

A relação da intersubjetividade como categoria fundante da ética

Marly Carvalho Soares

O novo milênio, simbolicamente tão celebrativo por diversas comemorações, virada de séculos e de paradigmas, continua a ser marcado historicamente por paradoxos e contradições dolorosas e fascinantes, quer no campo econômico, político, ético e religioso que nos impulsionam a repensar o nosso passado e abrir perspectivas para o futuro. É um tempo favorável de relacionar o antigo com o novo, de reconciliar a ciência com a sabedoria, a fé e a razão, a física com a metafísica, numa harmonia vital e espiritual. Este contexto nos levou a querer refletir novamente sobre a antropologia, a ética e a metafísica num esforço contínuo de fundamentar e buscar orientações para implantar uma nova humanidade centrada numa outra subjetividade e numa outra sociedade proporcionando assim o aparecer de uma outra globalização.

De modo que esta reflexão contará com o apoio de vários pensadores que no momento se engajam nesta discussão das filosofias do sujeito e da história, mas gostaríamos de ressaltar o pensamento de Lima Vaz na sua vertente antropológica, ética e metafísica a esse respeito. Daí que a nossa pesquisa terá como itinerário a análise da relação de Intersubjetividade como categoria central desta interseção do Eu, do Nós, com o intuito de superar o perigo do reducionismo em prol do solipsismo, de um lado, e da coisificação, de outro lado, e apon-

tar uma nova relação que encerre esta visão unitária – aberta do ser humano. Lançamos mão de uma análise hermenêutica-dialética que capte toda esta realidade do ser e do agir pessoal e social do homem na sua essência e na sua manifestação.

Na herança de um Lima Vaz que nos propõe reflexões inéditas a respeito do homem na sua estrutura como nas suas relações - achamos por bem começar esta pesquisa percorrendo sobre a categoria da intersubjetividade no seu aspecto formal e existencial como estrutura constitutiva do homem e como estrutura básica da sociedade, sendo esta relação portanto a mediação entre o ser humano e a sociedade, a partir de seu grande livro: Antropologia Filosófica II e Introdução à Ética Filosófica 1 e 2.

Dentre as relações fundamentais do ser humano a que mais interessa à política e à ética é a relação de intersubjetividade (relação com o outro) que se sobrepõe à relação de objetividade (relação com o universo) e abre-se consciente ou inconsciente ao Outro absoluto (relação de transcendência). Pois aquela encerra todo ato e toda perfeição da vida social - política e esta, culmina no novo apontado e exigido pela situação do homem saturado do ter em busca do sentido último da vida ou seja de Deus.

A preocupação com esta relação se manifesta ao longo da história das idéias políticas em que todos os filósofos tentaram constituir e justificar a intersubjetividade como categoria fundante para a vida social e política. De Kant até aos nossos dias esta idéia nos persegue e nos lança neste mistério desconhecido, que é o ser humano na sua convivência. Convém inicialmente expli-

car o termo intersubjetividade aqui utilizado para designar o tipo de relação do homem com o outro que lhe é interior e exterior, ou seja como História, embora esta relação já esteja implicitamente presente na constituição do pensamento político clássico.¹

1. Bibliografia fundamental sobre o problema da intersubjetividade: Husserl, E. *Cartesianische Meditationem und Pariser Vortraege* (Husserliana, I). La Haye: M. Nijhof, 1953; Heidegger, M. *Sein und Zeit*, I, 1, cap.4; Sartre, J.-P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1953, p. 275-503; Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1946, p. 398-429; Levinas, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. (Phänomenologica, 8). La Haye : M. Nijhof, 1961; _____. *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset, 1991; _____. *Entre nos otros*. Valência, 1993; _____. *Humanisme de l'autre l'homme*. Montpellier : Fata Morgenna, 1972; Costa, M. L. *Levinas – Uma Introdução*. Trad. J. Thomaz Filfo, Petrópolis, RJ. Vozes, 2000, apud Vaz, H. C. L. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 81; Theunissen, M. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlim: Gruyter, 1965 (ver bibli., p. 509-517); Lain Entralgo, P. *Teoria y realidad del outro*. Madrid: Revista de Occidente, 2. Vols., 1968; Böckenhoff, J. *Die Begegnungsphilosophie: ihre Geschichte, ihre Aspekte*. Friburgo/Munique: K. Alber, 1970; Hegstenberg, E. *Philosophische Anthropologie*, p. 101 – 120; Schrey, H., Holz, H. *Dialogisches Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970; Finance, J. de. *L'Affrontement de l'Autre*. Roma: PUG, 1972; Pareyson, L. *Esistenza e Persona* (nuova ediz). Gênova: Il Melangolo, 1985, p. 205-212 e 227 – 246; Jacques, F. *Différence et Subjectivité: Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Paris : Aubier, 1982; _____. *Dialogiques: recherches logiques sur le dialogue* (Dialogiques, I, II). Paris : PUF, 1979 (1985); Ricouer, P. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990; Barbaras, J. “Autrui”, ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle II*. Paris : PUF, 1990, p. 209-213.

