próprio *eu*. A questão da futura filosofia existencial radica, portanto, de Kierkegaard: a coincidência, sem fissura alguma, da existência e do conhecimento, *existe* no homem?

4. Nietzsche. A vontade absoluta versus a ideia absoluta

4.1. UMA FILOSOFIA DA VIDA

O vitalismo, de um modo geral, e concretamente o nietzschiano, pode encarar-se também como uma das reacções à filosofia hegeliana. A conceptualização hegeliana da vida parece insustentável, já que esta última se não pode identificar com um pensamento omniabarcante (que, portanto, a inclui e reduz a vida *pensada*). A vida, assim entendida, não *crece*. Não basta assinalar que a vida é movimento (algo que Hegel herdou de Aristóteles); tem de se afirmar também que tal movimento é *crescimento* (como vimos anteriormente, para o sentido activo e renascente do movimento *vital*, propôs Aristóteles a noção de *praxis*. Além do mais, o crescimento da vida humana refere-se, neste contexto, à sua principiação: a noção de *exis* carece de equivalente em Hegel; a *praxis* e a *exis* são, portanto, variantes da noção de acto). É certo que Hegel propõe a noção de *incremento*, mas parece escapar-lhe o incremento *vital*, já que entende a vida como movimento, mas na síntese terminal. Como concreção do universal, a vida é vida retida.

Caberia, portanto, perguntar: é de facto legítima a retenção da vida? Não exige esta retenção um deixar de considerar qualquer expansão? A melancolia que sugere o carácter crepuscular do saber na *Filosofia da História* assemelha-se a uma confissão do fracasso que afecta o universal concreto, isto é, a capacidade de reter a vida no universal, sem a amortizar.

Assim se entende que o vitalismo proponha uma noção de vida que não pode ser algo «positivo» (nem no sentido hegeliano, nem no sentido positivista-cientificista).

4.1.1. A vida como Vontade de Poder (ou Poder da Vontade). O eterno retorno

Nietzsche reage à *visão* especulativa do mundo e da vida, ao racionalismo ocidental de que Hegel é a culminação. Esta «teorização» só poderá rejeitar-se, mediante uma versão da vontade não dialéctica, e uma noção de tempo como eterno retorno que não seja a circularidade do tempo hegeliano (que não seja uma totalidade em presença albergante). Assim como Kierkegaard trunca a dialéctica ao nível da síntese (por entender que a síntese especulativa é uma conciliação débil e insuficiente ante o agravamento do conflito interior), também Nietzsche trunca a dialéctica, mas ao nível da antítese, porque busca um fundamento para a tese *a parte ante*. Tal fundamento é a *vida*, cuja pujança dionísíaca – fortaleza indomável, alegria embriagante, orgulho inquebrantável, luta sem trégua, *afirmação rotunda* – é profetizada por Zarathustra. O «espírito» da vida aniquila, pela sua própria força irresistível, toda a sequela apolínea do saber e do querer ocidentais –, bem como todo o cortejo de «pseudo-virtudes» (intelectuais, dianoéticas e éticas) de que se faz acompanhar. No começo está a *vida* (não mediada, nem mediável por qualquer negação), já que ela é a pura posição afirmativa. Todo e qualquer processo de designação intelectual da vida – nomeadamente o hegeliano – implica traição, fuga, afastamento, restrição manipuladora. Sobre este fundamento, que curva a vontade sobre si mesma, tentará o filósofo a superação do próprio homem, ou seja, o super-homem.

À diferença de Hegel, Nietzsche afirma que a posição é já plena actividade, afirmação pura da vontade como poder. Sendo assim, o primeiro termo exclui, por supérflua, a negatividade, e, conseqüentemente, a mediação. Como afirma em *Assim falava Zarathustra*, «a minha filosofia é afirmação universal», ou «eu sou uma consciência que não contém a negação».

A afirmação nietzschiana da vontade como essência da realidade inspira-se em Schopenhauer. A vontade em Nietzsche não é, como em Schopenhauer, um mero desejo desiderante (*Trieb*); este último só cobra o seu sentido a partir do desejado (o desejante só o é, com respeito ao desejado). Com efeito, na obra *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma que, se o desejo se reporta sempre a algo fenoménico ou material, a vontade é então insuportável. E é-o, porque, cada vez que a vontade se une

ao objecto do seu desejo, então termina o desejo, e, com ele, tudo (uma vez que a vontade é justamente o desejo). Por isso, o alcance do desejo supõe o imediato aborrecimento. Como graciosamente repete, «a vida é um negócio que não cobre os gastos». E não pode cobri-los, porque a vida mostra-se como um contínuo engano, tanto no pequeno como no grande. A vida promete, mas não cumpre o que promete. A vontade é, ao fim e ao cabo, aspiração universal, verdadeiro *númeno* inalcançável; do ponto de vista metafísico, ela não é nada. Schopenhauer dá-se conta da aporia: a vontade não tem um fim último e, no entanto, comporta-se como se o pudesse ter. É que a vontade deseja a união e a satisfação definitivas, mas não pode lográ-las. Por isso, considera que há um erro congénito na vida; tal erro consiste em existirmos para sermos felizes. A felicidade resume-se na sucessiva satisfação dos nossos desejos.

Ante uma noção tão precária e pessimista de felicidade, Nietzsche «resolverá» o problema, afirmando que o homem não aspira à felicidade, mas sim à sua própria obra. Deste modo, não exclui todo o tipo de desejo da noção de vontade, mas luta contra a sua debilidade, através da metafísica do artista. Filsofa-se «com golpes de martelo», sendo duro, sendo criador. A vontade põe o que quer: a vontade é poder, e o poder é vontade; por isso, querer é criar.

Há uma energia inicial que, para se exercitar, tem que *mandar*; e não tem propriamente que *ver* (aqui a rejeição do desenvolvimento especulativo hegeliano); o intelecto é um meio de que se serve a vontade para alcançar o fim a que se propôs. Por isso mesmo, o intelecto tem valor instrumental; é, poderíamos dizer, pura sofística. A acção é interessada, «egótica» e, neste sentido, Nietzsche declara-se imoralista; considera contraditória a noção Kantiana de «interesse desinteressado», e propõe uma *nova moral* com base na inversão dos valores. A relação nietzschiana de conhecimento e interesse (sempre que cogito uma ideia manejo um interesse) contém um dos aspectos fundamentais da hermenêutica contemporânea e será objecto de tratamento epistemológico por parte de J. Habermas. Sendo a realidade um princípio energético que não tem outra maneira de ser senão a de criar, o mundo apresenta-se como vontade e representação (artística). Ser, valor, energia e sentido estão profundamente conotados em Nietzsche, como bem mostrou Deleuze.

A energia não é, no entanto, sinónimo de perfeição: mais além da «vontade volente «não há *nada* (um mundo de ideias à maneira platónica, por

exemplo). A única realidade é o fenómeno: o produtor e o produzido. Há, na filosofia nietzschiana, uma rejeição do perfeito, do acabado: e a sua noção de eterno retorno manifesta-o claramente. O eterno retorno é o pôr-se, uma e outra vez, do mundo como volente, é o fazer-se do mundo. A realidade des-teleologiza-se desde si mesma, sem fim final, e o mundo é um perpétuo desenvolvimento do inacabado. A aitiologia aristotélica – designadamente a sua faceta formal e final – é pura e simplesmente rejeitada. Daí que o filósofo não deva aspirar à felicidade, mas sim à sua obra.

Este aspecto da filosofia nietzschiana levanta vários problemas, designadamente o que se segue: se a vontade carece de um desejo que aspire à união – à identidade com o desejado – então, a vontade tem de ser interpretada como carecendo de rasgos unitários. Deleuze comenta acertadamente que ela é a afirmação da pura multiplicidade. Levado às suas últimas consequências, isto significaria que, quando ponho a minha vontade, não desejo nada, nem sequer a minha própria perfeição. Aristóteles, por exemplo, louvava a vontade positiva, mas afirmava que, quando o homem obra bem, fá-lo para ser perfeito, isto é, feliz. Se, com Nietzsche, ao querer, eu não busco ninguém nem nada – nem sequer me busco a mim mesmo –, então o meu eu «desfaz-se» em pedaços. É a pura orgia dionisíaca.

A vontade é assim interpretada como exclusiva razão de princípio, e nega-se a desejar o fim (a vontade *põe*, mas não se une); daí o seu carácter eminentemente antidialéctico; não pode existir senão *pondo*, mas – ao pôr – não ganha, por assim dizer, nada. No final da filosofia da afirmação e das «forças reactivas», aparece o nada. No final da sua obra póstuma a *Vontade de Poder* Nietzsche afirma: «Este mundo é a *vontade de poder*, e nada mais. E também vós mesmos sois essa vontade de poder, e nada mais». Nietzsche é o filósofo que redime a pluralidade, comprometendo, no entanto, a possibilidade de estabelecimento da identidade. O eterno retorno «do mesmo» não é jamais identidade. Porque a vontade – contrariamente ao que pretende Schopenhauer –, não é «movidada» pelo desejo, e não persegue, portanto, a união com o desejado. Isso seria a sua própria «desvitalização». A vontade, eminentemente ligada à acção crítica, genealógica, (à origem do valor e ao valor da origem) exclui toda a mediação sintetizadora. Esta é a grande diferença entre acção e reacção (ressentida, vingativa).

4.1.2. Consideração crítica sobre vontade e nihilismo

Nietzsche, apesar da sua genialidade, não viu, em meu entender, algo muito importante e inerente ao exercício pleno da vontade: é que ela mantém simultaneamente a unidade e a alteridade. Este exercício é possível, e consiste fundamentalmente em *afirmar o outro enquanto outro*. Afirmando-o, logo há união e união *posta*, não meramente desejada; mas afirmo-o enquanto outro, isto é, quero manter a alteridade, não quero convertê-lo em *meu* instrumento, nem anulá-lo na união. Esta é, evidentemente, a fórmula do amor, eminentemente distinta do *amor fati*. E é necessária muito mais *energia* para afirmar desta maneira, do que para dizer um *eu quero* imperativo. Há aqui ainda mais «vontade», se assim se pode dizer. Porque se exige a «renúncia» ao próprio eu, para afirmar o outro, enquanto outro. Intelecto e vontade comparecem, assim, indissociavelmente. A noção de contemplação platónica, por exemplo, não exclui – antes implica – o *eros*; porque o puro conhecimento, ao ver, não anula a vontade, mas exige-a, a fim de não «manipular» o visto. A contemplação das ideias, em Platão, é «erótica».

Uma reflexão sobre a noção de vontade em Schopenhauer e Nietzsche permite-nos afirmar que, no primeiro, a vontade como desejo privilegia a unidade (em detrimento da alteridade), e, no segundo, privilegia a alteridade (em detrimento da unidade).

No entanto, o tratamento da vontade *em plenitude* – como amor – tem em conta, quer a unidade, quer a alteridade. Primeiro conheço o outro, logo capta-o enquanto existente como outro; isto é: tomo consciência do outro, e então afirmo a minha unidade com ele, mantendo, contudo, a alteridade irreduzível. Trata-se de captar o outro enquanto diferindo (existencialmente, e não só essencialmente) de mim. Isto significa assumir, pela vontade, a diferença existencial que, essencialmente falando, é... nada.

No tratamento da vontade em plenitude, este «nada» não está colocado no início (como em Schopenhauer), nem no final (como em Nietzsche); está, sim, no *meio*. Se eu sou inicialmente nada, mera aspiração desejante, o que quero é unir-me ao objecto do meu desejo; no unir-se desaparece a alteridade (Schopenhauer). Se a vontade é, pelo contrário, e como quer Nietzsche, pura afirmação da pluralidade, faltando a unidade subsequente, então o que advém é a terrível solidão, o nihilismo. Assim, uma filosofia que pretende ser

afirmativa, acaba na constatação de que todo o esforço da vontade termina em... «nada». Porque, se a vontade é do artista que põe, e... nada mais, tem sentido que eu me una com o produto feito por mim? Parece que não.

É indubitável que Nietzsche – reagindo contra Schopenhauer – tenta banir o desejo da vontade. É, no entanto, problemático, saber se o consegue completamente. A «metafísica do artista» é ilustrativa, a este respeito.

Na verdade, se a vontade do artista fosse plenamente alheia ao desejo, teria que ser pontual; seria um mero *eu quero* e, com isto, teria *já* a obra feita. No momento em que o *eu quero* se começa a prolongar num processo de construção, a vontade vai «apreciando» a sua obra, vai «ganhando» algo dela.

Com efeito, se o «nada» é colocado no meio, pela vontade, o que não implica um movimento processual dialéctico, ela surge-nos em plenitude como amor. Ou seja: a vontade tem que ver com o nada, entendido como diferença existencial; porque é a vontade quem põe e assume esta diferença, que, no plano do ser, do «ontológico», não é propriamente (é nada). Com efeito, do ponto de vista ontológico – não do ponto de vista do aparecimento, onde nos apercebemos de uma certa continuidade –, a diferença entre «ser» e «ser» tem de se admitir sem mais. Isto significa que, se admitimos que a realidade é *ser*, e em seguida admitimos a pluralidade dos seres, não há outra solução senão a de nos enfrentarmos com o seguinte paradoxo: para que haja diferença, ela tem que ser um hiato incolmatável, um abismo, um «nada». É claro que uma consideração ontológica «essencialista» pode estabelecer uma linha contínua dentro da multiplicidade dos seres; uma linha que tente precisamente evadir o problema do nada (como no caso da pluralidade contínua e infinita das mónadas leibnizianas). É claro que, entre uma diferença qualitativa e outra, se podem estabelecer pontos intermediários; mas uma consideração existencial da realidade, admitindo a pluralidade dos seres, não pode eludir por completo o *nada*, o referido hiato incolmatável entre ser e ser. Não podemos desenvolver, neste manual, a tese que afirma que o intelecto é a faculdade do «ser», e a vontade a faculdade do nada. Apenas a enunciamos, a propósito da noção de vontade nietzschiana. O processo cognitivo-activo da relação com o outro pode traduzir-se resumidamente nos seguintes termos: primeiro, conheço o outro, depois afirmo a diferença existencial (renuncio a reduzi-la, assumindo o nada, a diferença), e depois afirmo a união na diferença. Só assim a vontade *assume* o nada em

vez de se afundar nele, mediando uma profunda relação entre as noções referidas.

Quero que existas seria, no dizer de J. Pieper, a máxima expressão do amor.

Esta crítica à noção de vontade nietzschiana não pretende ensombrecer a genialidade do filósofo. Destacamos, sobretudo, o seu contributo para uma filosofia do sentido, para uma hermenêutica destruidora da «positividade do ser-valor».

5. Husserl e a Fenomenologia

Como anteriormente expusemos, a filosofia contemporânea é uma radicalização amplificante do universo de discurso kantiano: trata-se de uma filosofia do sujeito transcendental, abordado criticamente em ordem à delimitação dos poderes epistemológicos da faculdade racional *a priori*, da capacidade cognitiva como função «objectizadora», «representativa» ou «presentificadora». A «visão do mundo» decorrente de uma filosofia da consciência, como radicalmente fundamentadora, não é mais uma ontologia substancialista, com base no princípio explicativo causal, na noção de realidade como *totalidade* «produzida» e «aspirada» por uma mesma Causa transcendente, simultaneamente principal e final.

A consideração semântica das noções matriciais do universo ontológico de raiz kantiana insinua a existência de uma certa *simetria* entre estas últimas, e as suas homónimas no universo ontológico de raiz aristotélica.

5.1. A RADICALIZAÇÃO HUSSERLIANA DO UNIVERSO DE DISCURSO KANTIANO

Ao iniciarmos o aluno na fenomenologia husserliana, pretendemos mostrar como esta corrente se estrutura basicamente a partir do universo de sentido kantiano, muito embora a fenomenologia tente a radicalização deste último, através da reabilitação de noções clássicas como a de intencionalidade, herdada directamente de Brentano.

Se a consciência é quem fundamenta *a priori* um conhecimento que começa na experiência, esta deverá sê-lo *da* e *na* consciência, depurando-se de todo o vestígio de empiricidade. Neste ponto, a fenomenologia husserliana, se bem aceita o começo cartesiano do *cogito*, vai mais além no seu procedimento metódico de análise e descrição da consciência. Se a consciência é fundamento (ou raiz), ela deverá ser também começo; por isso mesmo, o

dado (o conteúdo) da experiência – sem deixar de ser material e objectivo – deverá, no entanto, despojar-se de todo o vestígio empírico, cortando com as amarras que confusamente o atam à existência transcendente, ao facto. Esta consciência autonomizada de todo o vestígio transcendente (numérico, metafísico) será, no entanto, uma consciência mais ampla que a do formalismo kantiano: será uma consciência material que se apropria radicalmente do seu próprio conteúdo. Sendo assim, a significação primordial, sem deixar de ser fenoménica, será simultaneamente eidética, universal, objectiva.

Husserl, com a fenomenologia, alarga o âmbito do «transcendental» kantiano, propondo um começo mais radical: a coisa (reduzida ou considerada) como significação imediatamente presente à consciência, experienciada intuitivamente, evidenciada apodicticamente. Trata-se, portanto, da fundamentação de uma experiência fundamentalmente positiva, mas de um «positivismo superior», destutelado de qualquer «hipótese sensualista».

A ontologia esboçada pela *Crítica da Razão Pura* como teoria científica do objecto, como fundamentação rigorosa das coisas objectivamente abordadas, tenta cumprir-se exemplarmente na fenomenologia husserliana, quando esta identifica o aparecer da coisa na consciência com o seu próprio ser, ou eidos primordial.

Como afirma Dartigues, se compararmos Husserl com Kant e com Hegel, relativamente ao problema ontológico, a sua tentativa aparece-nos como uma segunda via: «Enquanto que a fenomenologia kantiana concebe o ser como aquilo que limita a pretensão do fenómeno, ficando (aquele) em si mesmo fora de alcance; enquanto que, inversamente, na fenomenologia hegeliana o fenómeno é superado num conhecimento sistemático do ser, a fenomenologia husserliana propõe-se como sendo ela própria uma ontologia; porque, segundo Husserl, o sentido do ser e o do fenómeno não se poderiam dissociar».

5.2. A EXIGÊNCIA DE UM COMEÇO RADICAL

A coisa é rigorosamente o seu aparecimento na consciência, o seu sentido essencial e objectivo para o sujeito que a intenciona; é, numa palavra, o fenómeno. O fenómeno puro aparece assim «desenvencilhado» de toda a relação transcendente, numérica, que, no kantismo, aparecia como uma espécie de

sequela ou vestígio metafísico. Por isso mesmo, a fenomenologia faz radicar o seu rigor desta «autonomia do sentido da coisa na consciência».

A ausência de «mediação» entre o sujeito intencional e o objecto intencionado, é a busca de um «território seguro» onde o sentido brote com toda a clarividência, a exigência de um começo radical, de uma fundamentação rigorosa que exclua da filosofia todo o «ponto de vista», toda a «ideologia», todas as «teorias»; estas mais não são do que o índice de particularismos patentizadores de que a filosofia se fundou até agora, não tanto em certezas inabaláveis, mas em opiniões e preconceitos. A exigência de um começo radical é, portanto, o núcleo fundamentador do objectivo husserliano.

O processo metodológico conducente à radicalização do sentido é justamente o processo redutivo ou *epoché*. Como afirma Ricoeur, num artigo intitulado *Sobre a fenomenologia*, «no fundo, a fenomenologia nasceu desde o momento em que, pondo-se entre parêntesis – provisória ou definitivamente – a questão do ser, se vai tratar o modo de aparecimento das coisas (à consciência) como um problema autónomo. Há fenomenologia rigorosa, quando esta dissociação é reflectida por si mesma, qualquer que seja a sua sorte definitiva...».

A necessidade de um começo radical equaciona-se em termos de maior exigência, relativamente a Descartes. Husserl considera que aquele filósofo abandonara apressadamente o cogito – o mundo das *cogitationes* – e saltara apressadamente para o mundo experimental do *cogitatum*. Por isso mesmo, Husserl deter-se-á no plano do *cogito*, e a fenomenologia apresenta-se fundamentalmente como uma análise detalhada da consciência transcendental.

A caracterização da consciência como intencional, a consideração da sua unidade na heteronomia, salvará o *sentido racional*, a evidência fundamentadora, quer das insuficiências do formalismo kantiano, quer das insuficiências do empirismo positivista. Como afirma Landsberg, num artigo intitulado *Husserl e a ideia de Filosofia*, a fenomenologia, no intento de reposição da racionalidade radical, «destruiu o famoso dilema entre um empirismo mutilado por uma hipótese sensualista e um racionalismo reduzido ao pensamento carente de intuição».