I Formas originais da relação intersubjetiva: a linguagem e o trabalho

O homem se encontra diante do mundo-universo numa relação não-recíproca, o que reforça cada vez mais a sua postura de sujeito, mesmo com todo o esforço da física contemporânea em mostrar que somos parte do universo e que portanto podemos compreendê-lo. Esta natureza ainda não responde ao homem - uma vez que é destituída daquele meio específico que iguala e diferencia os seres: a linguagem. Por outro lado, também mostra-nos uma outra dimensão do homem que não pode estar contida e nem construída no nível apenas do conhecimento científico, característica da relação de objetividade - que é a dimensão estrutural que denominamos de espírito, que não se enquadra nos limites da cientificidade, embora esta intuição esteja presente no cotidiano do pensamento político clássico, desde as suas origens gregas até nossos dias.²

Ao passarmos da relação não-recíproca de objetividade para a relação recíproca de intersubjetividade nos confrontamos com outros aspectos: a infinitude intencional do sujeito tem diante de si outra infinitude intencional, e é a reciprocidade da relação entre ambas, que constitui o paradoxo da intersubjetividade, manifestando-se primeiramente na finitude da linguagem como portadora do universo infinito de significação. A linguagem aparece então como a estrutura significante em suas diversas formas - desde a postura corporal

2. Ver a categoria da objetividade em H. C. L. Vaz, *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 9-48.

e o gesto, até a prolação da palavra e a articulação do discurso, em particular, do discurso da interlocução³.

Hoje a filosofia da linguagem passou a ser um dos temas mais discutido e estudado dentro do campo filosófico. No entanto todo esse esforço de elucidação científica do fenômeno da linguagem carece de uma adequada reflexão antropológica como bem analisou Éric Weil colocando o logos (palavra) como algo constitutivo do homem⁴. Nossa atenção se volta exatamente para a dimensão da linguagem como meio da relação recíproca entre os sujeitos, ou seja na sua relação dual Eu - Tu constituindo o Nós, e a relação plural que se estabelece entre os Eus, constituindo e expandindo-se em círculo de pequenos grupos às grandes comunidades históricas. De modo que a relação de intersubjetividade traduza a originalidade do encontro do outro - dos outros na esfera do mundo, à semelhança do esquema hegeliano da Filosofia do Espírito, a saber Espírito subjetivo - Espírito objetivo - Espírito Absoluto. Esta realização, ou melhor unificação se dá linear e dialeticamente. Esses momentos da relação são considerados no seu todo. Por sua vez, o Eu como estrutura só é tal, na medida em que passa dialeticamente na relação de objetividade e, mediado por ela, na relação de intersubjetividade. Vale dizer que o homem não se abre ao mundo e ao outro como uma espécie de mônada leibniziana, em que se adquire uma postura de auto suficiência na contemplação do outro. Na verdade, a abertura é constitutiva da totalidade do sujeito, é saindo-se de si que se encontra o

3. A respeito dessa constituição do Discurso – Ver M.C. SOARES, *O Filósofo e o Político*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 63-94.

4. Ver E. Weil, *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1985.

outro, ou numa expressão bíblica – “é perdendo-se que se encontra”⁵. De modo que o eu só se concretiza, para usar uma expressão hegeliana, no momento em que passa por outra mediação de igual dignidade. Dá-se a sua auto-posição concreta nas categorias de auto-realização e de essência. O Eu abstrato que dá início ao discurso terá sido suprassumido no Eu concreto que existe efetivamente no seu relacionar-se com o mundo, com o outro e com a transcendência, e que neste e por este relacionar-se a si mesmo se realiza como pessoa⁶.

A relação dialógica se constitui como alternância da invocação e resposta entre sujeitos que se mostram como tais nessa e por essa reciprocidade. A auto-expressão do Eu é aqui suprassumida no movimento relacional que instaura como outro termo da relação exatamente um outro Eu: alter Ego. Essa relação de reciprocidade constitui o primeiro momento desse ir-e-vir ontológico que denominamos intersubjetividade. Os termos da relação de intersubjetividade só podem ser postos como sujeitos cujo ser é estruturalmente reflexivo, ou que sejam capazes de exprimir-se a si mesmos na auto-afirmação do Eu Sou. O “Eu sou” se descobre em toda a sua profundidade ontológica, a partir do “tu és”. Tu me interpelas lançando-me na exigência de responder-te. Em virtude da reflexividade dos seus termos, a relação é relação de reciprocidade e especificamente, relação de conhecimento⁷.

5. Ver Mt 10, 3 a; Lc 9, 24; 17, 33; Jo 12, 25.

6. Ver H.C.L. VAZ, *Antropologia filosófica* II, ed. cit.

7. Ver P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Paris, 1990, p. 15-27. Esse “dizer-se” se exprime gramaticalmente no pronome pessoal *eu* e no reflexivo *se*. Ele põe a identidade do sujeito como ipseidade (*dicere seipsum*) e não como simples identidade. Como *ipse*, o sujei-

É sabido que o tema do reconhecimento também foi trabalhado por outros filósofos, e constitui um dos temas fundamentais da filosofia do Espírito de Hegel que se manifesta na “consciência de si”. “A consciência de si alcança sua satisfação somente numa outra consciência de si”⁸. Começa a sentir neste processo, que os objetos não são o verdadeiro fim do seu desejo; que suas exigências só se podem satisfazer pela associação com outros indivíduos. É o eu que se encontra no nós, na comunidade de espírito e na unidade da vida social.

Nessa nova relação das auto-consciências, a primeira relação de cada um é de assegurar a própria existência frente ao outro. Um dos antagonistas conduz o combate até o risco de morte, afirmando-se assim como pura consciência de si. O outro tem medo da morte: esta consciência experimentou a angústia acerca da integralidade de sua essência, porque ela sentiu medo da morte, o mestre absoluto. “Nesta angústia ela foi dissolvida intimamente, tremeu nas profundezas de si mesma e tudo que era fixo nela vacilou”⁹.

O comportamento das duas consciências-de-si está, pois, determinado de tal maneira, que elas se provam – por meio da luta de vida e de morte. O indivíduo que não arriscou sua vida pode sem dúvida, ser reconhecido como pessoa, mas não atingiu a verdade desse reconhe-

to é movimento de auto-exprimir-se, sendo assim essencial abertura ao outro que será igualmente compreendido na auto-expressão do Si. Nos termos de Paul Ricoeur, essa relação se dá na esfera da ipseidade, que pressupõe ontologicamente a identidade (*mêmeté*).

8. Ver Hegel, *La Phénoménologie de L'Esprit*. Trad. fr. J. Hyppolite. Paris: Aubier, Tomos I e II, p. 146-176.

9. Ibidem, p.164

cimento, como reconhecimento de uma consciência-de-si. Por essa experiência são postas, de um lado, uma pura consciência-de-si e, de outro, uma consciência que não é puramente para si, mas que é para uma outra consciência, quer dizer, uma consciência na forma de coisidade. Um é o senhor o outro é o escravo.

O senhor é a consciência que é para si, e não mais apenas o conceito dessa consciência. Mas é uma consciência que relaciona consigo mesma através de uma outra consciência, que renuncia a esse ser-para-si e transfere para um ser material que é a cadeia do servo, e pela qual se prende ao senhor. Mas, ao mesmo tempo, é também, o ponto em que há uma viragem e se inicia uma nova relação a partir da servidão. Efetivamente, o senhor entre ele mesmo e o ser material, o servo, a quem permite trabalhar para si; o escravo, como consciência de si em geral, comporta-se negativamente em relação à coisa e a suprime; mas a coisa é, ao mesmo tempo, independente para ele, não pode pelo seu ato de negar, vencer a coisa e destruí-la; o escravo, pois a transforma somente pelo seu trabalho e jamais numa relação de desejo que tende a satisfação imediata. Cede ao servo parcela deste ser material, conservando para si, apenas o seu gozo. O que ele não alcançava pelo desejo é executado agora pela fruição do senhor. O escravo lida com a independência do ser pelo trabalho; ao senhor, resta apenas gozar. E, aqui se dá a grande reviravolta, pelo fato do senhor se servir do escravo como se ele fosse seu próprio corpo – para transformar a natureza, perdendo assim todo contato com a natureza – ficando exclusivamente dependendo do escravo. O servo, ao mesmo tempo que depende do senhor, depende da vida e das coisas, sua grande possibili-

lidade de liberdade. Ao passo, que o desenvolvimento da consciência do senhor encontra-se estacionada.

Por conseguinte o grande caminho do desenvolvimento do homem e do seu saber passa pela consciência do escravo. Com isso Hegel destaca que a formação do homem se faz pelo trabalho e que finalmente, não é o senhor, que desfruta e que faz a guerra, mas é aquele que trabalha, que é o verdadeiro criador da História. Por que o trabalho não transforma somente o mundo natural: ele forma o próprio homem.

A verdade da consciência independente é a consciência servil. Sem dúvida, essa consciência servil aparece inicialmente no exterior de si e como não sendo a verdade da consciência de si. Mas assim como a dominação mostra que sua essência é o contrário do que ela quer ser, assim também a servidão tornar-se-á, em sua própria realização, o contrário do que é imediatamente; irá, em si mesma, como consciência reprimida em si mesma, e se transformará, por uma reviravolta, em verdadeira independência¹⁰.

O senhor, ao necessitar o trabalho do servo obtém poder sobre ele, ao aprender a dominar com o seu trabalho às coisas de que o senhor necessita. Formando-se no trabalho para tornar-se assim senhor, e desse modo alcança aquela mesma auto-consciência de que como servo, tinha estado despojado.