A necessidade de destruição de tal dilema corresponde à necessidade de superação de uma *crise* que é, ainda hoje, a nossa própria crise. É o próprio Husserl quem afirma que a crise das ciências é uma crise da existência.

A crise filosófica do início do século XX caracteriza-se, como vimos, pelo afundamento do hegelianismo (a sua filosofia metafísica da história degenerou, segundo Husserl, num historicismo céptico) e pelo advento de uma nova «filosofia ideológica» que, ao ter abandonado «a vontade radical de ser doutrina científica», enfraqueceu o seu impulso e vigor.

Muito embora a filosofia hegeliana se tenha apresentado como a superação de toda a posição «empirista-positivista», ela colaborou – pelo seu próprio fracasso – para a revigoração das tendências neokantianas de recorte positivista.

Segundo afirma Husserl, com os românticos e também com Hegel, o *sistema* «carece de crítica da razão, que é condição primacial do carácter filosófico-científico». Consequentemente, a partir de Hegel, *enfraquece-se e adultera-se* o impulso da constituição de uma ciência filosófica de rigor. O fracasso do hegelianismo trouxe consigo um revigoramento do naturalismo do século XVIII e a aparente irreconciliação entre as ciências do espírito e as ciências da natureza (aquelas votadas à precária sorte do relativismo e do cepticismo, estas ao estreito rigor proveniente da certeza experimental e do objectivismo fáctico).

A tarefa da fenomenologia consistirá em denunciar a falsidade de tal irreconciliação, mostrando como a cultura humana pode ser rigorosa e cientificamente «informada». A filosofia, na pugna pelo encontro de um método rigoroso, capaz de evidenciar o sentido radical, constituir-se-á como um «positivismo superior», capaz de superar as «insuficiências» e «ingenuidades» inerentes ao saber naturalístico. Na obra *Ideias Directrizes para uma Fenomenologia*, afirma: «se por positivismo entendermos o esforço absolutamente livre de preconceitos para fundar todas as ciências sobre o que é ‘positivo’, isto é, susceptível de ser captado de maneira originária, nós é que somos os verdadeiros positivistas».

Na primeira etapa do seu filosofar, Husserl terá de vencer as insuficiências inerentes ao psicologismo, depurando a experiência do fenómeno puro, de toda a conotação naturalista. O regresso as próprias coisas, a luta pela recuperação da experiência em todo o seu rigor, passa pela redução fenomenológico-transcendental, pela afirmação da independência e anterioridade (lógica) do conteúdo do pensamento, relativamente ao acto (psíquico) que o pensa ou engendra.

A escola de Brentano teve a vantagem de apontar o verdadeiro âmbito do fundamento – a consciência intencional – proporcionando uma «posição

estratégica forte» capaz de fazer face ao cientificismo positivista; mas, ao ficar numa mera descrição dos fenómenos psíquicos, não responde às questões fundamentais inerentes à radicalidade do sentido lógico do pensamento. Com efeito, a fenomenologia husserliana mostrará como um conceito lógico ou matemático (por exemplo, um número) se não reduz à operação mental que o constitui (por exemplo, a numeração). A natureza própria deste fenómeno transcende as suas *causas* explicativas (psicológicas ou sociológicas).

As leis lógicas e matemáticas têm uma exactidão absoluta e podem ser conhecidas *a priori*; por isso mesmo, a actividade pensante deve ser salva do cepticismo a que a votou o empirismo, sem recair no «formalismo abstracto» do passado. A reabilitação da intuição pela fenomenologia denota a influência humiana. No entanto, a intuição originária é, para Husserl, uma intuição de essências ou de sentido. Todo o fenómeno tem uma essência que se traduz na possibilidade da sua designação; por isso mesmo, a «fenomenologia» acaba por ser uma estocada mortal na cega facticidade empirista. A essência tem, portanto, um carácter de *necessidade* que se opõe ao carácter aleatório da *facticidade*. As essências – ainda que se dêem através da experiência sensível – são independentes dela, e constituem a armação inteligível do ser, o sentido *a priori* em que tem de entrar todo o mundo real ou possível, e fora do qual nada se pode produzir, já que a própria ideia de produção ou acontecimento é uma essência, e cai nesta estrutura *a priori* do pensável.

5.3. A INTUIÇÃO DAS ESSÊNCIAS

Uma das primeiras tarefas da fenomenologia consiste na dilucidação do «puro reino das essências», segundo as diversas «regiões» que podemos pensar a partir delas, com independência da existência propriamente dita de tais regiões.

Nas *Investigações Lógicas*, a refutação do psicologismo conduz à dilucidação da essência das formas puras do pensamento, das categorias lógicas e gramaticais que nos permitem pensar um «objecto em geral» e que são a condição de inteligibilidade das outras regiões. Também estas categorias formais podem ser objecto de uma intuição, a que Husserl chama «intuição categorial».

O abandono da experiência efectiva não implica, portanto, o abandono da intuição, porque a intuição das essências é a intuição das possibilidades puras. É, portanto, possível ter um conhecimento *a priori* dos diferentes domínios aos quais se aplicam as ciências experimentais; é, portanto, possível saber antecipadamente *o que é* o objecto de que vão tratar. Toda a ciência empírica deve ser acompanhada por uma ciência eidética.

As essências residem na consciência como vivências, não num mundo arquetípico de tipo platónico. Se a consciência é «consciência de alguma coisa», ela só é consciência enquanto dirigida para um objecto. E o objecto também só o é na sua relação com a consciência, ou seja, objecto para o sujeito.

Se as essências existem no acto de consciência que as visa, e segundo o modo como são captadas na intuição, a fenomenologia (longe de ser a contemplação de um universo estático de essências eternas) transforma-se na análise do dinamismo do espírito, dando o seu sentido aos objectos do mundo.

O mundo de existência das essências depende, portanto, do modo segundo o qual a consciência as visa e lhes dá um sentido. Numa palavra: a essência é-nos dada na análise intencional que exclui, quer a existência da coisa em si, quer da coisa enquanto *representada*. O começo radical preconiza o regresso às coisas mesmas (*Selbst sach*), ou seja, as coisas enquanto dadas na consciência e designadas por esta, numa palavra, à vivência original. Só a partir dela poderemos seguidamente conceber, quer a coisa representada, quer a coisa real. A coisa originária não é objecto em si, mas objecto percebido, pensado, lembrado, imaginado, etc.. A consciência e o objecto definem-se, portanto, como *correlação* original, e não como duas entidades separadas na natureza que posteriormente seria necessário pôr em relação.

A análise intencional abarca toda a *esfera dinâmica* do espírito, do *nous*: a noese (ou seja, a actividade da consciência propriamente dita) e o noema (ou seja, o objecto constituído por esta actividade). É evidente que se trata do mesmo campo de análise em que a consciência aparece projectando-se fora de si mesmo em direcção ao seu objecto, e o objecto como algo que se refere sempre aos actos da consciência.

A fenomenologia é, assim, a ciência descritiva das essências da consciência e dos seus actos, e o estudo de tal correlação consiste numa análise descritiva do campo da consciência.

5.4. REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA E CONSTITUIÇÃO DO SENTIDO

A análise intencional conduz assim à redução fenomenológica, uma vez que destaca, entre o sujeito e o objecto, a consciência e o mundo, uma *correlação* mais original do que a dualidade sujeito-objecto (entendido o sujeito como o mundo da idealidade lógica e objecto como o da existência extramental).

Deste modo, interior e exterior, imanência e transcendência, não são já dois termos antagónicos e irreduzíveis, porque no próprio interior da correlação (na imanência) se opera a separação. A atitude transcendental fenomenológica exige, como vimos, a suspensão da crença no mundo exterior. A consciência – depois da redução – não é já uma parte do mundo, mas o «lugar» do seu aparecimento e da sua mostraçã, no campo originário da intencionalidade. É esta doação originária do sentido, esta *compreensão* primordial que fundamentará as posteriores e secundárias explicações, quer das filosofias especulativas, quer das ciências naturais. Como afirma Husserl nas *Meditações Cartesianas*, «o mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenómeno».

Graças à intencionalidade, o resultado, o resíduo da redução fenomenológica não é o *cogito* sem mais, mas a *correlação* entre o eu penso e o objecto do pensamento (*cogito cogitatum*). Diferentemente de Descartes, o mundo não é duvidoso, mas permanece tal qual e, no sujeito intencional, como fenómeno puro, originariamente significado. Por isso mesmo, na fenomenologia, a questão do ser (inconcebível sem a vivência da consciência) não se pode dissociar da questão da origem do sentido (ou enraizamento da vivência na consciência). Ser e aparecer identificam-se.

A fenomenologia é, portanto, *constitutiva*, já que o objecto e o mundo dependem da estrutura intencional (noético-noemática). É esta estrutura primordial que permite à consciência ingénua ver o objecto tal como ela o vê – como real, exterior, existente –, mas sem saber que é graças a ela que assim o vê. Numa palavra, a fenomenologia é afinal o estudo da constituição do mundo na consciência. Constituir significa remontar, pela intuição, até à origem, na *consciência*, do sentido de tudo o que é. Esta origem é absoluta, porque nenhuma outra origem que tenha um sentido pode anteceder a origem do sentido. A fenomenologia é assim uma *Sinngebung*.

Como afirmou G. Berger na sua obra *O cogito na filosofia de Husserl*: «É necessário aprender a unir conceitos que estamos habituados a opor: a fenomenologia é uma filosofia da *intuição criadora*. A visão intelectual cria realmente o seu objecto, não pelo simulacro, pela cópia, pela imagem do objecto, mas (cria) o objecto mesmo. É a evidência, esta forma acabada da intencionalidade, que é constituinte».

Assim entendida, a fenomenologia ultrapassa o âmbito da filosofia crítica kantiana: sem renunciar ao rigor, sem abandonar o solo da experiência, numa referência permanente à intuição, abarca afinal todos os temas da metafísica tradicional, desde uma perspectiva transcendental-fenomenológica.

Como afirma E. Fink na sua obra *A filosofia fenomenológica de E. Husserl*, a fenomenologia é «uma interrogação sobre a origem do mundo, um projecto que visa tornar o mundo compreensível a partir dos fundamentos últimos do seu ser, em todas as suas determinações reais e ideais». Transforma-se assim num idealismo transcendental: a vivência da consciência põe de relevo um sujeito com poderes constituintes, e a exegese deste sujeito (*Selbstausslegung*), a Egologia, torna-se preeminente. O sujeito – Eu transcendental – é a essência geral do eu concreto, a ipseidade (*Icheit*) do eu empírico, nas suas plurais manifestações.

O grande problema em que desemboca este idealismo monadológico é o da impossibilidade de regresso ao mundo da transcendência, e, simultaneamente, o da impossibilidade da constituição absoluta do sentido, de uma evidência plenamente preenchida, rematadamente apodíctica. No dizer de Merleau-Ponty, a tarefa reductiva torna-se para Husserl algo de interminável, e a «problemática da redução» ocupa, nos inéditos, um lugar de destaque; isto significa a impossibilidade de uma redução completa; por isso mesmo, no entender da fenomenologia existencial, a melhor fórmula da redução é a que deu E. Fink, ao falar de «espanto» perante o mundo. «Se fôssemos um espírito absoluto – comenta ainda Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* – a redução não seria problemática. Mas, precisamente porque o não somos, precisamente porque estamos desde sempre e já no mundo, precisamente porque as nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que tentam captar, é que não há um pensamento que possa abraçar plenamente o nosso pensamento. Sendo assim, a filosofia – como afirmam os próprios inéditos husserlianos – é um perpétuo começo».

Landgrebe, num artigo intitulado *Husserl, Heidegger, Sartre. Três aspectos da fenomenologia*, sublinha a problemática relação entre o sujeito concreto que sou *eu* como tal homem, e o sujeito entendido como Eu Transcendental (essência geral dos eus).

É o próprio Husserl quem, nos seus últimos escritos, designadamente em *Experiência e Juízo*, sugere o modo de superação do impasse, o modo como a evidência, pelas suas próprias características, aponta para o mundo dos horizontes, de um campo, enfim para uma unidade antepredicativa que não é senão a experiência viva, a existência como solo da significação, como o «Úrlogos», sentido vivo do que de *absoluto* tem a evidência. A relação sujeito-coisa (concreta) evidencia agora um sentido que precede e excede toda a restrição positivista. A experiência no seu sentido mais lato (proposto pela fenomenologia) implica agora a existência liberta de todos os ismos, designadamente do naturalismo. A evidência ou fenomenalização da coisa individual, não se esgota num só acto, supõe uma «coesão de sentido», uma síntese «alógica», «pré-predicativa» que funda e nutre toda a objectivação «representacional».

O aluno deverá dar-se conta da complexidade hermenêutica destes textos do último Husserl. A radicalização do sentido do fenómeno pela *inflexão existencial* é uma das linhas possíveis que engendrou, sem dúvida, uma importante corrente no domínio da história da filosofia. Mas não é a única. O facto de insistirmos mais na inflexão ontológico-existencial não deverá silenciar as potencialidades epistémicas da fenomenologia de Husserl, a outro nível e em outras orientações.

6. Inflexão existencial da fenomenologia

6.1. O «FENÓMENO DO FENÓMENO» COMO O VERDADEIRO TRANSCENDENTAL

A questão acerca do verdadeiro «resíduo» da redução transcendental é posta de relevo pelos discípulos de Husserl (Fink, Landgrebe, Heidegger e, mais tarde, pela fenomenologia francesa, designadamente Sartre e Merleau-Ponty). Se o resíduo não for realmente um «sujeito puro» (sujeito que Husserl imputou criticamente aos neokantianos), mas sim a correlação consciência-mundo, então a redução fenomenológica «longe de ser, como se pensou, a fórmula de uma filosofia idealista... é-o de uma filosofia existencial...». Sendo assim, o «*in-der-welt-Sein*» de Heidegger aparece-nos sobre o fundo da redução fenomenológica, e a significação originária emerge do *Lebenswelt*. É evidente que este «mundo» como horizonte (antepredicativo), fonte originária de toda a significação, mundo ao qual «se chega» pela radicalização da própria fenomenologia da consciência transcendental, é bem diferente do «mundo» naturalista que primeiramente se «abandonou» ou suspendeu pela *epoché*.

O verdadeiro transcendental será então a abertura originária do sujeito ao seu mundo; a um mundo, cujo ser primordial não é «ser-objecto»; a um mundo que se não expõe sem sombras nem opacidades, que precede e excede a sua presentificação (objectivação) na consciência frontal, constituinte. O mundo como «horizonte dos horizontes», fundo inesgotável de significação, está sempre já aí, numa relação oblíqua com o sujeito, de mútuo envolvimento; relação pre-tética, de familiaridade, dialéctica irresolúvel de forças simultaneamente centrífugas e centrípetas.

O brotar imotivado (in-objectivo) do mundo passa a ser o *tema originário* de uma filosofia que se queira radical.

A *fenomenologia*, ao interrogar-se pelo *ser* do fenómeno puro (evidência

transcendental idealista), transforma-se numa *fenomenologia da fenomenologia*, em que a transcendentalidade se corresponde com a *ek-sistência*, coexistência ambígua, de familiaridade do sujeito com o seu mundo.

A problemática inerente à inflexão existencial da fenomenologia husserliana foi por nós estudada na obra *Sentido y Ser en Merleau-Ponty*. A leitura do primeiro capítulo da segunda parte deste livro inicia o aluno na temática do último Husserl, mostrando simultaneamente a filiação da fenomenologia existencial em tal temática.

De acordo com a afirmação pontyana, o chamado mal entendido entre Husserl e os seus intérpretes (os «dissidentes» existenciais), radica de um certo mal entendido de Husserl consigo mesmo. Em última instância, a ruptura com o mundo – necessária para o olhar despreconcebido – ensina-nos que o mundo esta sempre já aí, sendo a existência uma coexistência ambígua, inobjectivável, e a reflexão – sempre eminente, jamais efectivada – um movimento em perpétuo atraso consigo mesmo. Merleau-Ponty designa tal movimento como «o movimento retrógrado do verdadeiro».

O ser originário da significação (bem como a significação originária do ser) não é, portanto, da ordem do ser-objecto. Esta será a grande mensagem do pensar heideggeriano, que preconiza a interrogação como «órgão ontológico» fundamental, instituindo a circularidade hermenêutica. Também para Merleau-Ponty, o sentido inaugural – a evidência perceptiva – não é nunca um «pensamento adequado ou evidência apodíctica». É certo que foi o próprio Husserl quem se pronunciou sobre a problematicidade de tal evidência; no entanto, o Mestre jamais renunciou a ela, embora a apresente cada vez mais como meta tendencial, como Ideia Reguladora, no sentido kantiano do termo.

A ontologia fundamental heideggeriana e a ontologia pontyana de *Visível e Invisível* procedem, desde o início, à «despositivação» do ser, na busca de «um novo sentido da palavra sentido, de uma linguagem que *diga* – sem conceptualizações estratificantes – o ser inaugural. Este esforço de despositivação levado a cabo pela ontologia de raiz fenomenológico-existencial tem particular interesse no pensamento de Heidegger e de Merleau-Ponty. A rejeição do reductionismo operado pelo «objectivismo reificador» de raiz racionalista tem a sua expressão mais radical no abandono explícito das chamadas «filosofias da consciência», com a conseqüente *defenestração do eu*. A *Kehre* heideggeriana (também presente em Merleau-Ponty) inaugura uma ontologia cuja «lógica»

precede e excede a do pensar «tradicional». Trata-se de «ver» o Ser na *inerência* a esse mesmo ser; trata-se de uma *endo-ontologia* cujo universo de discurso se traduz numa linguagem «deslogogizante», eminentemente polissêmica, metafórica, simbólica, *falante*; uma linguagem que diz o silêncio, que desvela o ocultamento, a ausência insinuada *na* presença, o invisível *do* visível; enfim, trata-se de uma linguagem, cuja estrutura evoca a verdadeira questão ontológica, significando sem expressar univocamente o ser *real* da significação.

Deste modo o pensar reencontra a sua função heurística, a pugna pela busca de uma fundamentalidade que se não reduz à capacidade lógico racional de essencialização, a estrutura linguística de signo lógico-formal. «Pensar o ser não é *onto-teo-logizar*».

O pensamento fundacional (ontológico) não é uma projecção intencional; é transgressão intencional, *desposseção intelectual*, que não é sinónimo de irracionalismo. Só «veja» o ser, só «compreendo» o seu sentido, se abandono a fortaleza rígida do Eu, esse lugar invulnerável que apreende por presentificação omni-espacial e omni-temporal, se renuncio ao pensamento de «sobre-voos», falsificador do ser em acto. Ver sem *ponto de vista* – aspiração husserliana ao ideal de ciência rigorosa – não é ver desde um Sujeito Infinito, qual *Sensorium Dei* indevidamente extrapolado a partir de categorias finitas.

A inflexão existencial da fenomenologia husserliana desemboca, assim, no tema ontológico fundamental. No entanto, convém ressaltar que esta ontologia já se não inspira no modelo científico-mecânico (como acontece na modernidade, designadamente em Kant), mas sim no modelo linguístico. O pensamento de Heidegger e de Merleau-Ponty é revelador a este respeito. A fenomenologia é uma *Sinngebung*, simultaneamente centrífuga e centrípeta, uma correlação diferenciadora. O *sentido* do ser manifesta-se na estrutura linguística, no *organismo vivo* que é a *fala*, no *dizer*.

6.2. COMPARAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO DE HEIDEGGER E DE MERLEAU-PONTY: SUAS REPERCUSSÕES NA ACTUAL FILOSOFIA

Neste ponto do programa incidiremos preferentemente na ontologia hermenêutica de Heidegger e Merleau-Ponty. Impõe-se uma comparação

entre ambos os filósofos, tanto mais que este tema não tem sido muito estudado.

A ressonância heideggeriana dos escritos pontyanos é notória, nomeadamente no que se refere à importância da linguagem na detecção do «ser da significação e (d)o lugar da significação no Ser». A influência da estrutura linguística, no sentido saussuriano, o brotar da significação a partir da *diferença* entre signos, a consequente *localização* do sentido num «lugar» impositivizável, inspira ambos os filósofos na busca da nova «pensabilidade» do ser.

As ciências da linguagem desempenham assim um papel importante nas ontologias destes dois filósofos. O signo, enquanto «diacrítico, opositivo e negativo», sugere (em cada um dos filósofos à sua maneira), um acesso à significação inaugural, evocadora da diferença, do velamento, da invisibilidade que se mostra no acontecimento.

O homem heideggeriano, como memória do ser, é comparável ao homem pontyano que, como corporeidade, «localiza» modelarmente o *quiasma* da *Carne Universal*, elemento do ser, contínua explicitação do horizonte de latência evocador da estrutura temporal. São, aliás, de ressaltar, as raízes hegelianas desta problemática.