Depois que vimos o que é a servidão no comportamento da dominação, vamos analisar o que é a servidão fora dessa relação – senhor-escravo. A servidão é consciência de si e é preciso considerar agora o que ela

10. Ibidem, p. 163-164.

é em si e para si mesma. Primeiramente, para a servidão, é “o senhor que é a essência”; sua verdade é pois a consciência que é independente e que é para si. Por um lado, acontece que essa verdade que é para ela, não está ainda nela mesma. Mas, por outro lado, tem de fato nela mesma essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si, pois vivenciou em si mesma esta essência. E nessa experiência ela teve angústia não a propósito desta ou daquela coisa, mas experimentou a angústia a propósito da integralidade da sua essência: pois sentiu o medo da morte. Portanto o temor da morte produz a “FLUIDEZ ABSOLUTA DE TUDO O QUE EXISTE”. Mas tal movimento, já é essência simples da auto-consciência, o puro ser-para-si, que é pois nessa consciência mesma; pois no senhor, esse momento é seu objeto. Além disso, essa consciência não realiza somente a dissolução universal em geral; mas ao servir, completa essa dissolução e a realiza efetivamente. Ela suprime em todos os momentos singulares a sua dependência ao ser-aí-natural e, trabalhando, o elimina. Mas desse modo seria apenas uma auto-consciência negativa, isto é, para ela mesma, mas não é ainda ser-para-si; mas é pela mediação do trabalho que acede a si mesma.

Os apetites concorrem para o desaparecimento da coisa. O trabalho, pelo contrário, “é o desejo refreado, desaparecimento retardado”: o trabalho forma. A relação negativa com o objeto torna-se forma desse objeto mesmo. Torna-se algo de permanente, porque, justamente em relação ao trabalhador, o objeto tem autonomia. Por conseguinte essa operação formadora, é ao mesmo tempo, o ser-para-si da consciência, que no trabalho se exterioriza a si mesmo a passa para o “elemento

da permanência”¹¹. De sorte que, a consciência que trabalha chega à instituição de ser independente, como instituição de si mesma, isto é, vem a reconhecer a si mesmo nos seres independentes. Os objetos do seu trabalho não mais serão coisas mortas que o acorrentam a outros homens, mas produtos do seu trabalho, e como tal, parte integrante do seu próprio ser.

Portanto, é no trabalho que parecia estranho àquele que trabalha, que a consciência se descobre a si mesma e atinge sua verdade de ser-para-si. Mas para isso foi necessário o exercício do medo e da obediência, como também a atividade formadora para abranger toda a realidade do ser, atingindo assim a auto-consciência. “Se a consciência não se temperou no temor absoluto, mas somente em alguma angústia particular, então a essência negativa permaneceu exterior a ela, sua substância não foi intimamente contaminada por ele. Quando todo o conteúdo da consciência natural não vacilou, essa consciência ainda pertence em si ao ser determinado, uma liberdade que ainda permanece no seio da servidão. É preciso que todo o conteúdo da consciência natural seja desmoronado – para que a consciência não fique a um em-si determinado, e a liberdade rompa todas as cadeias. Sem isso, é impossível a consciência alcançar a formação universal, como também dominar a essência objetiva em sua totalidade”¹². De sorte que estamos diante de duas consciências que já se sabem livres – embora essa conquista tenha se realizado por caminhos e experiências diferentes. Libertado, porém, da construção sistemática de Hegel, o tema do reconhecimento passou a ocupar

11. Ibidem, p. 164-166

12. Ibidem.

lugar de relevo na tradição filosófica hegeliana, integrado à corrente de pensamento que fez do problema da intersubjetividade seu problema fundamental. No entanto a exposição que Hegel faz da dialética do reconhecimento na Fenomenologia do Espírito permanece original e até hoje não superada¹³

A reciprocidade constitutiva da relação com o outro mostra assim a impossibilidade do solipsismo. A suprassunção significa aqui que a forma do ser-no-mundo como auto-expressão do sujeito implica necessariamente a forma de ser-com-o outro que é, justamente a forma de relação intersubjetiva. O lugar privilegiado do tema do outro na filosofia contemporânea pode ser vi-

13. O tema do reconhecimento em Hegel acompanha a formação do Sistema desde os primeiros esboços dos tempos de Iena e, explicitamente, nas lições de 1803-1804 (publicadas no vol. VI, contendo os *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburgo: Meiner, 1975, p. 306-315) até a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830), § 430-435; é na *Fenomenologia do Espírito* que se encontra a passagem mais conhecida sobre o reconhecimento (*Phänomenologie des Geistes*, IV, A). O tema, surgindo aí no contexto da dialética da autoconsciência, só irá alcançar plena significação ao fim da seção “Espírito”, na dialética do Mal e seu Perdão (VI, C,c). Sobre o tema do reconhecimento em Hegel ver L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Friburgo B.-Munique: Alber, 1979 (ver sobre o reconhecimento em Fichte, pp. 26-36); G. Gérard, *Critique et Dialectique: l’itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*. Bruxelas: Facultés Universitaires Saint Louis, 1982, p. 306-313; F. Chierighin, *Dialectica dell’assoluto e ontologia dell’assoggettività in Hegel*. Trento: Verifiche, 1980, p. 108-118; R. Valls-Plana, *Del Yo al Nosotros: lectura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Estela, 1971, p. 75-109; G. Jarczyk – P. – J. Labarriére, *Les premiers combats de la reconnaissance: maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l’Esprit*. Paris: Aubier, 1987; H.C.L. VAZ, “Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental” em *Síntese*, 21 (1982): 7-29, *apud in* H.C.L. Vaz, *Antropologia Filosófica II*, ed. cit.

vido de um lado como tentativa de superação do solipsismo, conseqüência aparentemente inevitável das filosofias do sujeito e, de outro lado, como reação contra o domínio do fracional e do operacional na sociedade dominada pela tecnociência, tornando essa relação coisal, isto é, tratando o homem como objeto quantificável.

II Formas de aproximação e encontro com o outro

Como se concretiza essa experiência com o outro? O caminho para o outro é traçado em vários aspectos atingindo terrenos diferentes da fenomenologia, da gnosologia, da psicologia, da lógica, da ética e da história.

Quanto ao seu aspecto fenomenológico - seu ponto de partida pode ser encontrado na tentativa de Husserl para estabelecer a realidade do outro no âmbito da esfera intencional do Eu e dentro do problema geral da constituição da realidade medida e regida pelo Eu transcendental. No entanto a dimensão especificamente gnosiológica aponta nesse campo com características originais na exata medida em que, dentro da relação geral de atividade entre o cognoscente e o conhecido, o perfil do outro se destaca inconfundível por entre a multiplicidade anônima dos objetos. Desde os primeiros passos da filosofia moderna o problema do conhecimento do outro está presente, assinalado com o argumento que se tornara clássico de Descartes a Husserl. As tentativas para fundamentar o conhecimento do outro repousa sempre e, definidamente, sobre a realidade primeira do encontro que se desenvolve em formas sempre mais profundas a partir da relação fundamental do reconhecimento, mes-

mo com o perigo do encontro assumir formas deficientes e coisificantes.

Já no plano psicológico este encontro com o outro, se efetiva através da vida psíquica desde a simples percepção à imaginação e a afetividade. Essa relação que deve ser vivida, precisa de encontro e de diálogo como no caso da presença amorosa da mãe - e do filho, e no plano lógico se dá por meio da linguagem uma vez que toda lógica é linguagem.

A dimensão lógica da intersubjetividade desdobra-se propriamente no campo da pragmática e encontra sua expressão primeira no diálogo - como sabemos, tem seus títulos de nobreza filosófica assegurados pelo patrocínio de Platão. Foi sob o signo de diálogo platônico que a dimensão lógica da relação de intersubjetividade fez sua entrada na história da filosofia¹⁴.

A dimensão ética da relação de intersubjetividade manifesta-se originariamente no existir-com-o-outro. Com efeito, esse co-existir se mostra no seio da comunidade ética. A ética clássica passa a ser desta sorte sob a égide de Sócrates, um domínio privilegiado para a reflexão sobre as formas da relação intensa objetiva. Mas com o advento e o triunfo do individualismo moderno há o reflexo da moralidade aos recessos da subjetividade

14. Entre os representantes mais conhecidos da "filosofia do diálogo", convém citar M. Buber e sua obra clássica *Ich und Du* (Heidelberg, Schneider, 1923). Os escritos principais de Buber estão reunidos em *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Schneider, 1954. Em francês ver *La vie en dialogue*, Paris, Aubier, 1959. Sobre Buber ver Theunissen, pp. 257-346 e, sobretudo, B. Casper, *Das dialogische Denken: eine Untersuchung der religionsphilosophische Bedeutung* F. Rosensweigs, F. Ebners M. Bubers, Friburgo em B., Herder, 1967.

e isso torna problemática a intersubjetividade ética - que Kant tenta restabelecer com a universalização formal da máxima em imperativo categórico da razão para prática. Mas, de fato, a intersubjetividade só irá reencontrar um lugar fundamental no domínio da reflexão ética com o conceito hegeliano de eticidade. A experiência do encontro do outro como experiência ética torna-se um dos temas cardeais da filosofia contemporânea, tendo sido ilustrado, entre outros, por G. Marciel e E. Lévinas¹⁵. Por outro lado as tentativas de se apresentar o discurso ético como fundamento da comunidade universal da comunicação como em J. Habermas e com matizes diferentes, em K.O. Apel, ou o intuito de pôr em relevo a visée da ipseidade do Si, manifestada na linguagem, na ação, e particularmente na narração, tal como apresenta P. Ricoeur, manifesta a atualidade do problema da relação da intersubjetividade na sua dimensão ética¹⁶.