A temporalidade aparece-nos em ambas as ontologias como a radicalização das estruturas apriorísticas do sujeito transcendental kantiano (*Dasein e Corpo Próprio*); a espontaneidade do eu entende-se agora em termos de existência e tem, no tempo originário, o seu fundamento.

A questão da linguagem é a questão da verdade e do mundo. Se o dizer é para Heidegger o lugar de apropriação (*Eignen*), a *mostração das «essências»* escondidas, para Merleau-Ponty o dizer é uma linguagem como voz do silêncio, insinuada da ruína ou erosão irreparável do ser, isto é, da rígida legalidade racional-mecânica.

A ressonância ontológica da linguagem ecoa na «descentralização» do homem em relação ao aparelho linguístico. Não sou eu quem digo, é a linguagem que se diz em mim. A nova pensalidade do ser localiza-se assim na linguagem, e a hermenêutica posterior radicalizará a problemática anunciada.

A última secção do programa será dedicada à delimitação dos rasgos fundamentais do pensar hermenêutico actual (Gadamer, Ricoeur). Esta aborda-

gem será feita, sempre em função da relação linguagem-ser. Segundo pensamos, a actual filosofia da linguagem, longe de substituir ou adiar os temas ontológicos como pretendem algumas correntes linguísticas, sugere caminhos renovadores, e exige uma fundamentação mais rigorosa, reabilitadora da «plasticidade» do ser. A tentação univocizante da modernidade exige a sua superação. Assiste-se actualmente à revalorização do famoso *pollakós* aristotélico, através de uma polissemia que se acerque da riqueza, variedade e complexidade da significação real, do ser em acto. É indubitável que a experiência de tal acto de ser precede e excede o poder «expressivo-conceptual»; mas um estudo aturado da vocação languageira do homem (o homem é um ser para a linguagem, no dizer de Gadamer), das diferentes manifestações da sua capacidade de exprimir e comunicar (desde o gesto corpóreo, aos actos ilocutivos, passando pelas diferentes manifestações estéticas, simbólicas e metafóricas), poderá contribuir para a renovação de uma ontologia mais fiel aos diferentes sentidos do ser.

Em conclusão, afirmamos na introdução que o pensamento é infinito, pese embora a finitude do sujeito que o pensa. A permanente tensão infinito-finito é o próprio pensamento em acto, e não pode «resolver-se» através de uma racionalidade «entificadora». Pensar o infinito, dizendo «positivamente» a sua essência a partir de categorias finitas, é trair o infinito *qua talis*: é caricatura, é pseudo-infinito. Esta foi, por assim dizer, a grande tentação em que incorreu a razão racionalista.

Situar-se na posição antagónica, denunciando tal caricatura, e rejeitando *ipso facto* o infinito na sua especificidade, ficar num finitismo insuperável, é também frustrar a racionalidade e o seu verdadeiro alcance ontológico. Esta foi a tentação que assolou a filosofia contemporânea no seu dealbar reactivo à filosofia do absoluto hegeliano. Tal reacção teve consequências fecundas: a detecção do síndrome racionalista, a revisão crítica da racionalidade que apontou para a necessidade de re-equacionamento de um discurso filosófico de maior alcance. Sem abdicar do papel primordial do sujeito, o filósofo que aceita o desafio de pensar e discorrer racionalmente sobre o fundamento, não incorre já no ensimesmamento enquistador de uma razão encurvada sobre si, numa espécie de «utilitarismo» transcendental. Uma fundamentação gnoseológica exigente está *aberta*, ao real, à principalidade do *Logos*.

NOTA INTRODUTÓRIA

A bibliografia não pretende ser exaustiva, pelo que as citações se referem unicamente a livros; procuramos não omitir as publicações mais recentes.

Distinguimos entre as obras *dos* Autores, as Bibliografias e os estudos *sobre* os Autores. No primeiro caso, assinalam-se edições críticas das Obras Completas; seguidamente, indicam-se algumas das principais traduções em idiomas acessíveis aos alunos. Finalmente, os números monográficos de revistas ou publicações dedicadas aos filósofos, vão indicadas pelo título da publicação, ou pelo director da edição, omitindo-se – para evitar um excessivo alongamento – a especificação do seu conteúdo.

Indicamos, com um asterisco, os títulos recomendáveis aos alunos; com dois asteriscos, as obras especialmente recomendáveis.

Dicionários e enciclopédias filosóficas

- ABBAGNANO, N. – *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- AUDI, R. (ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- AUROUX, S., WEIL, Y. – *Dicionário de Filosofia*, Asa, Porto, 1993.
- BLACKBURN, S. – *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- BLAY, M. (dir.) – *Grand Dictionnaire de Philosophie*, Larousse-CNRS éditions, Paris, 2003.
- BULLOCK, A. (ed.) – *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Fontana Press, Londres, 1988.
- BUNGE, M. – *Diccionario de Filosofía*, Siglo XXI Editores, 2002.
- BROWN, S. (ed.) – *Biographical dictionary of twentieth-century philosophers*, Routledge, Londres, 1996.
- CARRILHO, M. M. e SÁ ÁGUA, J. (dir.) – *Dicionário do pensamento contemporâneo*, Dom Quixote, Lisboa, 1991.
- COMTE-SPONVILLE, A. – *Dictionnaire Philosophique*, P.U.F., Paris, 2001.
- CRAIG, E. – *Routledge Encyclopedia of philosophy*, 10 vol., Routledge, Londres, 1998.
- FERRATER MORA, J. – *Diccionario de Filosofía*, 4 vol., Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- FISAC, M. A. – *Diccionario de Filosofía Contemporanea*, French & European Pubns, 1985.
- FOULQUIÉ, P. (dir.) – *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., Paris, 1992.
- GARCIA, J. C. G. – *Diccionario de Filosofía*, Editorial Edaf, S.A., 2000.
- HERMAN KRINGS, HANS MICHAEL BAUMGARTNER, CHRISTOPH WILD (dir.) – *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vol., Herder, Barcelona, 1977-1978.
- HUISMAN, Denis (dir.) – *Dictionnaire des Philosophes*, 2 vol., P.U.F., Paris, 1984.
- LALANDE, A. (dir.) – *Vocabulaire technique et chritique de la philosophie*, P.U.F., Paris, 2002.
- PARKINSON, G. H. R. (dir.) – *An Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 1989.

QUINTANILLA, M. A. (dir.) – *Diccionario de Filosofia Contemporânea*, Ed. Segueme, Salamanca, 1976.

RUNES, D. D. (dir.) – *Dicionário de Filosofia*, Presença, Lisboa, 1990.

Enciclopédia Filosófica, 8 vol. (Centro di Studi filosofici di Gallarate. Firenze). Roma, EDIPEM, 1979.

Encyclopédie Philosophique Universelle. L'univers philosophique. vol. I., A. Jacob (dir) P.U.F, Paris, 1989; vol. II. *Les notions philosophiques*, tome 1 et 2, S. Auroux (dir), P.U.F, Paris, 1990; vol. III: *Les Oeuvres philosophiques*, tome 1 et 2, J.-F Mattéi (dir), P.U.F, Paris, 1992; vol. IV: *Le discours philosophique*, J.-F Mattéi (dir), P.U.F, Paris, 1998.

Grande antologia filosófica, Marzorati, Milão, 1975 (contém ensaios e ampla bibliografia sobre temas filosóficos fundamentais, até à época contemporânea, bem como um bom elenco de textos).

Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, 5 vol., Verbo, Lisboa, 1989-1992

Para uma bibliografia da História da Filosofia Contemporânea, veja-se:

BAUSOLA, A. (dir.) – *Questioni di storiografia filosófica: II. II pensiero contemporaneo*, 3 vol., La Scuola, Brescia, 1978.

Manuais gerais

- ABBAGNANO, N. – *Storia della Filosofia*, tomo III, Editrice Torinese, Turim, 1966; trad. castelhana Montaner y Simón, Barcelona, 1973; trad. portuguesa, Presença, Lisboa, 1983 (vol. 9 ss). **
- ABBAGNANO, N. – *Nomes e temas da filosofia contemporânea*, Dom Quixote, Lisboa, 1990.
- ABRO, C. – *Historia de la filosofía*, tomo II, Rialp, Madrid, 1965.
- APEL, K. -O. – *Towards a transformation of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980. **
- ASTER, E. von – *Introducción a la filosofía contemporánea*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1961.
- BAUMGARTNER, H. M. – SASS, H.-M. – *Philosophie in Deutschland, 1945-1975*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1978.
- BELAVAL, Y. (dir.) – *Histoire de la Philosophie*, tomo III, «Encyclopédie de la Pléiade», Gallimard, Paris, 1974. **
- BOCHENSKI, J. M. – *A filosofia contemporânea ocidental*, Herder, São Paulo, 1962.
- BRÉHIER, E. – *Histoire de la Philosophie* (tomo II de *La Philosophie Moderne*, vol. 3-4), P.U.F., Paris, 1968.
- BRÉHIER, E. – *Lês thèmes actuels de la Philosophie*, P.U.F., Paris, 1961.
- BRETON, S. – *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier, Paris, 1971.
- CHATELET, F. (dir.) – *Histoire de la Philosophie. Idées, doctrines*, tomos III-IV, Hachette, Paris, 1973; trad. portuguesa, 8 vol., Dom Quixote, Lisboa, 1974-1977 (vol. 5 ss). **
- CHEVALIER, M. – *Histoire de la Pensée*, tomo IV, Flammarion, Paris, 1966.
- COPLESTON, F. – *Historia de la Filosofía*, vol. VII-VIII-IX, Ed. Ariel, Barcelona-Caracas-México, 1978-1979-1980. **
- CORDON, J. M. N., MARTINEZ, T. C. – *História da Filosofia*, 3º volume, Edições 70, 1995.
- CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F. – *La Filosofía del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1989 *
- DESCOMBES, V. – *Lê meme et l'autre. Quarente-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris, 1979. *
- FABRO, C. – *Historia de la Filosofía*, tomo II, Rialp, Madrid, 1965 *
- FLAM, L. – *La philosophie au tournant de notre temps*, P.U.F., Paris, Bruxelles, 1970.

- GAOS, J. – *Filosofia Contemporânea*, Univ. Central, Caracas, 1962.
- GARCÍA BARCA, J. D – *Nueve grandes filósofos contemporaneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990. **
- HABERMAS, J. – *O discurso filosófico da modernidade*, Dom Quixote, Lisboa, 1990.
- HEIMSOETH, H. – *A filosofia no século XX*, Arménio Amado, Coimbra, 1982. *
- HEINEMANN, R. – *A filosofia no século XX*, F. C. Gulbenkian, Lisboa, 1979. *
- KLIMKE, F.; COLOMER, E. – *Historia de la Filosofía*, Labor, Barcelona, 1961. *
- LEWIS, H. D. – *Contemporary british philosophy*, G. Allen and Unwin, Londres, 1961.
- MATHIEU, V. – *Temas y problemas de la filosofía actual*, Rialp, Madrid, 1980. *
- MONTEFIORE, A. (ed.) – *Philosophy in France today*, Cambridge University Press, Londres, 1983. *
- MOTOR-SIR, L. – *La pensée française d'aujourd'hui*, P.U.F., Paris, 1981. *
- PARAIN-VIAL, J. – *Tendances nouvelles de la Philosophie*, Le Centurion, Paris, 1978.
- PAPI, F. – *La filosofia contemporanea*, Zanichelli, Bologna, 1981.
- PASSMORE, J. A. – *A hundred years of philosophy*, G. Duckworth, Londres, 1966. *
- PICON, G. (dir.) – *Panorama des idées contemporaines*, Gallimard, Paris, 1957.
- REALE, G & ANTISERI, D. – *Historia del pensamiento filosófico y científico*; Ed. Herder, Barcelona, s/d.
- RITTER, J. – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12 vols, Schwabe AG, Verlag, Basel, 1971-2004.
- SCIACCA, M. F. – *Filosofía hoy*, 2 vol., Miracle, Barcelona, 1961.
- STEGMÜLLER, W. – *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1967. *
- THONNARD, F.-J. – *Précis d'Histoire de la Philosophie*, Desclée, Paris, 1966.
- TROTIGNON, P. – *Les philosophes français d'aujourd'hui*, P.U.F., Paris, 1970.
- URDANOZ, T. – *Historia de la filosofía*, tomos IV-V-VI, B.A.C., Madrid, 1978. **
- VANNI ROVIGHI, S – *Storia della Filosofia Contemporânea*, La Scuola, Brescia, 1980. *
- VATTIMO, G. – *La sociedad transparente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990 *
- VERNEAUX, R. – *Histoire de la philosophie contemporaine*, Beauchesne, Paris, 1960. *
- VUILLEMIN, I. – *L'héritage Kantien et la révolution Copernicienne*, P.U.F., Paris, 1954. *
- WEBER-HUISMAN, (ed.) – *Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischbacher, Paris, 1957.

G. W. F. Hegel

A. Do autor:

Gesammelte Werke, Felix Meiner, Hamburgo. Edição das obras de Hegel, sob os auspícios da «Deutsche Forschungsgemeinschaft», desde 1968, que compreenderá 22 volumes.

Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe (ed. H. GLOCKNER), 20 volumes, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1927-1930 (no essencial, reproduz a edição em 18 vol. *Werke vollständige Ausgabe durch einen Vevein von Freuden des Verewigten*, Berlim, 1832-1845); vol. 21-22 são um estudo sobre Hegel, e os vol. 23-25 um *H. Lexikon* (1935).

Sämtliche Werke (ed. G. LASSON), 20 volumes, Leipzig, 1923 e seg. (na colecção «Philosophische Bibliothek», da ed. F. Meiner).

TRADUÇÕES FRANCESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

Correspondance, vol.1-2-3, Gallimard, Paris, 1962-1963-1967.

Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1972,

Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et savoir, Ed. Ophrys, Paris, 1964.

Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé, Gallimard, Paris, 1970.

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I – La Science de la Logique, e III – Philosophie de l'Esprit, Vrin, Paris, 1970 e 1988.

Esthétique (textes choisis), P.U.F., Paris, 1970 (selecção de C. Khodoss).

Esthétique, 10 vol., Aubier, Paris, 1964.

Foi et Savoir, Vrin, Paris, 1988.

Introduction à l'Esthétique, 3 vol., Aubier, Paris, 1964.

La Phénoménologie de l'Esprit, 2 vol., Aubier, Paris, 1939-1941. *

La Phénoménologie de l'Esprit, Aubier, Paris, 1991.

Phénoménologie de L'Esprit, Gallimard, Paris, 1993 *

La philosophie de l'Esprit, P.U.F., Paris, 1982.

La première philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804), P.U.F., Paris, 1969.

Leçons sur la Philosophie de l'Histoire, Vrin, Paris, 1967. *

Leçons sur la Philosophie de la Religion, 5 vol., Vrin, Paris, 1959-1960.

- Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Gallimard, Paris, 1954. (Está em curso uma edição em 7 volumes, Vrin, Paris; 5 até 1978).
- Leçons sur Platon*, Aubier, Paris, 1976.
- L'Esprit du Christianisme et son destin*, Vrin, Paris, 1948.
- Logique et Métaphysique (Iéna. 1804-1805)*, Gallimard, Paris, 1980.
- Logique*, Paris, 1874 (rep. anastática, Culture et Civilization, Bruxelas, 1969).
- Philosophie de la Nature*, 3 vol., Paris, 1863-1866 (rep. anastática, Culture et Civilization, 3 vol., Bruxelas, 1969).
- Philosophie de la Religion*, 2 vol., Paris, 1876 (rep. anastática, Culture et Civilisation, 2 vol., Bruxelas, 1969).
- Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Vrin, Paris, 1952.
- Préface de la Phenomenologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, 1966. **
- Principes de la Philosophie du Droit*, Gallimard, Paris, 1940, e Vrin, Paris, 1982².
- Propédeutique Philosophique*, Minuit, Paris, 1963.
- Science de la Logique*, 3 vol, Aubier, Paris, 1972-1976-1981. *
- Système de la vie éthique*, Payot, Paris, 1976.

TRADUÇÕES CASTELHANAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Ciência de la Lógica*, Solar-Hachette, 2ª ed. Buenos Aires, 1968.
- De lo bello y sus formas (Estética)*, E. Calpe, Madrid, 1969.
- El espíritu dei Cristianismo y su destino*, Juárez Ed., Buenos Aires, 1970.
- Enciclopédia de las Ciencias Filosóficas*, 4ª ed. Porrúa, México, 1981.
- Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1966.
- Filosofía de la Historia*, Zeus, Barcelona, 1970.
- Filosofía del Espíritu*, F.C.E., Madrid, 1981.
- Introducción a la Estética*, Península, Barcelona, 1973.
- Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires, 1977.
- Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, 3 vol, F.C.E., México, 1977.
- Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1980.
- Principias de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1975.

TRADUÇÕES INGLESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, 1991.
- Hegel's Science of Logic*, Humanity, 1998.

Phenomenology of Spirit, Oxford, 1979.

Philosophy of History, Dover, 1956.

TRADUÇÕES PORTUGUESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

A Razão na História: introdução à história da Filosofia Universal, Edições 70, Lisboa, 1995.

A Sociedade Civil Burguesa, Estampa, Lisboa, 1979.

Enciclopédias das ciências filosóficas em epítome. Vol I. Tradução portuguesa de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 1988; Vol. II. Filosofia da natureza. Lisboa, Edições 70, 1989; Vol. III. Lisboa, Edições 70, 1992.

Estética, Guimarães Editores, Lisboa, 1993.

Fenomenologia do Espírito, Vozes, Petrópolis, 2002.

Introdução à História da Filosofia, 4ª ed., Arménio Amado, Coimbra, 1980.

Introdução à História da Filosofia, Edições 70, Lisboa, 1991.

O sistema da Vida Ética, Edições 70, Lisboa, 1991.

Prefácios, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1990.

Princípios da Filosofia do Direito, 2ª ed., Guimarães, Lisboa, 1976. **

Propedêutica Filosófica, Edições 70, Lisboa, 1989

Textos dialéticos (selecção de D. Menezes), Zahar, Rio de Janeiro, 1969.

B. Bibliografia:

STEINHAUER, K. – *Hegel bibliography*, Saur, Munique-Nova Iorque-Londres-Paris, 1980.

Hegel-Studien e Hegel-Studien/Beihefte, Bouvier-Grundmann, Bona; *Hegel-Jahrbuch* (ed. W. R. Beyer), Pahl-Rugenstein, Colónia.

Hegel-Jahrbuch, publicação da Hegelgesellschaft, por Dobbeck, Munique, 1961 e ss.

Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, «Societas Hegeliana», Pahl Rugenstein, Colónia, desde 1983.

Bulletin de littérature hégélienne, «Archives de Philosophie», Tomo 33 (1970); Tomo 37 (1974); Tomo 39; Tomo 41 (1978); Tomo 44 (1981); Tomo 47 (1984); Tomo 50 (1987); Tomo 54 (1991).

C. Sobre o autor:

ADORNO, TH. – *Três estudos sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1981; tradução inglesa, MIT, 1993; tradução francesa, Payot, 1979. *

- AHRWEILER, G. – *Hegels Gesellschaftslehre*, Luchterhand, Darmstadt, 1976.
- ALTHAUS, H. – *Hegel: An Intellectual Biography*. Polity Press, Cambridge, 2000.
- ARTOLA, J.M. – *Hegel. La filosofía como retorno*, C. del Toro, Madrid, 1972. *
- ASVELD, P. – *La pensée religieuse du jeune Hegel. Aliénation et liberté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1952.
- AVERENI, S – *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972.
- BACHMANN, K. F. – *Über Hegels System and die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Scientia-Verlag, Aalen, 1968 (reprint da ed. Leipzig, 1833).
- BADIOU, A. – *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, François Maspero, Paris, 1978.
- BARATA-MOURA, J. – *A «realização da razão» um programa hegeliano?*, Caminho, Lisboa, 1990. *
- BECKER, W. – *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1969.
- BECKER, W. – *Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft bei Hegel und Marx*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970.
- BECKER, W. – *Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971.
- BEISER, F. C. – *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 1993.
- BEISER, F. C – *Hegel*, Routledge, Nova Iorque, 2005.
- BERTI, E. – *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Epos, Palermo, 1987.
- BIARD, J.; BUVAT, D.; KERVEGAN, J.-F., KLING, J.-F. – *Introduction à la lecture de la «Science de la Logique» de Hegel*, Aubier, Paris, 1981. *
- BLOCH, E. – *El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, s.d
- BLOCH, E. – *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Francoforte, 1962; trad. Castellhana, F.C.E., México, 1982; trad. Francesa, Gallimard, Paris, 1977. *
- BOEY, C. – *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit*, Desclée de Brouwer, Paris, Bruges, 1970.
- BONDELLI, M. – *Hegel in Bern*, Bouvier Verlag, Bona, 1990.
- BOURGEOIS, B. – *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, Paris, 1991. *
- BOURGEOIS, B. – *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme-Hégélianisme* Vrin, Paris, 1970.
- BOURGEOIS, B. – *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire* Vrin, Paris, 1986.

- BRAS, G. – *Hegel et l'art*, P.U.F., Paris, 1994.
- BRITO, E. – *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, P.U.F, Paris, 1991.
- BRITO, E. – *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Beauschesne, Paris, 1983.
- BRUAIRE, C. – *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris, 1964. *
- BURBIDGE, J. W. – *Historical Dictionary of Hegelian Philosophy*, Scarecrow Press, 2001.
- CALTON, P. M. – *Hegel's Metaphysics of God: The Ontological Proof as the Development of a Trinitarian Divine Ontology*. Ashgate Publishing, Londres, 2002.
- CAVALLIER, F. – *Premières leçons sur La raison dans l'histoire de Hegel*, P.U.F, Paris, 1999.
- CHAPELLE, A. – *Hegel et la religion*, 4 vol., Nauwelaerts, Lovaina, /1964, 1967, 1971.
- CHATELET, F. – *Hegel*, Seuil, Paris, 1968. *; trad. Portuguesa, Editorial Presença, Lisboa, 1976.
- CHRISTENSEN, D.E. (ed.) – *Hegel and the philosophy of religion*, M. Nijhoff, Haia, 1970.
- CLARK, M. – *Logic and System. A study of the transition from «Vorstellung» to thought in the philosophy of Hegel*, M. Nijhoff, Haia, 1971.
- CODA, P. – *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma, 1987.
- COLLINGWOOD, R. G. – *The Idea of History*, Oxford University Press., Oxford, 1946.
- CORETH, E. – *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Herder, Viena, 1952.
- CORNEHL, P. – *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Vandenhoeck U, Ruprecht, Gottingen, 1971.
- CRESSON, A.; SERREAU, R. – *Hegel*, P.U.F., Paris, 1961.
- DELBOS, V. – *De Kant aux postkantiens*, Aubier, Paris, 1940. *
- D'HONDT, J. – *Hegel*, P.U.F, Paris, 1965; trad. Portuguesa, Edições 70, Lisboa, 1999
- D'HONDT, J. – *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite*, P.U.F. Paris, 1970 (trad. portuguesa Res Editora, Porto, 1979; trad. castelhana Ed. Siglo XXI, Madrid, 1972. *
- D'HONDT, J. – *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, P.U.F., Paris, 1968.
- D'HONDT, J. – *Hegel et l'hégélianisme*, P.U.F., Paris, 1982.
- DIAZ, C. – *El sueño hegeliano del estado ético*, San Esteban, Salamanca, 1987.
- DIAZ, C. – *Hegel, filósofo romántico*, Cincel, Madrid, 1985.
- DICKEY, L. – *Hegel*, University Press, Cambridge, 1989.
- DILTHEY, W. – *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Vandenhoeck u. Ruprecht, Stuttgart,

- 1968 (*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*).
- DILTHEY, W. – *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Economica, México, 1956.
- DINKEL, B. – *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bouvier, Bona, 1974.
- DUDLEY, W. – *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge, 2002.
- DUQUETTE, D. (ed.) – *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*, SUNY Press, Albany: 2002.
- DUSING, K. – *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Bona, 1976.
- FABRO, C. – *La dialéctica de Hegel*, Columba, Buenos Aires, 1969. *
- FACKENHEIM, E. – *The religious dimension in Hegel's thought*, Beacon, Boston, 1967. Indiana Univ. Press, Bloomington, 1968.
- FERRARIN, A. – *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 2001.
- FERREIRA, M. J. C. – *Hegel e a justificação da filosofia*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1992. *
- FESSARD, G., *Hegel, le christianisme et l'histoire*, P.U.F., Paris, 1990. *
- FETSCHER, I. – *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu d. Paragraphen 387-482 d. Enzyklopädie d. Philos. Wiss.*, (Holzboog), Frommann, Stuttgart, 1970.
- FINDLAY, J. N. – *Hegel. A re-examination*. Allen e Macmillan, Londres e Nova Iorque, 1958 (trad. castelhana Grijalbo, Barcelona, 1969). *
- FINK, E. – *Hegel. Interpretationen der Philosophie des Geistes*, Klostermann, Francoforte, 1977.
- FISCHBACK, F – *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, P.U.F, Paris, 1999.
- FISCHER, K. – *Geschichte der neuern Philosophie, VIII: Hegels Leben, Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg, 1911 (reprint Kraus, 1973).
- FLEISCHMANN, E. – *La philosophie politique de Hegel, sous forme d'un commentaire des Fondements de la Philosophie du Droit*, Plon, Paris, 1964.
- FLEISCHMANN, E. – *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968.
- FORSTER, M. – *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, 1989.
- FORSTER, M. – *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, University of Chicago Press, 1998.
- FRAGA, G. – *Fenomenologia e Dialéctica*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 1972. **
- FULDA, H. F. – *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Francoforte, 1965.
- GADAMER, H.-G. – *Hegels Dialektik. Funfhermeneutische Studien*, Mohr, Tubinga, 1980.

- GARAUDY, R. – *La pensée de Hegel*, Bordas, Paris, 1966. *; trad. Portuguesa, Moraes Editores, Lisboa, 1971.
- GARAUDY, R. – *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, P.U.F., Paris, 1970. *
- GERARD, G. – *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à l'ena (1801-1805)*, Fac. Univ. Saint-Louis, Bruxelles, 1982.
- GIANNINI, G. – *La nozione di esperienza (Hegel, Heidegger, Nietzsche)*, Città Nuova, Roma, 1987.
- GLOCKNER, H. – *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, Bouvier, Bonn, 1965.
- GLOCKNER, H. – *El concepto en la filosofía hegeliana*, U.N.A.M., México, 1965. *
- GLOCKNER, H. – *Hegel*, 2 vol., Fromann, Stuttgart, 1964-1968.
- GOMEZ PIN, V. – *Hegel y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1980.
- GOULIANE, C.I. – *Hegel ou la philosophie de la crise*, Payot, Paris, 1970.
- GREGOIRE, F. – *Études hegeliennes. Les points capitaux du système*, Publications Universitaires de Louvain, Beatrice-Nauwelaerts, Louvain – Paris, 1958. **
- GRIMALDI, N. – *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*, C.N.R.S., Paris, 1981.
- GRUMIY, J. E. – *History and totality. Radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge, Londres, 1989.
- GUIBAL, F. – *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, 1975. *
- HÄRING, TH. – *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 vol., Teubner, Leipzig, 1929-1938.
- HAGER, A. – *Subjektivität und Sein. Das Hegelsche System als ein geschichtliches Stadium der Durchsicht auf Sein*, Alber, Friburgo, 1974.
- HARLANDER, K. – *Absolute Subjektivität und Kategoriale Anschauung. Eine Untersuchung der System-Struktur bei Hegel*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1969.
- HARTKOPF, W. – *Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik, III: Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1976.
- HARTMANN, N. – *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1960 (trad. portuguesa F. C. Gulbenkian, Lisboa, 1976). **
- HARTNACK, J. – *An Introduction to Hegel's Logic*, Hackett, 1998
- HASS, A. – *Hegel and the Problem of Multiplicity*, Northwestern Press, Evanston, 2000.
- HEGEL 1770-1970, «Archives de Philosophie», 1970, 33, n.º 4.
- HEGEL. *Cahiers de Royaumont*, Bouvier, Bonn, 1966.

- HEGEL. L'ESPRIT OBJECTIF, L'UNITÉ DE L'HISTOIRE (3º Congresso da Ass. Int. Est. Fil. Hegel), Association des Publications de la Faculte des Lettres et Sciences Humaines, Lille, 1970.
- HEGEL ET LA DIALECTIQUE, «Revue Int. de Philosophie», P.U.F., Paris, 1982 (36), nº 139-140.
- HEGEL 1770-1831, «Annales del Seminário de Metafísica», vol. 16, Madrid, 1981.
- HEINRICHS, J. – *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bouvier, Bona, 1974.
- HEITEL, PH. – *Hegel. Der letzte universelle Philosoph*, Musterschmidt, Göttingen, 1970.
- HYPPOLITE, J. – *Génese et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 2 vol., Aubier, Paris, 1946 (trad. castelhana Ed. Península, Buenos Aires, 1974). **
- HYPPOLITE, J. – *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Rivière, Paris, 1948 (nova ed., Seuil, Paris, 1983); trad. portuguesa, Lisboa, Edições 70, 1995 **
- HYPPOLITE, J. – *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, P.U.F., Paris, 1953. **
- HYPPOLITE, J. – *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris, 1955 (nova edição 1965). *
- HYPPOLITE, J. – *Figures de la pensée philosophique*, 2 vol., P.U.F., Paris, 1971. *
- HYPPOLITE, J. – (seminário sobre Hegel dirigido por... no Colégio de França), (109). *
- ILJIN, I. – *Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre*, Francke, Berna, 1946.
- INWOOD, M – *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1992.
- IZUZQUIZA, I. – *Hegel o la rebelión contra el limite*, Univ. Pr. Zaragoza, 1990
- JARCZYK, G. – *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier, Paris, 1980.
- JOHNSON, P. O. – *The Critique of Thought. A re-examination of Hegel's Science of Logic*, Gower Publishing, Aldreshot, 1988.
- JURIST, E. L. *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture and Agency*. MIT Press, Cambridge, 2000.
- KAINZ, H.P. – *Paradox, dialectic and system*, State Univ. Press, Pennsylvania, 1988.
- KALTENBRUNNER, G.-K. (ed.) – *Hegel und die Folgen*, Rombach, Friburgo, 1970.
- KAUFMANN, W. – *Hegel. Reinterpretation, texts and commentary*, Doubleday, N. York, 1965.
- KELLY, G. A. – *Idealism, politics and history. Sources of hegelian thought*, Cambridge, Univ. Press, Londres – N. York, 1969.
- KIMMERLE, G. – *Sein und Selbst. Untersuchung zur Kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Bouvier, Bona, 1978.

- KOCH, T. – *Différence und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner Wissenschaft der Logik*, Gord Mohn, Gutersloh, 1967.
- KOJÈVE, A. – *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1968; *
- KONIGSON, M. J. – *Hegel. Le droit, la morale et la politique (textes choisis)*, P.U.F., Paris, 1977.
- KRONER, R. – *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen, 1961. *
- KÜNG, H. – *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Fribourg/Bâle, Viena, 1970; trad. francesa Desclée de Brouwer, Paris, 1973.
- LABARRIERE, P. – *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1968. *
- LABARRIERE, P. J. – *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, 1979. *
- LACROIX, A. – *Hegel. La philosophie de la nature*, P.U.F., Paris, 1997.
- LAKEBRINK, B. – *Die europäische Idee der Freiheit. 1: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Brill, Leiden, 1968.
- LAKEBRINK, B. – *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Anälektik*, Henn, Ratingen, 1968.
- LAKEBRINK, B. – *Kommentar zu Hegels «Logik in seiner Enzyklopädie» von 1820, Band I, Sein und Wesen*, Alber, Friburgo e Munique, 1979.
- LAKEBRINK, B. – *Studien zur Metaphysik Hegels*, Rombach, Friburgo, 1969.
- LAUER, Q. – *Hegel's concept of God*, State Univ. of N. York Press, Albany, 1982. *
- LAUER, Q. – *Hegel's Idea of Philosophy*, Fordham, 1983
- LEBRUN, G. – *La patience du concept. Essai sur le discours hegelien*, Gallimard, Paris, 1972. *
- LEONARD, A. – *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Vrin e Ed. de l'Institut Sup. de Philosophie, Paris e Lovaina, 1974. *
- LEONARD, A. – *La foi chez Hegel*, Desclée-Brouwer, Paris, 1970.
- LOWITH, K. – *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa, Zúrich, 1941 (trad. francesa Gallimard, Paris, 1969, e inglesa Rinechart and Winston, N. York, 1964). *
- LONGUENESSE, B. – *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, Paris, 1981.
- LOSURDO, D. – *Hegel et les libéraux*, P.U.F., Paris, 1992.
- LUGARINI, L. (dir.) – *Hegel*, em «II Pensiero», 22, 1981.
- LUKACS, G. – *El jóven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1970; trad. inglesa Merlin Press, 1975.
- LUKACS, G. – *Ontologia do ser social. A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.
- MACHEREY, P.; LEFEBVRE, J.-P., – *Hegel et la société*, P.U.F., Paris, 1987.

- MAKER, W. – *Hegel and Aesthetics*, SUNY Press, Albany, 2000.
- MAKER, W. – *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, SUNY Press, Albany, 1994.
- MARCUSE, H. – *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der gesellschaftstheorie*, Luchterhand, Neuwied, 1970-1973; trad. castelhana Alianza, Madrid, 1971; trad. portuguesa Saga, Rio de Janeiro, 1969; tradução inglesa, Humanity, 1999.
- MARCUSE, H. – *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt, 1968 (trad. francesa Minuit, Paris, 1978; trad. castelhana Martinez Roca, Barcelona, 1970).
- MASSOLO, A. – *Lógica hegeliana e filosofia contemporânea*, G. E. Giunti, Florença, 1967.
- MARX, W. – *Hegel's Phenomenology of spirit: its point and purpose*, Harper & Row, N. York, 1975.
- MARX, W. – *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Fromann-Holzboog, Stuttgart, 1972.
- MCCARNEY, J. – *Hegel on History*, Routledge, Londres/Nova Iorque, 2000.
- MILLS, P. J. (ed.) – *Feminist Interpretations of G.F.W. Hegel*, Penn State, 1996.
- MOOG, W. – *Hegel y la escuela hegeliana*, Revista de Occidente, Madrid, 1931.
- NANCY, J.-L. – *Hegel: l'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris, 1997; trad. Inglesa, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002.
- NANCY, J.-L. – *La remarque spéculative: un bon mot sur Hegel*, Galilée, Paris, 1973.
- NEGRI, A. – *Hegel del Novecento*, Laterza, Roma/Bari, 1987.
- NEGT, O. (dir.) – *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Francoforte, 1970.
- NIEL, H. – *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris, 1945. *
- NOËL, G. – *La logique de Hegel*, Vrin, Paris, 1967. *
- OPIELA, S. – *Le réel dans la logique de Hegel. Développement et auto-détermination*, Beauchesne, Paris, 1983.
- PAPAIOANNOU, K. – *Hegel*, Presença, Lisboa, 1964. *
- PEPERZAK, A. – *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, M. Nijhoff, Haia, 1969.
- PEPERZAK, A. (ed.) *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 2002.
- PINKARD, T. – *Hegel: a biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- PINKARD, T. – *Hegel's dialectic. The explanation of Possibility*, Temple Univ. Press, Philadelphia, 1988.
- PINSON, J.-C. – *Hegel, le droit et le libéralisme*, P.U.F, Paris, 1989.
- PIPPIN, R. B. – *Hegel's idealism*, Univ. Press. Cambridge, Nova Iorque, 1989.

- PLANT, R. – *Hegel*, Routledge, 1999.
- PLANTY-BONJOUR, G. (dir. de) – *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes Sociales selon Marx*, C.N.R.S., Paris, 1981, 5-56.
- PÖGGELER, O. – *Études Hégéliennes*, Vrin, Paris, 1985.
- PÖGGELER, O. – *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Friburgo e Munique, 1973.
- RADEMAKER, H. – *Hegels objektive Logik. Eine Einführung*, Bouvier, Bona, 1969. Revue de Métaphysique et de Morale, Julho de 1931. Revue Philosophique, Novembro de 1931.
- RIEDEL, M. – *Between tradition and revolution: the hegelian transformation of political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- RIEDEL, M. – *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Suhrkamp, Francoforte, 1973.
- RITTER, J. – *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Colônia, 1957 (trad. italiana, Guida, Nápoles, 1970).
- RITTER, J. – *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Francoforte, 1969.
- RONDET, H. – *Hégélianisme et christianisme. Introduction théologique à l'étude du système hégélien*, Lethielleux, Paris, 1965.
- ROSENFELD, D. – *Politique et liberté. Structure logique de la Philosophie de droit de Hegel*, Aubier, Paris, 1984.
- ROSENKRANZ, K. – *Apologie Hegels gegen Dr. H. Haym*, Dunker und Humboldt, Berlin, 1958.
- ROSENZWEIG, F. – *Hegel und der Staat*, Scientia Verlag Aalen, 1962 (reprint); trad. francesa, P.U.F, Paris, 1991.
- RYVELAYGUE, J. – *Leçons de métaphysique allemande*, Tomo I, Gresset, Paris, 1990.
- SAMONÁ, L. – *Dialettica e Metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, L'Epos, Palermo, 1988.
- SHELLING, F. W. J. – *Philosophie der Offenbarung, em Ausgewählte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
- SCHITT, D. M. – *Divine Subjectivity. Understanding Hegel's philosophy of religion*, Univ. of Scranton Press, Scranton 1990.
- SCHMIDT, D. J. – *The ubiquity of the finit: Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy*, MIT, Cambridge, 1988.
- SCHMIDT, E. – *Hegels Lehre von Gott. Ein Kritische Darstellung*, Bertelsmann, Gütersloh, 1952.
- SERREAU, R. – *Hegel et l'hégélianisme*, P.U.F., Paris, 1971.
- SIMON, J. – *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966.

- SINGER, P. – *Hegel*, Oxford, 1983.
- SOUCHE-DAGUES, D. – *Hégelianisme et Dualisme. Réflexions sur le Phénomène*, Vrin, Paris, 1990.
- SOUCHE-DAGUES, D. – *Le cercle hégélien*, P.U.F, Paris, 1986.
- SOUCHE-DAGUES, D. – *Logique et politique hégéliennes*, Vrin, Paris, 1983.
- SOUSA, M. C. H. – *As Ilusões da Razão. Ensaios de Filosofia*, Brasília, Porto, 1986. *
- SOUSA, M. C. H. – *O Sim e o Não. Fragmentos para uma teoria da alienação*, Brasília, Porto, 1979. *
- TAMINIAUX, J. – *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, M. Nijhoff, Haia, 1967.
- TAMINIAUX, J. – *Naissance de la philosophie hégélienne de L'État*, Payot, Paris, 1984.
- TAYLOR, CH. – *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Londres, N. York, 1980. **
- TEYSSÉDRE, B. – *L'esthétique de Hegel*, P.U.F., Paris, 1958.
- THEUNISSEN, M. – *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologischpolitischer Traktat*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970.
- THEUNISSEN, M. – *Sein und Schein. Die Kritische Funktion der hegelschen Logik*, Suhrkamp, Francoforte, 1978.
- VALCARCEL, A. – *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- VALLS PLANA, R. – *Del yo ai nosotros (leitura de la Fenomenología dei Espíritu de Hegel)*, Estela, Barcelona, 1971. *
- VANNI ROVIGHI, S. – *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Celuc, Milão, 1971. *
- VAYSSE, J.-M – *Hegel. Temps et histoire*, P.U.F, Paris, 1998.
- VERRA, V. (dir.) – *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Nápoles, 1981.
- VERRA, V. – *La filosofia di Hegel*, Loescher, Turim, 1979.
- WAGNER, F. – *Der Gedanke der Personlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel* Mohn, Gutersloh, 1971.
- WAHL, J. – *La lógica de Hegel como Fenomenología*. La Pléiade, Buenos Aires, 1973. *
- WAHL, J. – *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, P.U.F., Paris, 1951. **
- WALLACE, R. M. – *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom and God*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- WEIL, E. – *Hegel et l'État: cinq conférences*, Vrin, Paris, 1985.
- WESTPHAL, K. R. – *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett, Indianapolis, 2003.
- WOOD, A. W. – *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, 1990.

Números monográficos de revistas:

Hegel, «Les Etudes philosophiques», n° 3, 2004.

Hegel, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 123, (1), 1998.

Hegel. 1770-1970, em «Archives de Philosophie», Paris, 1970, 33, n° 4.

Hegel et la dialectique, em «Revue International de Philosophie», P.U.F, Paris, 1982 (36), n° 139-140.

Hegel. 1770-1831, em «Annales del Seminario de Metafísica», Madrid, vol. 16, 1981.

Hegel, em «Philosophie», Paris, 13, 1986.

Hegel, em «Revista Portuguesa de Filosofia», 33 (1), 1977.

Kant e Hegel, em «Revista Portuguesa de Filosofia», 34 (1), 1981.

LUGARINI, L. (dir) – *Hegel*, in «Il Pensiero», 22, 1981.

S. Kierkegaard

A. Do autor:

Efterladte Papirer, 9 vol., Copenhague, 1869-1881 (ed. H. P. BARFOD, e, a partir do vol. 4, H. GOTTSCHED).