Todos esses aspectos convergem para a natureza essencialmente histórica da relação de intersubjetividade, pois é a história o domínio próprio e específico do existir em-comum dos homens. A história é concedida, não só cronologicamente como fato natural do transcorrer, mas o mundo próprio com que a comunidade humana

15. Sobre o aspecto ético do encontro ver J. Böckenhoff, p. 378-405. As obras principais de Levinas que dizem respeito ao tema aqui tratado são *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (1961), e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: M. Nijhof, 1974); uma auto-apresentação do pensamento de Levinas encontra-se na sua entrevista a Ph. Nemo publicada sob o título *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982. Sobre Levinas ver Ulpiano Vásquez, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UCPM, 1982 (ver p. 109-118), *apud* in H.C.L. Vaz, *Antropologia Filosófica* II, ed. cit.

16. Ver P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, ed. cit., *Etudes* 7, 8, 9, p.199-344.

existe no tempo em que encontra sua efetivação nos costumes, nas instituições, na linguagem, na sensibilidade comum, em suma nos diversos aspectos da relação de intersubjetividade que define para os indivíduos e para os grupos a forma do seu existir histórico. Em termos dialéticos, deve-se dizer que a existência mundana e natural do homem é suprasumida pela sua existência histórica e social e é nela que o indivíduo existe humanamente. O mundo histórico-social é, portanto, o mundo das iniciativas e obras humanas - o mundo do nós ou da cultura - que Hegel denominou Espírito Objetivo.

Pela relação da intersubjetividade a situação mundana do Eu é suprasumida no círculo intencional do ser-com-o outro - quer numa relação recíproca de proximidade, que se exerce como relação Eu -Tu no amor, na amizade, na vida em comum, quer na relação recíproca da convivência, que se exerce como relação Eu - Nós no consenso, na obrigação, na fidelidade, quer na relação recíproca de permanência, que se exerce como relação Eu - outros na tradição, no costume, na vida social e política.

III Ciências e limites da relação intersubjetiva

Lima Vaz tece um comentário sobre o desenvolvimento das ciências em relação à sociedade a fim de captar o sentido e compreender esse dinamismo do agir social em todos os tempos, empregando a seguinte metodologia: pré-compreensão, própria ao senso comum, compreensão explicativa, própria às ciências, e a compreensão filosófica.

Na tradição do pensamento clássico as formas de experiência da intersubjetividade - constituindo o domí-

nio empírico da sua percepção, eram conceptualizadas no discurso filosófico, dando origem a duas disciplinas normativas: Ética e Política. A noção de uma “ciência” da sociedade, tanto no seu aspecto diacrônico como História, quanto no seu aspecto sincrônico como Sociologia, era desconhecida do pensamento antigo. Para os gregos, a única forma de vida em comum digna deste nome era a *koinonía politiké*, que os latinos traduziram por *societas civilis*, e que era, justamente, o objeto de um saber normativo, a *epistème politiké*, que Aristóteles define como o supremo ordenador entre os saberes. Sociedade e História são conceitos modernos, como são recentes as ciências que delas se ocupam. É justamente na sequência do aparecimento e formação do conceito moderno de “sociedade” que irão nascer e crescer aqueles saberes que vieram a denominar-se “ciências humanas” ou ciências do espírito, tão procuradas e necessárias ao nosso tempo, pelo fato de nos proporcionar um estudo aproximativo do ser humano.

A compreensão explicativa da relação de intersubjetividade, na medida em que exerce sobre o ser em comum dos homens a mediação abstrata própria do conhecimento científico, é uma forma tipicamente moderna da autocompreensão do homem. Mas por outro lado, esse procedimento operatório ou espiritual não pode ser aplicado, uma vez que o sujeito não se enquadra nesse esquema operacional - mas sim numa abertura espiritual. Essa é uma questão bem atual quando reduzimos o ser humano apenas a um organismo – máquina.

A elaboração da categoria da intersubjetividade passou por esses vários estágios e, que são pressupostos para uma tentativa de uma melhor compreensão da complexidade que envolve o ser humano. Isto é, toda

uma articulação dialética que parte do movimento da autoposição do sujeito que, ao se afirmar a si mesmo na afirmação do seu objeto, transcende desse objeto para visar, como horizonte último intencional, a universalidade do ser.

A categoria da intersubjetividade deve dialetizar esse paradoxo do encontro humano que é sempre, fundamentalmente um encontro entre sujeito e como tal um encontro espiritual. Ela deve explicitar o fundado que permite ao sujeito afirmar a infinidade intencional do seu Eu nela compreendendo a infinidade intencional do outro e sendo por ela compreendido. Ao contrário, recairíamos na relação de objetividade, ou no caso extremo da coisificação do outro. É possível haver uma relação sem coisificação? Ou sem a primazia sobre o outro? Sem desequilibrar definitivamente a reciprocidade da relação intersubjetiva?

A partir dessa pergunta os filósofos se opõem no terreno da filosofia da intersubjetividade. Para uns há o reforço do Eu solidificado no seu extremo, ocupando essa discussão e postura a partir de Descartes, e acentuadamente por E. Husserl priorizando o eu, e por outro lado, não mera radical heterologia de Lévinas, priorizando o outro.

A pretensão da Lima Vaz no seu discurso da Antropologia filosófica é encontrar um ponto de mediação entre os extremos – “uma via única”, que contemple dialeticamente a relação. Daí que a categoria da intersubjetividade deve compreender “o paradoxo da presença do outro Eu no espaço da intencionalidade do Eu afirmando que é, ao mesmo tempo, o sujeito ontológico (como mediação) e o sujeito lógico (como termo de atri-

buição), do discurso, mas de tal sorte que essa compreensão nem implique à primazia ontológica do Eu sobre o outro, nem deixe que a clareza do seu afirmar-se a si mesmo seja ofuscada pela presença irradiante do outro. A saída dessa aporia não pode se resolver no campo somente da intersubjetividade, mas atingir outra esfera - que é "identidade na diferença" mas que já supera a relação da intersubjetividade e se abre a uma nova dimensão - que é constitutiva do espírito.

O espírito é esse movimento dialético da sua identidade ativa consigo mesmo na afirmação da sua identidade na diferença real como objeto. Isto é, a dialética do em-si e do para si. Na relação da intersubjetividade, enquanto propriamente reconhecimento, temos a identidade na diferença do Eu, fazendo face a identidade na diferença do outro eu, temos a afirmação recíproca do outro como Eu. É essa dialética do em-si e do para-si (objetividade x subjetividade) que torna possível a relação recíproca na pluralidade dos sujeitos finitos. A consciência de si - é o predicado também atribuído ao outro - e nele suprassume dialeticamente o momento do em-si ou ser posto como objeto fazendo-o surgir como sujeito diante do sujeito. É essa reciprocidade da identidade na diferença que permite a originalidade do outro rompendo com a forma do solipsismo. A alteridade (*alter ego*) é posta na relação da intersubjetividade - o que exclui a possibilidade de coisificação do outro.

IV Paradoxos críticos da intersubjetividade na história

No acontecer da história como se concretizou o aparecimento do outro? Sabemos de antemão que o

tema do conhecimento do outro enquanto outro permaneceu ausente do pensamento antigo - sobressaindo o problema da comunidade humana nas diversas formas de convivência entre os homens. Portanto, dentro da idéia de comunidade humana é que surge o problema do outro como termo das relações específicas que definem as formas da comunidade humana e a sua hierarquia. Temos assim a família, cidade, confrarias religiosas ou filosóficas e, finalmente a comunidade do gênero humano.

Quais os vínculos que podem ligar os homens entre si na comunidade? No *tópos* clássico da filosofia e da literatura temos a Amizade. A amizade é tecida por duas coordenadas: o logos e a natureza (*physis*). O logos que se manifesta no ideal do bem e da virtude como fim da amizade e a natureza que se manifesta na disposição natural, na afetividade. De tal sorte que os seguintes termos da relação da intersubjetividade são ligados pela comunicação do logos que os torna iguais - encontrando suas formas mais elevadas nos planos éticos e políticos.

Já na tradição bíblica e no pensamento cristão-medieval o termo mais usado é o próximo. A revelação do próximo prenuncia-se no Antigo Testamento. A invocação do outro surge no contexto ético-cultural juntamente com a noção de responsabilidade pessoal, e como julgamento que pesa sobre as decisões da liberdade de cada um. Mas é no Novo Testamento que se dá a profunda revolução espiritual na compreensão do outro que marcará para sempre a cultura ocidental, e que põe radicalmente em questão a exigência mais essencial da amizade antiga como relação que só pode vigorar entre iguais. A revelação do próximo no Novo Testamento tem seu fundamento último na revelação da ágape, do

amor-dom de Deus (*charitas*, caridade) consignada particularmente nas tradições paulinas e joaninas. A revelação da ágape cristã abre uma dimensão que, na sua novidade, não fora pressentida pelo pensamento clássico no espaço da relação com o outro, dividida entre a pulsão do *eros* e o culto à *philia*. Trata-se de um novo contexto não só no nível do logos filosófico, mas aberto aos horizontes da fé. Trata-se na verdade, de um paradoxo próprio que nos mostra, de um lado, o próximo como eu mesmo e, de outro, a alteridade radical que separa o Eu e o próximo, procedendo cada um da relação de criaturalidade de cada indivíduo singular para com Deus e, mais ainda, da assunção de cada um na esfera da gratuidade do Dom divino, de tal sorte que, devendo ser amado segundo a regra da identidade do *alter ego* (*seautón*), o próximo é aceito na diferença infinita do insondável desígnio da *agápe* divina que o envolve. Por outro lado, o paradoxo da relação com o próximo pela caridade manifesta-se igualmente no exercício de um amor que é gratuito como *agápe* e prescrito como mandamento.

O ocultamento do outro se enraíza no racionalismo moderno ao promover o Eu físico ao centro do sistema do saber. Tudo é construído e organizado a partir do sujeito. Essa centralidade egológica pode ser considerada uma das aporias fundamentais do racionalismo moderno: como justificar, a partir do Eu, a pluralidade dos sujeitos? A luz do Cogito ofusca o outro - o que vai exigir caminhos diferentes para fazer reaparecer o outro - tais como o raciocínio por analogia, o sentimento na tradição do empirismo inglês, a universalização da norma moral em Kant e, finalmente a presença do outro na construção do universo moral em Fichte. Todos esses

caminhos reforçam o Eu, onde tudo passa a ser seu produto e função.