Papirer, 20 vol. Copenhague, 1909-1949 (ed. P. A. HEIBERG, P. A. KUHR e E. TORSTING) + 2 vol. de suplemento (1969).

Samlede Vaerker, 14 vol., Copenhague, 1901-1906 (ed. A. B. DRACHMANN, J. L. HEIBERG e H. O. LANGE). Há uma segunda edição (15 vol., 1920-1926), que apenas se diferencia da primeira pelos caracteres da impressão; é útil o último volume pelos índices (conceitos e autores, por A. IBSEN, pag. 1-507; e glossário de termos, por J. HIMMELSTRUP, pag. 509-770).

TRADUÇÕES ALEMÃS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

Gesamelte Werke, 12 vol., 1909-1923 (trad. H. GOTTSCHED e CHR. SCHREMPT). Há edições mais recentes em alemão, editadas por Diederichs, de Düsseldorf.

TRADUÇÕES FRANCESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

Oeuvres complètes, Ed. De l'Orante, Paris, a partir de 1966 (trad. P. H. TISSEAU e E. M. JACQUET-TISSEAU, e introd. de J. BRUN); é a mais recente e a melhor edição. *

TRADUÇÕES ITALIANAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS:

S. Kierkegaard Opere, Sansoni, Florença, 1972 (trad. C. FABRO). Este último é, aliás, autor de diversas traduções de obras de Kierkegaard para italiano; por exemplo: *Briciole di filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, 2 vol., Zanichelli, Bolonha, 1962 (contém aliás uma boa bibliografia); *Esercizio dei cristianesimo*, Ed. Studium, Roma, 1971, *Diário*, 3 vol., Morcelliana, Brescia, 1980-1982.

TRADUÇÕES CASTELHANAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Antígona. El sentido de la tragedia*, Losange, Buenos Aires, 1954.
Diapsalmata, Aguilar, Madrid, 1961.
Diario de un seductor, Edics, Barcelona, 1973. *
El concepto de angustia, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.
Estética y ética en la formación de la personalidad, Ed. Nova, Buenos Aires, 1959.
Etapas en el camino de la vida, S. Rueda, Buenos Aires, 1952. *
Temor y temblor, Nacional, Madrid, 1981.

TRADUÇÕES INGLESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Diary of a Seducer*, Pushkin Press, Londres, 1999.
Either/Or: a Fragment of Life, Penguin Books, Londres, England, Nova Iorque, N.Y., USA, 1992.
Fear and Trembling, and The Sickness unto Death Princeton University Press, Princeton, N.J. 1969.
The Concept of Dread, Princeton University Press, Princeton, 1957.
The Concept of Irony, with continual reference to Socrates, Princeton University Press, N.J. Oxford, 1992.

TRADUÇÕES PORTUGUESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- O Banquete: in vino veritas*. Tradução portuguesa de Alvaro Ribeiro, Guimarães Editores, Lisboa 1985.
O conceito de angústia. Tradução João Lopes Alves. Presença, Lisboa, 1972. **
O desespero humano. Tradução portuguesa de Adolfo C. Monteiro. Tavares Martins, Porto, 1961. **
Diário de um sedutor. Tradução de Carlos Grifó, Presença, Lisboa, 1971.
Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor, Edições 70, Lisboa, 1986.
Temor e tremor, Guimarães, Lisboa, 1959. **
Tratado de desespero, Coordenadora Ed., Brasília, 1969.

B. Bibliografia:

- HIMMELSTRUP, J. – *S. Kierkegaard. International Bibliographie*, Nordisk Forlag Arnold Busch, Kovenhaun, 1962.

LAPOINTE, F. – *Sören Kierkegaard and his critics. An international bibliography of criticism*, Greenwood Press, Westport, 1980.

B. Sobre o autor:

ADORNO, TH. – *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

AMORÓS, C. – *Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Anthropos, Barcelona, 1987.

ARBAUGH, G. E. e G. B. – *Kierkegaard's authorship. A guide to the writings of Kierkegaard*, G. Allen & Unwin, Londres, 1968.

AVRAIN, B. – *Kierkegaard et Freud*, Ed. Alba Nova, Paris, 1988.

BALDINI, M. – *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova, Roma, 1988.

BEAUFRET, J. – *Introduction aux philosophes de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Gonthier-Denoël, Paris, 1971. *

BRUN, J. (dir.) – *Kierkegaard (Obliques 1981)*, Distique, Milão, 1949. *

CANTONI, R. – *La coscienza inquieta*, Mondadori, Milão, 1949.

CLAIR, A. – *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, Paris, 1976.

CASTELLI, E. (dir.) – *Kierkegaard e Nietzsche*, «Archivio de Filosofia», Milão, 1953.

CHAMBERLAIN, J.; REE, J. (eds.) – *The Kierkegaard Reader*. Blackwell Pub., Oxford, 2001.

COLETTE, J. – *Kierkegaard, chrétien incógnito. La neutralité armée du Cerf*, Paris, 1968. *

COLETTE, J. – *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Cerf, Paris, 1972.

COLETTE, J. – *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris, 1994.

COLLINS, J. – *El pensamiento de Kierkegaard*, F.C.E., México, 1970.

CORNU, N. – *Kierkegaard et la communication de l'existence*, L'Age de l'homme, Lausanne, 1972. *

ELROD, J. W. – *Being and existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1975.

ELROD, J. W. – *Kierkegaard and Christendom*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1981.

ERIKSEN, N. N. – *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*. Walter De Gruyter, Nova Iorque, 2000.

FABRO, C. – *Kierkegaard crítico di Hegel*, em *Incidenza di Hegel*, Morano, Nápoles, 1970, pag. 499-563.

FABRO, C. (dir.) – *Studi Kierkegardiani*, Morcelliana, Brescia, 1957.

- FAHRENBACH, H. – *Kierkegaards existentialdialektische Ethik*, Klostermann, Francoforte, 1968.
- FENGER, H. – *Kierkegaard, the myths and their origins. Studies in the Kierkegaardian papers and letters*, Yale Univ. Press, N. Haven, 1980.
- FRIEDMOND, H. – *Existenz in Liebe nach S. Kierkegaard*, A. Pustet, Salzburgo, 1965.
- GARDINER, P. L. – *Kierkegaard*, Oxford, 1988.
- GILES, J. – *Kierkegaard and Freedom*. St. Martins Press, Nova Iorque, 2000.
- GIVONE, S. – *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milão, 1985.
- GRANIER, J. – *L'intelligence métaphysique*, Cerf, Paris, 1987.
- GRIMAULT, M. – *La mélancolie de Kierkegaard*, Aubier, Paris, 1965. *
- GRIMAULT, M. – *Kierkegaard par lui même*, Seuil, Paris, 1969. *
- GUSDORF, G. – *Kierkegaard*, Seghers, Paris, 1963. *
- HANNAY, A, MARINO, D., M., (eds.)- *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, 1997.
- HIRSCH, E. – *Wege zu Kierkegaard*, Verl. Die Spur, Berlim, 1968.
- HOHLENBERG, J. – *Sören Kierkegaard*, A. Michel, Paris, 1956. *
- HOLL, J. – *Kierkegaards Konzeption des Selbst*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1972.
- JOLIVET, R. – *As doutrinas existencialistas. De Kierkegaard a Sartre*, T. Martins, Porto, 1961. *
- JOLIVET, R. – *Introduction à Kierkegaard*, Éditions de Fontenelle, s/l, 1946.
- KAINZ, E. – *Studies in the philosophy of Kierkegaard*, W. de Gruyter, Berlim, 1975.
- Kierkegaard vivant* (colóquio org. pela UNESCO), Paris, 1964 (trad. castelhana Alianza, Madrid, 1970). *
- Kierkegaard « Les Études Philosophiques », Abril-Junho 1979.
- KLEMKE, E. D. – *Studies in the philosophy of Kierkegaard*, M. Nijhoff, Haia, 1976.
- KUHNHOLD, G. H. – *Der Begriff des Sprunges und der weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard*, W. de Gruyter, Berlim, 1975.
- LION, C., WALSH, S., (eds.) – *Feminist Interpretations of Sören Kierkegaard*, Penn. State, 1997.
- MALANTSCHUK, G. – *Dialektik og Eksistens hos S. Kierkegaard*, Hans Reitzels Forlag, Copenhagen, 1968.
- MALANTSCHUK, G. – *Kierkegaard's thought*, Princeton University Press, Princeton, 1971.
- MARCOS, M. – *Soren Kierkegaard: vida de un filosofo atormentado*, UNED, Madrid, 1997.
- MARINO, G. – *Kierkegaard's Anthropology*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001.

- MARTINEZ, R. – *Kierkegaard and the Art of Irony*, Humanity Books, Amherst, 2001.
- MESNARD, P. – *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne, Paris, 1948. **
- MESNARD, P. *Kierkegaard*, Edições 70, Lisboa, 1992.
- MESNARD, P. *Kierkegaard: sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris, 1960.
- MURA, G., *Angoscia ed esistenza: da Kierkegaard a Moltmann: Giobe la 'soffrenza di Dio'*. Città Nuova, Roma, 1982.
- PACI, E. – *Relazioni e significati, II: Kierkegaard e Thomas Mann*, Lampugnari Nigri, Milão, 1965.
- PATTISON, G. – *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Theology, Literature*, Routledge, 2002.
- PHILLIPS, D. Z. – *Belief, Change and forms of Life*. Mcmillan, Basingstoke, 1987.
- TAYLOR, M. C. – *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Univ. of California Press, Berkeley, 1980.
- THULSTRUP, N. – *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970.
- THULSTRUP, N.; THULSTRUP, M. M. (ed.) – *Kierkegaard and great tradition*, C.A.R. Boghandel. Copenhagen, 1981.
- THULSTRUP, N.; THULSTRUP, M. M. (ed.) – *Kierkegaard and human values*, C.A.R. Boghandel, Copenhagen, 1980.
- VERGOTE, H.-B. – *Lectures philosophiques de Soren Kierkegaard*, P.U.F, Paris, 1993.
- VERGOTE, H.-B. – *Sens et répétition. Essai sur l'ironie Kierkegaardienne*, 2 vol., Cerf, Paris, 1982. **
- VIALLANEIX, N. – *Kierkegaard. L'unique devant Dieu*, Ed. du Cerf, Paris, 1974 (trad. castelhana Herder, Barcelona, 1977). **
- VIALLANEIX, N. – *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, 2 vol., Ed. du Cerf, Paris, 1979.
- WAHL, J. – *Études Kierkegaardiennes*, Aubier, Paris, 1938. **
- WAHL, J. – *Kierkegaard – L'Un devant l'Autre*, Hachette, Paris, 1998.
- WATKIN, J. – *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Scarecrow Press, 2001.
- WESTPHAL, M. – *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, Purdue, 1996.
- WESTPHAL, M. – *Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence*, Humanities Press, Nova Iorque, 1969.
- WYSCHOGROD, M. – *Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence*, Humanities Press, Nova Iorque, 1969.

Números monográficos de revistas:

CASTELLI, E. (dir.) – *Kierkegaard e Nietzsche*, «Archivio de Filosofia», Milão, 1953.

Kierkegaard, «Les Études Philosophiques», Paris, Abril-Junho, 1979.

F. Nietzsche

A. Do autor:

- Gesammelte Werke*, 23 vol., Musarion-Ausgabe, Munique, 1920-1929.
- Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrg. Von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Munchen, Berlin, Nova Iorque, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.
- Werke* 3 vol., Hanser, Munique, 1954-1956 (ed. K. SCHLECHTA).
- Werke, Kritische Gesamtausgabe*, W. de Gruyter, Berlim, 1964 e seg. (ed. G. COLLI e M. MONTINARI); edição simultânea em italiano (Adelphi, Milão) e em francês (Gallimard, Paris). *

TRADUÇÕES CASTELHANAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Así hablaba Zarathustra*, Ed. Ibéricas, Madrid, 1970. **
- El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*, Taurus, Madrid, 1974.
- El nacimiento de la tragedia o Grécia y el pesimismo*, Alianza, Madrid, 1973. **
- Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Akal, Madrid, 1996.
- La ciencia jovial. La Gaya Scienza*, Monte Avila, Caracas, 1989.
- La genealogía de la moral*, Laia, Barcelona, 1981. *
- Más allá del bien y del mal*, Felmar, Madrid, 1981.
- Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1965. *
- Schopenhauer como educador*, Valdemar, Madrid, 1999.
- Sobre la verdad y mentira en el sentido extra-moral*, Rev. Teorema, Valência, 1980. *

TRADUÇÕES INGLESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Beyond Good and Evil*, Cambridge, 2002.
- Ecce Homo: How One Becomes What One Is*, Penguin, 1993.
- The Birth of Tragedy*, Oxford, 2000.
- The Genealogy of Morality and Other Writings*, Cambridge, 1994.
- The Will to Power*, Random House, 1987.
- Thus Spoke Zarathustra*, Penguin, 1978.
- Twilight of the Idols or How to Philosophize With a Hammer*, Oxford, 1998.

TRADUÇÕES PORTUGUESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*, Relógio de Água, Lisboa, 2000.
- A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Edições 70, Lisboa, 2002
- A Gaia Ciência*, Tradução portuguesa de Alfredo Margarido, Guimarães Editores, Lisboa, 1996.
- A Genealogia da Moral*. Tradução portuguesa de Carlos Meneses, Guimarães Editores, Lisboa, 1997.
- A Origem da Tragédia*, Guimarães, Lisboa, 1958. *
- Assim falava Zaratustra*, 2ª ed., Europa-América, Mem Martins, 1988. **
- Assim falava Zaratustra*, Tradução revista de Alfredo Margarido, Guimarães Editores, 2000.
- Aurora*, Rés, Porto, 1977.
- A Vontade de Poder*, 3 volumes, Rés, Porto.
- Civilização e decadência e outros textos*, Inova, Porto, s.d.
- Considerações Intempestivas*, Presença, Lisboa, 1977.
- Crepúsculo dos Ídolos*, Edições 70, Lisboa, 2002.
- Ecce Homo*, Europa-América, Mem Martins, 1987.
- Ecce Homo*, Guimarães Editores, Lisboa, s.d.
- Humano Demasiado Humano*, Presença, Lisboa, 1973.
- O Anticristo*, Edições 70, Lisboa, 1999.
- O Livro do Filósofo*, Rés, Porto, 1984.
- Para além do bem e do mal*. Versão de Herman Pflüger. Introdução de Delfim Santos. Guimarães Editores, Lisboa, 1987.

B. Bibliografia:

- FOERSTER-NIETZSCHE, E. – *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 3 vol., CC. Nau-
mann, Leipzig, 1895-1913.
- OEHLER, R. – *Nietzsche-Register*, A. Kröner, Stuttgart, 1965.
- REICHAERT, H. W.; SCHLECHTA, K. – *International Nietzsche Bibliography*,
Univ. of North Carolina Press, 1960.
- SCHLECHTA, K. – *Nietzsche-Index*, Hanser, Munique, 1965.
- TURCO LIVERI, G. – *Nietzsche. Lessico dei concetti e dei nomi delle opere
nietzscheane*, A. Armando, Roma, 1982.

C. Sobre o autor:

- AA.VV. – *La 'volontá di potenza' di Nietzsche e il problema filosofico del Supe-
rhuomo*, Torino, Paravia, 1989.

- AA.VV. – *Nietzsche actual e inactual. Proyecciones en el pensamiento contemporáneo*. Actas de las Jornadas Nacionales Nietzsche 1994, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, s/d.
- AA.VV. – *Nietzsche más allá de su tiempo 1844...*, Coloquio de Valparaiso, Edición de José Jara, Edeval, Valparaiso, 1998.
- AA.VV. – *Nietzsche: verità-interpretazione*, actas del coloquio de Rapallo, Génova, 1983.
- ABBAY, R. – *Nietzsche's Middle Period*. Oxford University Press, Nova Iorque, 2000.
- ABEL, G. – *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederlehr*, Walter de Gruyter, Berlin-Nova Iorque, 1984.
- ALFIERI, L. – *Apollo tra gli schiavi: la filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876)*, Franco Angeli, Milano, 1984.
- ALSINA, J. – *Tragedia, religión y mito entre los griegos*. Barcelona, Labor (N.C.L.), 1971.
- ALWAST, J. – *Logik der dionysischen Revolte. Nietzsches Entwurf einer aporetischen demontierten. Kritischen Theorie*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1975.
- ANDLER, Ch. – *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 vol., Bosard, Paris, 1920-1931.
- ANSELL-PEARSON, K. – *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- ARENA, L. V. – *Nietzsche e il nonsense*, Angeli, Milán, 1994.
- ASSOUN, P. – *Freud y Nietzsche*, P.U.F., Paris, 1980; trad. castelhana, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- ÁVILA CRESPO, R. – *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona: 1999.
- ÁVILA CRESPO, R. – *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad, Granada, 1986.
- BALLARINI, A. – *Essere collettivo dominato: Nietzsche e il problema della giustizia*. A. Giuffrè, Milano, 1982.
- BALMER, H. P. – *Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*, Alber, Friburgo, 1977.
- BATAILLE, G. – *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972. **
- BEHLER, E. – *Nietzsche-Derrida, Derrida-Nietzsche*, Schöningh, Paderborn, 1985; trad. Inglesa Stanford University Press, Stanford, 1991.
- BENTLEY, E. R. – *The cult of the superman. A study of heroism in Carlyle and Nietzsche*, Peter Smith, Magnolia (Mass), 1969.
- BISER, E. – *«Gott ist tot». Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein*, Kösel, Munique, 1962; trad. castelhana, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974.
- BLONDEL, E. – *Nietzsche: le cinquième évangile*, Bergers & Mages, Paris, 1980.

- BLONDEL, E. – *Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*, P.U.F., Paris, 1986.
- BOUDOT, P. – *Nietzsche et l'au-delà de la liberté: Nietzsche et les écrivains français, de 1830 à 1960*, Aubier, Paris, 1970.
- BOUDOT, P. – *La momie et le musicien: Nietzsche*, Laffont, Lyon, 1981. *
- BOUDOT, P. – *L'ontologie de Nietzsche*, P.U.F., Paris, 1971. *
- BOUDOT, P. – *Nietzsche en miettes*, P.U.F., Paris, 1973.
- BUCARO, G. – *Filosofia della religione. Forma e figure*, Città Nuova, Roma, 1988.
- BUEB, B. – *Nietzsches Kritik der praktischer Vernunft*, Klett, Stuttgart, 1970.
- Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1969 (63), n° 4.
- CAMERON, F. – *Nietzsche and the 'Problem' of Morality*, Peter Lang Publishing, Nova Iorque, 2002.
- CANO, G. – *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- CANO, G. – *Nietzsche y la crítica de la Modernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- CARRASCO PIRARD, E. – *Para leer Así hablo Zarathustra de F. Nietzsche*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.
- CASAJUANA, C. – *Pla i Nietzsche: afinitats i coincidències*. Edicions 62, Barcelona, 1996.
- CASINI, L. – *La riscoperta del corpo. Schopenhauer / Feuerbach / Nietzsche*, Studium, Roma, 1990.
- CHAIX-RUY, J. – *Pour connaître la pensée de Nietzsche*, Bordas, Paris, 1977.
- CHAMBERLAN, L. – *Nietzsche en Turín. Una biografía íntima*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- CHASSARD, P. – *Nietzsche. Finalisme et Historire*, Copernic, Paris, 1977.
- COLLI, G. – *Después de Nietzsche*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1978.
- COLLI, G. – *Escritos sobre Nietzsche*, Relógio de Água, Lisboa, 2000.
- COLLI, G. – *Philosophie de l'expression*, Éd. De l'Éclat, Paris, 1988.
- COMMENGE, B. – *La danse de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1988.
- COPELSTON, F. – *Nietzsche, filósofo da cultura*, T. Martins, Porto, 1958. *
- CORMAN, L. – *Decouverte de Nietzsche*, J. Grancher, 1990.
- CORMAN, L. – *Nietzsche, psychologue des profundeurs*, P.U.F., Paris, 1982.
- D'ALESSANDRO, P. – *Gioco e filosofia. Como pensare dopo Nietzsche*, Unilopoli, Milão, 1987.
- DANTO, A. C. – *Nietzsche as philosopher*, Macmillan, N. York, 1965.
- DE MAN, P. – *Allégories de la lecture*, Galilée, Paris, 1989.
- DELEUZE, G. – *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1962 (nova ed., 1967; trad. castelhana Anagrama, Madrid, 1971). **

- DELEUZE, G. – *Nietzsche: sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris, 1965; trad. Portuguesa, Edições 70, Lisboa, 1994.
- DERRIDA, J. – *Espolones (Los estilos de Nietzsche)*, Pre-textos, Valência, 1981. *
- DERRIDA, J. – *La filosofía como institución*, Juan Granica, Barcelona, 1984.
- DERRIDA, J. – *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- DESIATO, M. – *Nietzsche crítico de la postmodernidad*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1998.
- DUDLEY, W. – *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge, 2002.
- FERRARIS, M. – *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiano, Milano, 1992.
- FINK, E. – *Nietzsche Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960 (trad. francesa Minuit, Paris, 1965; trad. castelhana Alianza, Madrid, 1966; trad. portuguesa Presença, Lisboa, 1983). **
- FOUCAULT, M. – *Nietzsche, Freud e Marx*, Anagrama, Porto, 1980. *
- FRANCK, M. – *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, P.U.F, Paris, 1998.
- FRENZEL, I. – *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek B., Hamburgo, 1968 (trad. inglesa Pegasus, Nova Iorque, 1967).
- FREY, H., (ed) – *La muerte de Dios y el fin de la metafísica. Simposio sobre Nietzsche*, México, D.F., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Universidad de artes aplicadas de Viena, 1997.
- FUNKE, M. – *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei. Nietzsche*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1974.
- GALIMBERTI, K. – *Nietzsche. Una guía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- GARATE, R. – *Nietzsche. Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal*, El Mensajero, Bilbao, 1968.
- GHEDINI, F. – *Esperienza del nulla e negazione di Dio*, Gregoriana, Pádua, 1988.
- GIVONE, S. – *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milão, 1988.
- GLUKSMANN, C. B. – *Tragique de l'ombre*, Galilée, Paris, 1990.
- GOBRY, I. – *Nietzsche ou la aompensation*, Pierre Téqui, Paris, 1975. *
- GOMEZ HERAS, J. – *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Publicaciones del Monte de Piedad Y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1988.
- GONZÁLEZ SÁEZ, M. – *Voluntad de poder y arte: una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- GRANIER, J. – *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966. *
- GRANIER, J. – *Nietzsche*, P.U.F., Paris, 1982; trad. castelhana Publicaciones Cruz O.S.A., México, 1995. *

- GRIMM, R. H. – *Nietzsche's theory of knowledge*, W. de Gruyter, Berlin-Nova Iorque, 1977.
- GUZZONI, A. – *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Anton Hain Meisenheim, Frankfurt, 1991.
- HAAR, M. – *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1993.
- HAAR, M. – *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, P.U.F, Paris, 1998.
- HABERMAS, J. – *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Univ. de València, València, 1977. *
- HABERMAS, J. – *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982. *
- HAYMAN, R. – *Nietzsche. A critical life*, Penguin Books, Nova Iorque, 1982. *
- HEBER-SUFFRIN, P. – *Le Zarathoustra de Nietzsche*, P.U.F, Paris, 1999.
- HEIDEGGER, M. – *Nietzsche*, 2 vol., Neske Verlag, Günther, 1961 (trad. francesa Gallimard, Paris, 1971). *
- HELLER, P. – *Studies on Nietzsche*, Bouvier, Bona, 1980.
- HENKE, D. – *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*, Pfullingen, 1981.
- HOLLINGDALE, R.J. – *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Cambridge, 1999.
- HOPENHAYN, M. – *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1997.
- IZQUIERDO SÁNCHEZ, A. – *El concepto de cultura en Nietzsche*. Ed. de la Univ. Complutense, Madrid, 1993.
- IZQUIERDO SÁNCHEZ, A. – *El resplandor de la apariencia*, Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1993.
- JARA, J. – *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Anthropos, Barcelona, 1998.
- JASPERS, K. – *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1936 (trad. francesa Gallimard, Paris, 1950). **
- JIMÉNEZ, A. (ed.), – *Nietzsche y la Modernidad*. EFUNA, Heredia, 1998.
- JIMÉNEZ MEZA, M. – *Nietzsche, cuestión judía y nazismo*, Madrid, 1998.
- JOVANOVSKI, T. – *Nietzsche's Subversion of the Aesthetic Socratic Dialectic*, Peter Lang Publishing, Nova Iorque, 2001.
- JURANVILLE, A. – *Physique de Nietzsche*, Denoël-Gonthier, Paris, 1973.
- JURIST, E. L. – *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture and Agency*. MIT Press, Cambridge, 2000.
- KAUFMANN, W. – *Discovering the mind, II: Nietzsche, Heidegger and Buber*, McGraw-Hill Book, N. York, 1980.
- KAUFMANN, W. – *Nietzsche: Philosoph, Psychologue, Antichrist* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982.

- KERGER, H. – *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988.
- KLOSSOWSKI, P. – *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969; trad. castelhana *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona, 1972, e, Altamira, Buenos Aires, 1995.
- KOFMAN, S. – *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, 1969.
- KOFMAN, S. – *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972. *
- KOSTER, P. – *Der sterbliche Gott. Nietzsche Entwurf übermenschl. Grosse*, A. Hain, Meisenheim am Gran, 1972.
- KOSTER, P. – *Der Verbotene Philosoph: Studien zur den Anfängen des katolischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890-1918)*, Walter de Gruyter, Berlin, 1998.
- KÖHLER, J. – *Zarathustra's Secret: The Interior Life of Friedrich Nietzsche*, Yale, 2002.
- LAISECA, L. – *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Biblos, Buenos Aires, 2001.
- LARUELLE, F. – *Nietzsche contre Heidegger: thèses pour une politique nietzscheenne*, Payot, Paris, 1977.
- LAURENT, D. – *La pensée de Nietzsche et l'homme actuel*, Privat, Toulouse, 1957.
- LÉVESQUE, C. – *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, H.M.H., Lassalle (Québeque), 1988.
- LIVERI, G.T. – *Nietzsche. Filosofia e Política*, Broto, Palermo, 1989.
- LO GIUDICE, S. – *Introduzione al lessico di Nietzsche*, Armando, Roma, 1990.
- LOVE, N.-S. – *Marx, Nietzsche and Modernity*, Columbia Univ. Press, Irvington, 1988.
- LÖWITH, K. – *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano Editore, Napoli, 1966.
- LÖWITH, K. – *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956.
- MADIGAN, P. – *The Modern Porject to Rigor*, Univ. Press of America, Lanham, 1986.
- MAGNUS, B, HIGGINS, K. M. (ed) – *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, 1996.
- MANTHEY-ZORN, O. – *Dionysus: the tragedy of Nietzsche*, Greenwood Press, Westport, 1975 (reprint da ed. 1956).
- MARQUES, A. (dir.) – *Nietzsche: Cem anos Após o Projecto «Vontade de Poder – Transmutação de Todos os Valores»*, Veja, Lisboa, 1989.
- MARTIN, G. T. – *From Nietzsche to Wittgenstein. The problem of Truth and Nihilism in the Modern World*, Peter Lang Publishing, Nova Iorque, 1989.

- MARTÍNEZ, J. J. – *La fábula de la caverna. Platón y Nietzsche*, Península, Barcelona, 1991.
- MASINI, F. – *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*. Il Mulino, Bologna, 1978.
- MASSUH, V. – *Nietzsche y el fin de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1985.
- MATTÉI, J. F. – *L'ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger*, P.U.F., Paris, 1989.
- MAZZARELLA, E. – *Nietzsche e la historia*, Nápoles, 1983.
- MONTEBELLO, P. – *Nietzsche. La volonté de puissance*, P.U.F, Paris, 2001.
- MONTINARI, M. – *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Ubaldini, Roma, 1975.
- MONTINARI, M. – *Su Nietzsche*. Roma, 1982.
- MOORE, G. – *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, 2002.
- MORAVI, S. – *Itinerario nietzscheano*, Guida, Napoli, 1985.
- MOREL, G. – *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, 3 vol., Aubier, Paris, 1970-1971. *
- MORENO, L. J. – *El pensamiento de Nietzsche*, Circel, Madrid, 1987.
- MORIN, D. – *L'athéisme moderne*, Cerf, Paris, 1985.
- NABAIS, N. – *Metafísica do Trágico*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 1997.
- NATOLI, S. – *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e método in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, F. Bocca, Roma, 1981.*
- Nietzsche. Colloque de Royaumont*, Minuit, Paris, 1967.
- Nietzsche aujourd'hui?*, 2 vol., U.G.E., Paris, 1973.
- OCAÑA, E. – *El dionisio moderno y la farmacia utópica*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- PALUMBO, P.; ERCOLEO, M.; PALUMBO, G. – *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, CUSL, Palermo, 1990.
- PAUTRAT, B. – *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971.
- PENZO, G. – *Friedrich Nietzsche e la verità come problema*, Patrou Ed., Bolonha, 1984.
- PENZO, G. – *Il superamento di Zarathustra, Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armand, Roma, 1987.
- PENZO, G. – *L'interpretazione ontológica di Nietzsche*, Sansoni, Florença, 1967.
- PENZO, G. – *Invito al pensiero de Nietzsche*, Mursia, Milão, 1990.
- PENZO, G. – *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- PHILONENKO, A. – *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Le livre de Poche, 1995.
- PORTER, J. I. – *The Invention of Dionysus: An Essay on the Birth of Tragedy*, Stanford University Press, Stanford, 2000.
- PRINI, P. – *Historia del existencialismo*, El Ateneo, Buenos Aires, 1975.
- QUESADA, J. – *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1988.

- QUESADA, J. – *Nihilismo activo. Genealogía de la modernidad*, Universidad de Guadalajara, México, 1999.
- REBOUL, O. – *Nietzsche, critique de Kant*, P.U.F., Paris, 1974; trad. castellana, Anthropos, Barcelona e Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- REGINA, U. – *L'uomo complementare. Potenza e valore nella filosofia di Nietzsche*, Morcelliana, Brescia, 1988.
- RELLA, F. – *Metamorfosi*, Feltrinelli, Milano, 1990.
- RELLA, F. – *Miti e figure del moderno*, Feltrinelli, Milano, 1993.
- RELLA, F. – *El silencio y la palabra. El pensamiento en tiempo de crisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992.
- Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 96, 1971, pag. 257-400.
- REY, J. M. – *Lenjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971.
- RÍOS, R. – *Ensayo sobre la muerte de Dios*, Biblos, Buenos Aires, 1996.
- SABATINI, A. G. – *Il giovane Nietzsche*, Ed. Scientifiche Italiane, Nápoles, 1984.
- SÁNCHEZ MECA, D. – *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, Universidad de Murcia, 1989.
- SÁNCHEZ MECA, D. – *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- SÁNCHEZ MECA, D. – *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzchiano de voluntad a partir de «El nacimiento de la tragedia»*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- SAVATER, F. – *Conocer Nietzsche y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1977.
- SAVATER, F. – *Idea de Nietzsche*, Ariel, Buenos Aires, 1995.
- SAVATER, F. – *Nietzsche*, Barcanova, Barcelona, 1982.
- SAVATER, F. – *Así hablaba Nietzsche*, Áltera, Barcelona, 1996.
- SCHRIFT, A. D. – *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. Routledge, Nova Iorque, 1990.
- SCHUTTE, O. – *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984.
- SILK, M. S.; STERN, J. P. – *Nietzsche on tragedy*, Cambridge Univ. Press, Londres, 1981.
- SOLOMON, R. C. (ed.) – *Nietzsche. A call of critical essays*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1980.
- STAMBAUGH, J. – *Nietzsche's thought of eternal return*. The John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1972.
- STEINLE, W. – *Friedrich Nietzsche und modern Atheismus*, Steinkopf, Stuttgart, 1981.
- TAURECK, B. H. F. – *Nietzsche und der faschismus: eine studie über Nietzsches politische philosophie und ihre folgen*, Junius, Hamburg, 1989.

- THIEL, M. – *Nietzsche: ein analytischer Aufbau seiner Denkstruktur*, Heidelberg, 1980.
- VALADIER, P. – *Jesus-Christ ou Dyonisos*, Desclée-Brouwer, Paris, 1979.
- VALADIER, P. – *Nietzsche et la critique du christianisme*, Ed. du Cerf, Paris, 1974.
- VALVERDE, J. M. – *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Planeta, Barcelona, 1994.
- VATTIMO, G. – *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Turim, 1967.
- VATTIMO, G. – *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Mompiani, Milão, 1979; trad. castelhana, Península, Barcelona, s.d
- VATTIMO, G. – *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milão, 1981; trad. castelhana, Paidós, Barcelona, 1989.
- VOLKMAN-SCHLUCK, K. H. – *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Klostermann, Francoforte, 1968.
- WAHL, J. – *L'avant dernière pensée de Nietzsche*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1961.
- WURZER, W. S. – *Nietzsche und Spinoza*, A. Hain, Meisemheim am Glan, 1975.

Números monográficos de revistas:

- Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1969 (63), nº 4.
- Cahiers philosophiques, 90, Mars 2002.
- Friedrich Nietzsche (1844-1900)*, «Revista Portuguesa de Filosofia, 57, (1 e 2), 2001.
- Nietzsche*, «Les Etudes philosophiques», nº 2, 2005.
- Nietzsche*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 123, (3), 1998.
- Nuova Corrente, núms. 68-69, 1979.
- Pascal, Nietzsche*, «Archivi de Filosofia», 1962, nº 3.
- Revista de Occidente, 2º época, números 125 e 126 (agosto e Setembro de 1973), pp. 137-373.
- Revue internationale de Philosophie, n. 67 1964, nº 1.
- Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 96, 1971, pp. 257-400.

Fenomenologia

- ASTRADA, C. – *Fenomenología y praxis*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967.
- BENOIST, J. – *Les limites de l'intentionnalité: recherches phénoménologiques et analytiques*, Vrin, Paris, s.d.
- BENOIST, J. – *Phénoménologie, Semantique, Ontologie*, P.U.F., Paris, 1997.
- BENOIST, J.; KARSENTI, B. – *Phénoménologie et Sociologie*, P.U.F., Paris, 1997.
- BENOIST, J. – *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie*, P.U.F., Paris, 2001.
- BOCHENSKI, I. M. – *El método fenomenológico em Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid, 1973, pag. 37-64.
- BOEHM, R. – *Von Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, M. Nijhoff, Haia, 1968.
- BRETON, S. – *Conscience et intentionnalité*, E. Vitte, Paris, 1956. *
- BRETON, S. – *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, E. Vitte, Paris, 1959. *
- BRETON, S. – *Essence et existence*, P.U.F., Paris, 1965 (trad. castelhana Ed. Columba, Buenos Aires, 1967). *
- BRISART, R., CELIS, R., (dir) – *L'évidence du monde: méthode et empirie de la phénoménologie*, Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles, 1994.
- BRUNNER, A. – *La personne incarnée. Étude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste*, Beauchesne, Paris, 1947.
- BRUZINA, R. – *Logos and Eidos. The concept in phenomenology*, Mouton, Haia-Paris, 1970. *
- CABESTAN, P. (dir.) – *Introduction à la phénoménologie*, Ellipses, Paris, 2003.
- CARR, D.; CASEY, E. S. (dir) – *Explorations in phenomenology*, M. Nijhoff, Haia, 1973.
- CHIODI, P. – *Esistenzialismo e fenomenologia*, Ed. di Comunità, Milão, 1963.
- CHRÉTIEN, J.-L. – *La voie nue*, Minuit, Paris, 1990.
- CROWELL, S. G. – *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston, 2001.
- DARTIGUES, A. – *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Privat, Toulouse, 1972. **
- DASTUR, F. – *La phénoménologie en questions: Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris, 2004.
- DE MURALT, A. – *La idea de la fenomenologia. El ejemplarismo husserliano*, U.N.A.M, México, s.d
- DESANTI, J. T. – *Phénoménologie et praxis*, Ed. Sociales, Paris, 1963.

- DURFEE, H. – *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Prometheus Books, Buffalo, 2002.
- DUPOND, P.; COURNARIE, L., (Eds) – *Phénoménologie: un siècle de Philosophie*. Paris, Ellipses, 2002.
- ERICKSON, S. A. – *Language and Being: an analytic phenomenology*, Yale Univ. Press, N. Haven – Londres, 1970.
- FINK, E. – *De la phénoménologie (avec un avant propos d'Husserl)*, Minuit, Paris, 1974. *
- FRAGA, G. – *Fenomenologia e Dialéctica*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1972. **
- FUNKE, G. – *Phänomenologie, Metaphysik oder Methode?*, Bouvier, Bona, 1966; trad. castelhana, Monte Avila Editores, Caracas, 1987.
- GIL, F. – *Traité de l'évidence*, Jérôme Million, Grenoble, 1993.
- GRIMALDI, N. – *L'art ou la feinte passion*, P.U.F., Paris, 1983.
- GRIMALDI, N. – *Le désir et le temps*, P.U.F., Paris, 1971.
- GRIMALDI, N. – *Ontologie du temps*, P.U.F., Paris, 1993.
- GRONDIN, J. – *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2003.
- HAAR, M. – *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, P.U.F., Paris, 1999.
- HENRY, M. – *Sur la phénoménologie*, Phénoménologie de la vie, 1, P.U.F, Paris, 2003.
- HENRY, M. – *Sur la subjectivité*, Phénoménologie de la vie, 2, P.U.F, Paris, 2003.
- HENRY, M. – *Phénoménologie matérielle*, P.U.F, Paris, 1990.
- HUNEMANN, P.; KULICH, E. – *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, Paris, 1997.
- JANICAUD, D. – *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de L'Eclat, Paris, 1991.
- KOCKELMANS, J. J.; KISIEL, T. (dir.) – *Phenomenology and the natural sciences*, Northwestern University Press, 1970.
- LANDGREBE, L. – *El camino de la fenomenologia, El problema de una experiencia originaria*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968. *
- LANIGAN, R. L. – *Speech act and phenomenology*, M. Nijhoff, Haia, 1977. *
- LYOTARD, J.-F. – *La phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1954 (trad. castelhana Ed. Univ. Buenos Aires, Buenos Aires, 1960; trad. portuguesa Ed. 70, Lisboa, 1980). **
- MACANN, C. (ed.) – *Presence and Coincidence: The Transformation of Transcendental into Ontological Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Boston, 2002.

- Phénoménologie, Existence*, A. Colin, Paris, 1953. *
- POREE, J. – *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Vrin, Paris, 1993.
- Problèmes actuels de la phénoménologie*, D. De Brouwer, Paris-Bruxelas, 1959. *
- ROMANO, C. – *Il y a. Essais de phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2003
- RICHIR, M. – *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, M. Nijhoff, Haia, 1976. *
- RICHIR, M. – *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie du langage*. Grenoble, Millon, 1992.
- RICOEUR, P. – *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986.
- RUCH, M. – *Phenomenology, language and social sciences*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973.
- SALLIS, J. – *Phenomenology and the return to beginings*, Duquesne Univ. Press, Pittsburg, 1973.
- SANTOS, J. M.; ALVES, P. M. S.; BARATA, A. – *A Fenomenologia Hoje*. Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, s/d.
- SMITH, F. J. (ed.) – *Phenomenology in perspective*, M. Nijhoff, Haia, 1970.
- SOVERAL, E. S. A. – *O método fenomenológico. Estudo para a determinação do seu valor filosófico. 1. O valor do método para a filosofia*, Maranus, Porto, 1965. **
- SOKOLOWSKI, R. – *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press, Nova Iorque, 2000.
- SPIEGELBERG, H. – *Doing Phenomenology Essays on and in Phenomenology M*. Nijhoff, Haia, 1975.
- SPIEGELBERG, H. – *The Phenomenological movement. A historical introduction* 2 vol., M. Nijhoff, Haia, 1960. **
- THEVENAZ, P. – *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, La Baconnière, Neuchâtel 1966. **
- TYMIENIECKA, A.-T. (ed.) – *Phenomenology world-wide: foundations- expanding dynamics- life-engagements*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002.

Bibliografia complementar pode ser encontrada em revisões bibliográficas, como, por exemplo, as de:

- FRAGATA, J. – *Fenomenologia (Boletim Bibliográfico)*, «Suplemento Bibliográfico da Revista Portuguesa de Filosofia», 5, 1964, pag. 319-335; 6, 1966, pag. 201-217.
- FRAGATA, J. – *Bibliografia recente sobre Fenomenologia*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 24, 1968, pag. 345-356.

Números monográficos de revistas:

Analecta husserliana, ed. A. T. Tymieniecka, Reidel, Dordrecht (a partir de 1971).

Phénoménologie et psychanalyse, «Cahiers Philosophiques de Strasbourg», nº4, hiver 1996.

Phénoménologie et Psychologie cognitive, «Les Études Philosophiques», nº 1, 1991.

Recherches phénoménologiques, «Les Études philosophiques», nº3, 2002.

Turner la phénoménologie, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 129, (2), 2004.

E. Husserl

A. Do autor:

Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke, M. Nijhoff, Haia, a partir de 1950 (dir. H. L. VAN BREDA).

TRADUÇÕES FRANCESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

Articles sur la logique (1890-1913), P.U.F., Paris, 1975.

Expérience et jugement, P.U.F., Paris, 1970. *

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, 6^a ed., Gallimard, Paris, 1950, reed. 1986 («Tel»).

La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale, Gallimard, Paris, 1983. *

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, P.U.F., Paris, 1964.

L'idée de la phénoménologie, P.U.F., Paris, 1970. *

Logique formelle et logique transcendentale, P.U.F., Paris, 1957. *

L'origine de la géométrie, P.U.F., Paris, 1974. *

Méditations Cartésiennes, Vrin, Paris, 1980. **

Philosophie de l'Arithmétique, P.U.F., Paris, 1972.

Philosophie première (1923-1924), 2 vol., P.U.F., Paris, 1970-1972.

Recherches Logiques, 3 tomos em 4 vol.; tomo 1, *Prolégomènes à la logique pure*; tomo 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*; tomo 3, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, P.U.F., Paris, 1959-1961-1962-1963. **

La crise de l'Humanité Européenne et la Philosophie, «Revue de Mét. et de Morale», 1950, pag. 225-258.

Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure, «Revue de Mét. et de Morale», 1957, pag. 369-398.

[Deux textes. sur la méthode et le sens de la Phénoménologie], «Revue Phil. de la France et de l'Étranger», 1959, pag. 433-46.

TRADUÇÕES CASTELHANAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1959.
Ideas relativas a una fenomenologia pura y a una filosofia fenomenológica, F.C.E., México, 1949.
Investigaciones Lógicas, 2 vol., Revista de Occidente, Madrid, 1967².
La idea de fenomenología, F.C.E., México, 1982.
Lógica formal y lógica transcendental, U.N.A.M., México, 1962.
Meditaciones cartesianas, El Colégio de México, México, 1942.

TRADUÇÕES ITALIANAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Esperienza e giudizio; ricerche sulla genealogia della logica*, Silva Ed., Milão, 1965.
Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Einaudi, Turim, 1976².
La crisi delle scienze europee e la fenomenologia transcendente, II Saggiatore, Milão, 1975.

TRADUÇÕES INGLESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Cartesian Meditations*, Martinus Nijhoof, The Hague, 1973.
Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
Formal and Transcendental Logic, Martinus Nijhoof, The Hague, 1969.
On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917); Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres: 1990.

TRADUÇÕES PORTUGUESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- A filosofia como ciência de rigor*, 2ª ed. Atlântida, Coimbra, 1965. **
A Ideia da Fenomenologia (Textos filosóficos, 8). Tradução Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1990.
Conferências de Paris. Tradução Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1992.
Lições para uma fenomenologia da Consciência íntima do tempo. Tradução e notas de Pedro M. S. Alves. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia, Rés, Porto, 1986.

B. Bibliografia:

- FRAGATA, J. – *Edmund Husserl (Boletim Bibliográfico)*, «Suplemento Bibliográfico da Revista Portuguesa de Filosofia», 4, 1959, pag. 53-56.
- MASCHKE, G.; KERN, I. – *Husserl-Bibliographie*, «Revue Internationale de Philosophie», 1965, 71-72, pag. 152 ss.
- PATOCKA, J. – *Husserl-Bibliographie*, «Revue Internationale de Philosophie», 1939, n° 2, pag. 374-396.
- SÁ, M. F. L. A. – *Publicações sobre a fenomenologia de Husserl em Portugal. Lista cronológica*, Univ. Católica Portuguesa, Braga, 1983 (publ. policopiada).
- SPILLER, S. – *Edmundo Husserl. Bibliography*. Dordrecht, Kluwer, Academic Publishers, 1999.

C. Sobre o autor:

- ADORNO, T. W. – *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956.
- AGUIRRE, A. – *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwertigen Interpretation und kritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982.
- ALVES, P. M. S. – *Subjectividade e Tempo na Fenomenologia de Husserl*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2003.
- ÁRIAS MUNOZ, J. A. – *La radicalidad de la fenomenologia husserliana*, Fragua, Madrid, 1982. *
- ASTRADA, C. – *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Fac. F. y Letras, Buenos Aires, 1936.
- BACHELARD, S. – *La logique de Husserl*, P.U.F., Paris, 1957. *
- BELLO, A. A. – *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma, 1985.
- BENOIST, J. – *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl* (manuel universitaire), Paris, 2001.
- BERGER, G. – *Le «cogito» dans la philosophie de Husserl*, Aubier, Paris, 1941. *
- BERNET, R. – *La vie du sujet: recherches sur l'interpretation de Husserl dans la phenomenologie*. Paris, PUF, 1994.
- BRAINARD, M. – *Belief and its Neutralization: Husserl's System of Phenomenology in Ideas I.*, SUNY Press, Albany, 2002.
- BONILLA, A. B. – *Mundo de la vida; mundo de la historia*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1987.
- CAIRUS, D. – *Conversations with Husserl and Fink*, M. Nijhoff, Haia, 1976.
- CAPALBO, C. – *Fenomenologia e Ciências Humanas*, Âmbito Cultural Ed. Rio de Janeiro, 1987.

- CARR, D. – *Phenomenology and the problem of history. A study of Husserl's transcendental philosophy*, Northwestern Univ. Press, Evanston, 1974.
- CELMS, T. – *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Revista de Occidente, Madrid, 1931.
- CHRISTOFF, D. – *Husserl ou le retour aux choses*, Seghers, Vienne, 1966.
- CUNNINGHAM, S. – *Language and the phenomenological reductions of E. Husserl*, M. Nijhoff, Haia, 1976. *
- DASTUR, F. – *Husserl, des mathématiques à l'Histoire*, P.U.F, Paris, 1999.
- DERRIDA, J. – *Génese et structure em L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967. *
- DERRIDA, J. – *La voix et le phénomène. Introduction ou problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris, 1967; trad. Portuguesa, Edições 70, Lisboa, 1996.*
- DEPRAZ, N; ZAHAVI, D. (eds) – *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Boston, 2002.
- DIEMER, A. – *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1956.
- DOMICI, R. – *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana*, Franco Angeli, Milão, 1989.
- DUPONT, P. – COURNAME, L. (Ed.) *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, Ellipses, Paris, 2002.
- ELLISTON, F.; – McCORMICK, P., (Eds.) *Husserl: Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Notre Dame, 1977.
- FARBER, M. – *The foundation of phenomenology*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass), 1943.
- FARBER, M. (ed.) – *Philosophical Essays in memory of E. Husserl*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass), 1941.
- FRAGA, G. – *De Husserl a Heidegger. Elementos para uma problemática da fenomenologia*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1966. **
- FRAGA, G. – *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Centro de Estudos Fenomenológicos, Coimbra, 1965.
- FRAGATA, J. – *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, Liv. Cruz, Braga, 1962. **
- FRAGATA, J. – *Problemas da fenomenologia de Husserl*, Liv. Cruz, Braga, 1962. **
- FRANCK, D. – *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris, 1981. *
- FREITAS, J. S. 'P. -E. *Husserl: la filosofia como ciencia rigurosa*, Magisterio Español, Madrid, 1979. *

- FUCHS, W. W. – *Phenomenology and the metaphysics of presence. An essay in the philosophy of E. Husserl*, M. Nijhoff, Haia, 1976.
- GADAMER, H. G. – *Kleine Schriften. III: Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tubinga, 1972.
- GOMEZ ROMERO, I. – *Husserl et la crisis de la razón*, Editorial Cincel, Madrid, 1986.
- GOODMAN, N. – *Faits, fictions et prédictions*, Minuit, Paris, 1984.
- GRANEL, G. – *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Gallimard, Paris, 1968.
- HOUSSET, E. – *Personne et sujet selon Husserl*, P.U.F., Paris, 1997.
- Husserl et la pensée moderne* (Actas do 29 Col. Int. de Fenomenologia) M. Nijhoff, Haia, 1959 (ed. H. L. VAN BREDA; J. TAMINIAUX). *
- E. Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif*, M. Nijhoff, Haia, 1959. *
- Husserl. Cahiers de Royaumont*, Minuit, Paris, 1959 (trad. castelhana, Paidós, Buenos Aires, 1968). *
- IBARNE, J. – *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. Freiburg, Karl Alber, 1994.
- INGARDEN, R. – *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, M. Nijhoff, Haia, 1975.
- JANSSEN, P. – *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, M. Nijhoff, Haia, 1970.
- KELKER, A. L.; SCHÉRER, R. – *Husserl. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris, 1964 (trad. portuguesa Ed. 70, Lisboa, 1982). **
- KERN, I. – *Husserl und Kant*, M. Nijhoff, Haia, 1964.
- KOCKELMANS, J. (ed.) – *The philosophy of E. Husserl and its interpretation*, Doubleday, N. York, 1967.
- KOLAKOWSKY L. – *Husserl and the search for certitude*, Yale Univ. Press, N. Haven-Londres, 1975 (trad. castelhana Alianza, Madrid, 1977).
- KOZLOVSKI, R. – *Die Aporien der Intersubjektivität*. Würzburg, Königshausen, Neumann, 1991.
- LANDGREBE, L. – *Faktizität und Individuation*, F. Meiner, Hamburgo, 1982.
- LANDGREBE, L. – *The phenomenology of Edmund Husserl. Six essays*, Cornell Univ. Press, Ithaca-Londres, 1981. *
- LAUER, Q. – *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, P.U.F., Paris, 1955. *
- LAVIGNE, J.-F. – *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2004.
- LEVINAS, E. – *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1994. *
- LEVINAS, E. – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967. *

- MCKENNA, W. – *Husserl's «Introduction to Phenomenology». Interpretation and critique*, M. Nijhoff, Haia, 1982.
- MCKENNA, W.; HARLAN, R. M.; WINTERS, L. E. (ed.) – *Apriori and world. European contributions to Husserlian phenomenology*, M. Nijhoff, Haia-Boston-Londres, 1981.
- MARBACH, E. – *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, M. Nijhoff, Haia, 1974.
- MARION, J.-L. – *Réduction et donation. Recherche sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1989.
- MAYZ VALLEMILLA, E. – *Fenómenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1956.
- MEINONG, A. – *On objects of higher order and Husserl's phenomenology*, M. Nijhoff, Haia, 1979.
- MENSCH, J., R. – *Postfoundational Phenomenology: Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2001.
- MILLER, J. P. – *Numbers in Presence and Absence*, M. Nijhoff, 1982.
- MOHANTY, J. N. – *E. Husserl's theory of meaning*, M. Nijhoff, Haia, 1964. *
- MOHANTY, J. N. – *Husserl and Frege*, Indiana Univ. Press, Bloomington, 1982. *
- MONTAVONT, A. – *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris, 1999.
- MORUJAO, A. F. – *Mundo e intencionalidade. Ensaio sobre o conceito de mundo na fenomenologia de Husserl*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1961. **
- MORUJAO, A. F. – *Subjectividade e historia. Três estudos sobre a fenomenologia husserliana*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1969. **
- MURALT, A. DE – *L'Idée de la Phénoménologie. L'exemplarisme Husserlian*, P.U.F., Paris, 1958; trad. castelhana, UNAM, México, s.d. *
- NABAIS, N. – *A evidência da possibilidade*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 1998.
- NOACK, H. (ed.) – *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.
- OSBORN, A. D. – *The philosophy of Edmund Husserl*. Nova Iorque 1934; nova edição com o título *Edmund Husserl and his Logical Investigations*, Garland Publishing, Nova Iorque, 1980.
- PACI, E. (dir.) – *Omaggio a Husserl*, II Saggiatori, Milão, 1960.
- PACI, E. – *Il problema del tempo nella fenomenologia di Husserl*, La Goliardica, Milão, 1960.
- Perspectivas da fenomenologia de Husserl*, Centro de Estudos Fenomenológicos, Coimbra, 1965 (Actas do colóquio sobre a fenomenologia de Husserl, 1964). *
- PACI, E. – *La formazione del pensiero di Husserl e il problema della costituzione*

- della natura materiale e della natura animale: di filosofia teoretica, anno accademico 1966-1967*, La Goliardica, Milano, 1967.
- PAISANA, J. – *Fenomenologia e hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*, Editorial Presença, Lisboa, 1992.
- PERUZZI, A. – *Noema. Mente e lógica attraverso Husserl*, Franco Angeli, Milão, 1988.
- RICOEUR, P. – *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986.
- RICOEUR, P. – *Husserl. An analysis of his phenomenology*, Northwestern Univ. Press, Evanston, 1967. *
- RÖMPP, G. – *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.
- SAN MARTIN, J. – *La fenomenologia de Husserl como utopia de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- SARAIVA, M. M. – *L'imaginação selon Husserl*, M. Nijhoff, Haia, 1970. *
- SCHERER, R. – *La fenomenología de las «Investigaciones Lógicas» de Husserl*, Gredos, Madrid, 1969. *
- SCHUTZ, A. – *Collected papers. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, M. Nijhoff, Haia, 1966.
- SCHUMMAN, K. – *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Haia, 1971.
- SIGNORE, M. – *E. Husserl. La «Crisi de la Scienza europea» e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milão, 1985
- SMITH, Barry; – WOODRUFF, David, (Ed.) *The Cambridge companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- SMITH, D.; MCINTYRE, R. – *Husserl and intentionality. A study of mind, meaning and language*, D. Reidel, Boston-Londres, 1982.
- SOKOLOVSKI, R. – *The formation of Husserl's concept of constitution*, M. Nijhoff, Haia, 1964.
- SOUCHE-DAGUES, D. – *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, M. Nijhoff, Haia, 1972.
- SZILASI, W. – *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Haia, 1971.
- THIERRY, Y. – *Conscience et humanité selon Husserl*, P.U.F., Paris, 1995.
- TILLIETTE, X. – *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*, Itinerari, Lanciano, 1983.
- TOADVINE, T., EMBREE, L. (eds.) – *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Boston, 2002.
- TOULEMONT, R. – *L'essence de la société selon Husserl*, P.U.F., Paris, 1962.

- VALDINOCI, S. – *Les fondements de la phénoménologie husserlienne*, M. Nijhoff, Haia, 1982.
- VANNI ROVIGHI, S. – *La fenomenologia di Husserl*, CELUC, Milão, 1973. *
- VATTIMO, G. – *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Ed. di Filosofia, Turim, 1963.
- VEGES RAMIREZ, S. – *La intersubjetividad en Husserl*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1995.
- WAELEHENS, A. DE – *Phénoménologie et vérité. Évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, P.U.F., Paris, 1953. *
- WAHL, J. – *Husserl*, C.D.U., Paris, 1956-1962. *
- WAHL, J. – *L'ouvrage posthume de Husserl: la Krisis*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1965.
- WELTON, D. – *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.
- XIRAU, J. – *la filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Losada, Buenos Aires, s.d.
- YAMAGUCHI, I. – *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, M. Nijhoff, Haia-Boston-Londres, 1982.
- ZAHAVI, D. – *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, Ohio University Press, 2001.
- ZAHAVI, D., STJERNFELT, F. (eds.) – *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*. Kluwer Academic Publishers, Boston, 2002.

Números monográficos de revistas:

- II Colóquio Português de Fenomenologia*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 41 (4), 1985.
- EDMUND HUSSERL, no 50º aniversário da sua morte (1859-1938)*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 44 (3), 1988.
- Husserl*, «Philosophie», 21, 1989.
- Husserl et Espace*, «Cahiers Philosophiques de Strasbourg», hiver 1994.
- Husserl y la teleología*, Urbano Ferrer (ed.), «Anuário Filosófico» XXVIII/1 (1995)
- Juicio e intencionalidad en Husserl y en Heidegger I y II*, «Anuario Filosófico» XXXVI/1 y 2 (2004).
- Revue Internationale de Philosophie, 1, 1939; 19, 1965, fasc. 1-2.
- Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 84; 149, 1959.

M. Heidegger

A. Do autor:

Gesamtausgabe, V. Klostermann, Francoforte (70 vol. previstos; saíram 7 até 1978).

TRADUÇÕES FRANCESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1986. *
- Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1973.
- Chemins qui mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962. *
- Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1992.
- De l'essence de la vérité*, Nauwerlaerts, Paris, 1948. **
- Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958. *
- Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986. **
- Héraclite*, Gallimard, Paris, 1973.
- Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953.
- Le principe de raison*, Gallimard, Paris, 1962. *
- Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1984.
- Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris, 1964. *
- Nietzsche*, 2 vol., Gallimard, Paris, 1971. *
- Qu'appelle-t-on penser?*, P.U.F., Paris, 1959. *
- Qu'est-ce que la Métaphysique?*, Gallimard, Paris, 1951. *
- Qu'est-ce qu'une chose?*, Gallimard, Paris, 1971. *
- Questions*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1968-1966-1976. *
- Schelling: le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, Paris, 1977.
- Théologie et philosophie*, em E. CASSIRER (apres.). *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, Beauchesne, Paris, 1972 (em apêndice).
- Traité des catégories et la signification chez Duns Scot*, Gallimard, Paris, 1970.

TRADUÇÕES CASTELHANAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- Arte y poesía*, F.C.E., México, 1958.
- Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970.
- Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*, Centro de Est. Hum. y Fil., Santiago de Chile, 1953.

- El final de la filosofía y la tarea del pensar*, em «Kierkegaard vivo», Alianza, Madrid, 1970.
- El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1971.
- Introducción a la metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1976 **
- Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1954.
- La pregunta por la cosa*, Alfa, Buenos Aires, 1975.
- Que es Filosofía?*, Sur, Buenos Aires, 1960.
- Que es Metafísica?*, Alpe, Buenos Aires, 1955.
- Qué significa pensar?*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1958.
- Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1969².
- Ser, verdad y fundamento*, Monte Ávila, Venezuela, 1968. *

TRADUÇÕES INGLESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- An Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven, Conn., 2000.
- Being and Time*, State University of New York Press, Albany, 1996.
- The Concept of Time*, Blackwell, Oxford, 1992.
- The End of Philosophy*, Harper and Row, Nova Iorque, 1973.
- What Is a Thing?*, Henry Regnery Company, Chicago, 1967.

TRADUÇÕES PORTUGUESAS DE ALGUMAS DAS SUAS OBRAS

- A Essência do Fundamento*, Edições 70, Lisboa, 1988
- A Origem da Obra de Arte*, Edições 70, Lisboa, 2000
- Caminhos da Floresta*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002
- Carta sobre o humanismo*, Guimarães, Lisboa, 1973. **
- Hegel e os gregos*, Duas Cidades, S. Paulo, 1971.
- Introdução à Metafísica*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1966. **
- Nietzsche – metafísica e nihilismo*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2000.
- O Conceito de Tempo*, Fim de Século, Lisboa, 2003.
- Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2003.
- O princípio do fundamento*, Instituto Piaget, Lisboa, 1999.
- Que é uma Coisa?* Edições 70, Lisboa, 2002.
- Ser e tempo*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1988, v. 1; 1989, v. 2.
- Sobre a essência da verdade*, Porto Editora, Porto, 1995.

B. Bibliografia:

- FEICK, H. – *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, Niemeyer, Tubinga, 1961.
- LUBBE, H. – *Bibliographie der Heidegger-Literatur, 1917-1955*, «Zeitschrift f. philos. Forschung», XI, 3, 1957, pag. 401-452.
- PELEGRI, J. – *M. Heidegger: interpretaciones de su filosofar y su bibliografía puesta al día*, «Analecta Sacra Tarraconensia», 41, 1968, pag. 87-142.
- SASS, H.-M. – *Martin Heidegger. Bibliography and glossary*, Bowling Green State Univ., Bowling Green, 1982.

C. Sobre o autor:

- ACEVEDO, J. – *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.
- ADORNO, T. W. – *Jargon de l'authenticité*, Payot, Paris, 1989; trad. castelhana, Madrid, Taurus, 1984.
- ALLEMANN, B. – *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis, Zúrique, 1954 (trad. francesa P.U.F., Paris, 1959).
- ASTRADA, C. – *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Juárez, Buenos Aires, 1970.
- AXELOS, K. – *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx and Heidegger*, Niemeyer, Tubinga, 1966; trad. castelhana, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- BALDINI, M. – *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova, Roma, 1988.
- BARASH, J. A. – *Heidegger et son siècle: temps de l'être, temps de l'histoire*, P.U.F., Paris, 1995.
- BEAUFRET, J. – *De l'existentialism à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*, Denoël, Paris, 1971.
- BEAUFRET, J. – *Dialogue avec Heidegger*, 3 vol., Minuit, Paris, 1973. **
- BEAUFRET, J. – *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, P.U.F., Paris 1959.
- BENEDITO, M. F. – *Heidegger en su lenguaje*, Tecnos, Madrid, 1992.
- BIEMEL, W. – *Le concept du monde chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1981. **
- BINDEMAN, S. L. – *Heidegger and Wittgenstein. The poetics of silence*, Univ. Press of America, Washington, 1981. **
- BIRAULT, H. – *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978. *
- BLATTNER, W. – *Heidegger's temporal idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- BOEDER, H. – *El límite de la modernidad y el legado de Heidegger*, Quadrata, 2003.
- BOUTOT, A. – *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, P.U.F., Paris, 1987.

- BOUTOT, A. – *Introdução à Filosofia de Heidegger*, Europa-América, 1993.
- BRIHAT, D. – *De l'être ou rien*, Tequi, Paris, 1988.
- BUCHER, A.J. – *Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik*, Bouvier, Bona, 1972.
- CAZZULLO, A. – *Il concetto e l'esperienza. Aristotel, Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, Jaca Book, Milão, 1988.
- CHAPELLE, A. – *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Ed. Universitaires, Paris, 1962.
- CHIODI, P. – *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Taylor, Turim, 1965.
- CHIODI, P. – *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Turim, 1969.
- CLARK, J. – *The problem of fundamental ontology*, III, Limits Book, Toronto, 1981.
- COHN, N. P. – *Heidegger: su filosofia através de la nada*, Guadarrama-Labor, Madrid, 1975.
- COLONNELLO, P. – *Heidegger, interprete di Kant*, Studio Editoriale di Cultura, Génova, 1981.
- COTTEN, J. P. – *Heidegger*, Seuil, Paris, 1974. *
- COURTINE, J. F. – *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990.
- COURTINE, J. F. (ed.) – *Heidegger 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique de Dasein: actes du colloque*, Vrin, Paris, 1996.
- CRISTIN, R. – *Heidegger e Leibniz*, Bompiani, Milão, 1990.
- DAHLSTROM, D. – *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge University Press, Nova Iorque, 2001.
- DASTUR, F. – *Heidegger et la question du temps*, P.U.F., Paris, 1990.
- DASTUR, F. – *Heidegger et la question anthropologique*, Ed. Peeters, Leuven, Belgique, 2003.
- DECLEVE, H. – *Heidegger et Kant*, M. Nijhoff, Haia, 1970. *
- DEELY, J. – *The tradition via Heidegger. An essay on the meaning of being in the philosophy of Martin Heidegger*, M. Nijhoff, Haia, 1971.
- DEMSKE, J. M. – *Being, Man and Death. A key to Heidegger*, The Univ. Press of Kentucky, Lexington, 1970. *
- DERRIDA, J. – *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987; trad. castelhana Pre-Textos, Valencia, 1989.
- ECHARRI, J. – *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- ECHAURI, R. – *El ser en la filosofía de Heidegger*, Univ. dei Litoral, Rosário, 1964. *
- ECHAURI, R. – *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires, 1970. *
- ENES, J. – *Linguagem e ser*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1983.
- ESCOUBAS, E. (ed.) – *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, Paris, 1988.

- FAULCONER, J. E., WRATHALL, M. A., (eds) – *Appropriating Heidegger*. Cambridge University Press, Nova Iorque, 2000.
- FERRY, L.; RENAUT, A. – *Heidegger et les Modernes*, Grasset, Paris, 1988; trad. portuguesa Teoremas, Lisboa, 1989; trad. espanhola, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- FIGAL, G. – *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2005.
- FRAGA, G. – *Sobre Heidegger*, Almedina, Coimbra, 1965. *
- FRANCK, D. – *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, P.U.F, Paris, 2004.
- FRANCK, D. – *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris, 1989.
- FRANZEN, W. – *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1975.
- FRIED, G. – *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*. Yale University Press, New Haven, 2000.
- GAOS, J. – *Introducción a «El Ser y el Tiempo»*, F.C.E., México, 1951. reimp. 1977 *
- GETHMANN, C. F. – *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bona, 1974.
- GIULIETTI, G. – *Alia ricerca dell' essere perduto*, Canova, Treviso, 1972.
- GRASSI, E. – *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocal*, Tempi Moderni, Nápoles, 1988.
- GREISCH, J. – *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne, Paris, 1987.
- GREISCH, J. – *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation integrale de Sein und Zeit*, P.U.F., Paris, 1994.
- GRONDIN, J. – *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, P.U.F., Paris, 1987.
- GUILEAD, R. – *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Nauwelaerts, Iovaina-Paris, 1965.
- HAAR, M. – *Heidegger e a essência do Homem*, Instituto Piaget, Lisboa, 1977
- HAAR, M. – *Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, L'Herne, Paris, 1987.
- HAAR, M. (ed.). – *Martin Heidegger, Cahiers de l'Herne*, Ed. de l'Herne, Paris, 1983.
- HABERMAS, J. – *Martin Heidegger. L'oeuvre et l'engagement*, Cerf, Paris, 1988.
- HALLIBURTON, D. – *Poetic thinking. An approach to Heidegger*, Univ. Chicago Press, Chicago, 1982.
- HERRMANN, F. W. von – *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, Klostermann, Francoforte, 1974.
- JANICAUD, D. – *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, J. Millon, Grenoble, 1990; trad. portuguesa, Instituto Piaget, Lisboa, 1998.

- JANICAUD, D., MATTÉI, J.-F. – *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, P.U.F., Paris, 1983.
- JASPERS, K. – *Notas sobre Heidegger*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1990.
- KEARNEY, R.; O'LEARY, J. (ed.) – *Heidegger et la question de Dieu*, B. Grasset, Paris, 1980. *
- KELKER, L. – *La légende de l'être, langage et poésie chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1980. *
- KING, M. – *Heidegger's philosophy. A guide to his basic thought*, Blackwell, Oxford, 1965.
- KOCKELMANS, J. J. – *Heidegger on Art and Art Works*, M. Nijhoff, Haia, 1985.
- KOCKELMANS, J. J. (ed.) – *On Heidegger and language*, Northwestern University Press, Evanston, 1972.
- KOYRE, A. – *L'évolution philosophique de Martin Heidegger*, em *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 271-304.
- LACQUE-LABARTHE, P. – *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, C. Bourgeois, Paris, 1987; trad. castelhana, Arena, Madrid, 2002.
- LAFFOUCRIERE, O. – *Le destin de la pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger*, M. Nijhoff, Haia, 1968.
- LAFONT, C. – *Heidegger – Language, and World Disclosure*. Cambridge University Press, Nova Iorque, 2000.
- LOSCERBO, J. – *Being and technology, A study in the philosophy of Martin Heidegger*, M. Nijhoff, Haia-Boston-Londres, 1981.
- LOSURDO, D. – *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, P.U.F, Paris, 1998; trad. inglesa Humanity Books, Amherst, 2001; trad. castelhana, Losada, Buenos Aires, 2003.
- LOTZ, J. B. – *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, P.U.F., Paris, 1988; trad. Portuguesa, Instituto Piaget, Lisboa, 2002.
- LÖWITZ, K.- *Heidegger: Denker in durftiger Zeit*, Fischer, Francoforte, 1953.
- LYOTARD, J.-F. – *Heidegger et «les juifs»*, Galilée, Paris, 1988.
- MACCAN, C. (ed.) – *Martin Heidegger: critical assessments*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 1992
- MACDOWELL, J. A. – *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Ensaio de caracterização do modo de pensar de «Sein und Zeit»*, Herder, S. Paulo, 1970. **
- MARION, J.-L. – *Réduction et donation. Recherche sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1989.
- MARX, W. – *Heidegger und die Tradition*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
- MATTÉI, J.-F. – *L'ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger*, P.U.F., Paris, 1989.
- MESCHONNIC, H. – *Le langage Heidegger*, P.U.F., Paris, 1990.

- MEYER, H. – *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Schöning-Paderborn, Viena-Munique, 1964.
- MOLINUEVO, J. L. – *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1998.
- MONGIS, H. – *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, M. Nijhoff, Haia, 1976 (com um prefácio de Heidegger). **
- MULLER, M. – *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg, 1958 (trad. castelhana, com o título *Crisis de la metafísica Sur*, Buenos Aires, 1961).**
- MURRAY, M. (ed.) – *Heidegger and modern philosophy. Critical essays*, Yale Univ. Press, N. Haven, 1978.
- OLASAGASTI, M. – *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- PALMIER, J.-M. – *Les écrits politiques de Heidegger*, L'Herne, Paris, 1968.
- PASQUA, H. – *Introduction à la lecture de «Être et temps» de Martin Heidegger*, L'âge de l'homme, Lausanne, 1993.
- PEÑALVER, P. – *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- PÖGGELER, O. – *Filosofía y política en Heidegger*, Editorial Alfa, Barcelona, 1984.
- PÖGGELER, O. – *La pensée de Heidegger. Un cheminement vers l'être*, Aubier, Paris, 1967; trad. Portuguesa, Instituto Piaget, Lisboa, 2001**
- PRAUSS, G. – *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*, Alber, Friburgo, 1977.
- QUADRINO, A. – *Enigma delle prossimità*, Janua, Roma, 1987.
- RESWEBER, J. P. – *O pensamento de Martin Heidegger*, Almedina, Coimbra, 1979.
- RICHARDSON, J. – *Existential Epistemology. A Heideggerian critique of the cartesian project*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1991.
- RICHARDSON, W. J. – *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, Haia, 1967.
- RIOUX, B. – *L'être et la vérité chez Heidegger et S. Thomas d'Aquin*, P.U.F., Paris, 1963.
- RODRÍGUEZ, R. – *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987.
- ROMANO, B. – *Soggettività, Diritto e Postmoderno (Una interpretazione com Heidegger e Lacan)*, Bulzoni, Roma, 1988.
- ROSIEK, J. – *Maintaining the Sublime: Heidegger and Adorno*. Peter Lang Publishing, Nova Iorque, 2000.
- RYVELAIGUE, J. – *Leçons de métaphysique allemande*, Tomo II, Grasset, Paris, 1992.
- SALLIS, J. – *Echoes. After Heidegger*, Indiana Univ. Press, Bloomington, 1990.
- SALLIS, J. (ed.) – *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana Univ. Press, Bloomington, 1993.

- SCHÜRMAN, R.; CAPUTO, J. D. – *Heidegger y la mística*, Paideia, Córdoba, Argentina, 1995.
- SCHÜRMAN, R.; JANICAUD, D. – *Heidegger y la filosofía practica*, Alción, Córdoba, Argentina, 1993.
- SCHÜRMAN, R. – *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris, 1982.
- SCOTT, C. E. – *The language of Difference*, Humanities, Atlantic Highlands, 1987.
- SHEEHAN (ed.) – *Heidegger: the Man and the Thinker*, Precedent Publishing, Chicago, 1981.
- SIEWERTH, G. – *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln, 1959.
- SOVERAL, E. A. – *Meditação Heideggeriana*, Ed. do Conselho Directivo da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1993.
- SPANOS, W. V. (ed.) – *Martin Heidegger and literature*, State Univ. of N. York, Binghamton, 1976.
- STEINER, G. – *Martin Heidegger*, Penguin Books, Nova Iorque, 1980.
- STELLARDI, G. – *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor: Imperfect Thought*. Humanity Books, Amherst, 2000.
- TAMINIAUX, J. – *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Martinus Nijhoof, Haia, 1988.
- TAMINIAUX, J. – *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Payot, Paris, 1992.
- TAMINIAUX, J. – *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, J. Million, Grenoble, 1989.
- TAMINIAUX, J. – *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*. Ousia, Bruxelles, 2000.
- TROTIGNON, P. – *Heidegger. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris, 1965; trad. portuguesa, Edições 70, Lisboa, 1990. **
- VAIL, L. M. – *Heidegger and ontological difference*, The Pennsylvania State Univ. Press, Londres, 1972.
- VATTIMO, G. – *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*, Edições 70, Lisboa, 1980.
- VATTIMO, G. – *Al di là del sogetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli Ed., Milão, 1990.
- VATTIMO, G. – *Arte e verita nel pensiero di Martin Heidegger*, G. Giapichelli, Torino, 1966.
- VATTIMO, G. – *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Ed. di Filosofia, Turim, 1963.

- VATTIMO, G. – *Introduzione a Heidegger*, Laterza & Figli, Roma/Bari, 1971; trad. Portuguesa Edições 70, Lisboa, 1989.
- VATTIMO, G. – *La fine della modernità*, Garzanti, Milão, 1985.
- VOLPI, F. – *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Pádua, 1984.
- WAELEHENS, A. DE – *La philosophie de Martin Heidegger*, Nauwelaerts, Lovaina, 1971. *
- WAELEHENS, A. DE – *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, Nauwelaerts, Paris, 1953. *
- WAHL, J. – *Heidegger*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1961.
- WAHL, J. – *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'introduction dans la métaphysique par Heidegger*, S.E.D.E.S., Paris, 1956. *
- WILSON, T. J. – *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell: eine funktionalistische Interpretation*, Alber, Friburgo, 1981.
- WIPLINGER, P. – *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Alber, Friburgo, 1961.
- YOUNG, J. – *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge University Press, Nova Iorque, 2001.
- ZARADER, M. – *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1986; trad. portuguesa, Instituto Piaget, Lisboa, 1998.
- ZARADER, M. – *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, Paris, 1990; trad. portuguesa, Instituto Piaget, Lisboa, 1999.
- ZIMMERMAN, M. E. – *Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política e arte*, Instituto Piaget, Lisboa, 2001.
- ZIMMERMAN, M. E. – *Eclipse of the self. The development of Heidegger's concept of authenticity*, Ohio Univ. Press, Athens, 1981.

Números monográficos de revistas:

- A herança de Heidegger*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 59 (4), 2003.
- Autour de Heidegger*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 127, (4), 2002.
- Heidegger*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 33 (4), 1977.
- Heidegger*, «Revue Internationale de Philosophie», 168, 1989.
- Heidegger*, «Les études philosophiques», tomo 3, 1990.
- Heidegger, du Nous au Geist*, «Les Etudes philosophiques», nº 1, 2006.
- Juicio e intencionalidad en Husserl y en Heidegger I y II*, «Anuario Filosófico» XXXVI/1 y 2 (2004).
- Martin Heidegger*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 45 (4), 1989.
- Philosophica*, 13, 1999.

M. Merleau-Ponty

Para uma bibliografia completa de e sobre o autor, veja-se:

CANTISTA, M. J. – *Sentido y ser en la filosofía de Merleau-Ponty*, Eunsa, Pamplona, 1982.

Salientamos as obras indicadas para consulta dos alunos:

A. Do autor:

Éloge de la Philosophie, Gallimard, Paris, 1953. **

La Structure du Comportement, P.U.F., Paris, 1990. *

Le Visible et l'Invisible, Gallimard, Paris, 1979. **

Les Sciences de l'homme et la phénoménologie, Tournier et Constans, Paris, 1953. *

Phénoménologie de la Perception, Gallimard, Paris, 1987. **

Sens et Non-Sens, Nagel, Paris, 1966. *

Signes, Gallimard, Paris, 1987. **

TRADUÇÕES PORTUGUESAS

A Natureza, Martins Fontes, São Paulo, 2000.

A Prosa do Mundo, Cosac Naify, Brasil, 2002.

Elogio da Filosofia, Guimarães, Lisboa, 1986.

Fenomenologia da Percepção, Martins Fontes, São Paulo, 1999.

Palestras, Edições 70, Lisboa, 2003.

Sinais, Minotauro, Lisboa, 1962.

O olho e o espírito, Veja, Lisboa, 1992.

O Primado da Percepção e suas consequências filosóficas, Papyrus, Campinas, 1990.

O Visível e o Invisível, Perspectivas/Dinalivro, São Paulo, 2002.

B. Sobre o autor:

BALDINI, M. – *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova, Roma, 1988.

BARBARAS, R. – *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, J. Million, Grenoble, 1991.

BARBARAS, R. – *Le désir et la distance – Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris, 1999.

- BONAN, R. – *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*, P.U.F., Paris, 1997.
- BURKE, P.; VEKEN, V. DER (eds). – *Merleau-Ponty in contemporary perspectives*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres, 1993.
- CARBONE, M. – *Ai confini delle'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e Proust*, A. Guerini, Milão, 1990.
- COLETTE, J. – *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1988.
- DASTUR, F. – *Chair et langage, Essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, Fougères, 42220 La Versanne, 2001.
- DAVIS, D. H. – *Merleau-Ponty's Later Works and Their Practical Implications: The Dehiscence of Responsibility*. Humanity Books, Amherst, 2001.
- DELIVOYATZIS, S. – *La dialectique du phénomène. Sur Merleau-Ponty*, Klincksieck, Paris, 1987.
- DEROSSI, G. – *Maurice Merleau-Ponty*, Ed. di Filosofia, Turim, 1965. **
- DIAS, I. M. – *Elogio do sensível*, Ed. Litoral, Lisboa, 1989.
- DIAS, I. M. – *Uma ontologia do sensível: a aventura filosófica de Maurice Merleau-Ponty*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1999.
- FONTAINE-DE-VISCHER, L. – *Phénomène ou structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*, Facultés universitaires Saint-Louis, Burxelles, 1974.
- GÉLY, R. – *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2000.
- GERAETS, TH. – *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, M. Nijhoff, Haia, 1971. *
- HAMTICK, W. S. – *An Existencial Phenomenology of Law: Maurice Merleau-Ponty*, M. Nijhoff, Dordrecht, 1987.
- HEIDSIECK, F. (dir.) – *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Groupe de recherches Philosophie & Langage, Université Pierre Mendès, Grenoble, 1993.
- KWANT, R. C. – *From phenomenology to metaphysics. An inquire into the last period of Merleau-Ponty's philosophical life*, Duquesne Univ. Press-Nauwelaerts, Pittsburgo-Lovaina, 1966.
- KWANT, R. C. – *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, Duquesne Univ. Press-Nauwelaerts, Pittsburgo-Lovaina, 1963. *
- LAGURA, F. L. – *Models for the body-mind problem in Merleau-Ponty*, Divine Word Seminary, Tagatay City, 1984.
- LANGER, M. M. – *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, The Florida State Univ. Press, Tallenassec, 1989.
- LAWLOR, L. (ed.) – *Merleau-Ponty: Non-Philosophy and Philosophy*, Chiasmi International, 2002.
- LEFORT, C. – *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris, 1978. **

- LEFEUVRE, M. – *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*, Klincksieck, s/l, 1976.
- LOW, D. B. – *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of the Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, Evanston, 2000.
- MALLIN, S. B. – *Merleau-Ponty's Philosophy*, Yale Univ. Press, N. Have/Londres, 1979.
- MÉNASE, S. – *Passivité et creation. Merleau-Ponty et l'art moderne*, P.U.F, Paris, 2003.
- Merleau-Ponty. Figure della nouva ontologia*, La Nuova Italia, Florença, 1989.
- MUÑOZ, J. A. A. – *La antropologia fenomenologica de M. Merleau-Ponty*, Fragua, Madrid, 1975.
- NEBRED, J. J. – *La fenomenologia del language de Maurice Merleau-Ponty*, UPCM, Madrid, 1981.
- NEPI, P. – *Merleau-Ponty*, Studium, Roma, 1985.
- PANGALLO, M. – *Il problema filosofico dell'alterità*, La Goliardica, Roma, 1990.
- RENAUD, I. C. R. – *Communication et expression chez Merleau-Ponty*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1985.
- RICHIR, M.; TASSIN, E. (ed) – *Merleau-Ponty. Phénoménologie et Expérience*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- ROBINET, A. – *Merleau-Ponty*, P.U.F., Paris, 1970. *
- SICHÈRE, B. – *Merleau-Ponty ou Le corps de la philosophie*, Grasset, Paris, 1982
- TEICHMAN, J. – *Philosophy and Mind*, Blackwell, Oxford, 1988.
- THIERRY, Y. – *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, Bruxelles, Paris, 1987.
- TILLIETTE, X. – *Philosophes contemporains: Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Desclée de Brouwer, Paris, 1962.
- TILLIETTE, X. – *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, Paris, 1970. *
- TYMIENIECKA, A.-T. (dir) – *Le psychique et le corporel*. Actes du colloque Merleau-Ponty. Paris, Aubier, 1988.
- WAELEHENS, A. DE – *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* Nauwerlaerts, Paris, 1951. **
- WAELEHENS, A. DE – *La philosophie du langage selon Merleau-Ponty*, in *Existence et Signification*, Nauwerlaerts, Lovaina, 1958, pag. 123-141. *
- WAELEHENS, A. DE – *La philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, Haia, 1961. *
- WHITESIDE, K. H. – *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1988.
- ZIELINSKI, A. – *Lecture de Maurice Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, P.U.F, Paris, 2002.

Números monográficos de revistas:

Cahiers philosophiques, 87, Juin 2001, pp. 9-65

Critique, 211, 1964.

ESPRIT, 66, 1982.

L'ARC, 46, 1971.

Merleau-Ponty, le philosophe et les sciences humaines, «Les Études philosophiques»,
n° 2, 2002.

Les Temps Modernes, 17, 1961.