O problema da intersubjetividade transfere-se então para a História no contexto das teorias que pretendem explicar a origem da sociedade e da cultura pelo pacto da associação, formando assim a sociedade civil e política como no caso dos teóricos do direito natural. Porém todas estas teorias, apesar do esforço no sentido da socialização, têm como pressuposto ainda defender a primazia do indivíduo face ao social.¹⁷

O outro no horizonte da História emerge a partir de Hegel que coloca o problema da comunidade humana como a nova centralidade do Universo. A solidão a-histórica do Eu cede lugar à emergência do Nós e aos passos da sua constituição como sujeitos da história: a luta, o reconhecimento, a cultura. A reflexão sobre o existir histórico, fundada na relação de intersubjetividade, apresenta-se, sem dúvida, como uma das fontes principais do método dialético que se difunde no pensamento filosófico depois de Hegel. Por outro lado, o desafio da recuperação do outro no contexto da dialética da História - já percebido agudamente pelo próprio Hegel, é pensado e vivido intensamente pelos pós-hegelianos - configurando-se como protesto do indivíduo perdido no anonimato da história ou contra a ameaça da presença dominante de um sujeito supra-individual (a Sociedade, o Estado ou a própria história). O direito se travou no paradoxo da vida ou da morte do sujeito. De Kierkegaard a Feuerbach e Nietzsche e aos pós-nietzschanos, esse protesto age no sentido de pre-

17. Ver a esse respeito o comentário de Soares, M. C. *Sociedade Civil e sociedade política em Hegel*, pp.37-89

cipitar a crise das filosofias da história e, com ela, a reproposição do problema do outro em novos contextos históricos.

Três caminhos convergem para esse lugar central do outro no pensamento atual, a partir do retraimento das filosofias do sujeito e da história: o caminho fenomenológico, aberto por E. Husserl e Max Scheler, aos quais podem ser associados os filósofos da existência que mais se dedicam a esse tema como K.Jaspers, G. Marcel e J.P.Sartre; o caminho lógico a partir das investigações sobre a natureza e estrutura lógica do diálogo e o caminho lingüístico, avançando ao lado do lógico e estendendo-se no terreno da análise da linguagem como medium primeiro para o encontro com o outro. A grande aporia que domina o problema do outro, como intenção do outro seja como justificação racional da relação intersubjetiva ou como sua expressão no universo da linguagem - considerada a relação dual ou plural entre os sujeitos - qual é o fundamento que permite a essa relação transcender a simples contingência dos seus termos - ou aliás - transcender o seu acontecer natural e histórico para constituir-se como relação que revela no outro a presença de uma dimensão: axiológica fundamental à dignidade de um outro Eu? É essa questão que salta no centro da temática contemporânea da intersubjetividade e que exigirá que a Antropologia filosófica dê respostas - quando tenta construir a passagem da categoria da intersubjetividade para a categoria da transcendência. Onde vamos justificar a dignidade do Outro?

Essa pergunta nos levará a continuar a reflexão a partir de uma aporia mais crítica da relação de intersubjetividade. A formação de um Nós no desenvolvimento histórico pode ser formulada em analogia com a clássica

oposição entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental, sobre a unidade estrutural do homem.

A reflexão sobre o Nós vê-se também numa oposição entre o Nós empírico e o Nós inteligível ou transcendental mantidos numa forma que assegura a sua razão de ser (família, amizade, sociedade). Ora, a aporética crítica da relação da intersubjetividade delinea-se exatamente na passagem do Nós empírico ao Nós inteligível na medida em que os sujeitos se unem pela forma - transcendem o nível empírico do simples acontecer do seu cruzar-se na vida. Em outras palavras seria manter a unidade inteligível do Eu na comunidade do Nós. Temos de preservar a originalidade do sujeito individual ao ser ele suprasumido na unidade de um sujeito transindividual que é, ao mesmo tempo plural e singular. Como se realiza essa mediação?

Lima Vaz para solucionar tal questão apela para analogicidade da noção de sujeito, quando predicada do sujeito individual e do sujeito comunitário e lembra-nos que ao tratar da categoria de espírito, tivemos presente a analogia que vigora entre o Espírito absoluto e o espírito finito situado - o nome que se constitui pela mediação entre o dado - que circunscreve nosso ser - em situação - e o significado no qual se exprime a reflexividade do nosso ser espiritual. É em virtude dessa analogia que a categoria do espírito como vida, inteligência, ordem e consciência-de si pode ser predicada dos seres que somos nós. Enquanto nos referimos ao Espírito absoluto e nos constituímos como sujeitos poderemos estabelecer entre nós a relação de intersubjetividade nas suas diversas formas. Dessa relação resulta o Nós - o sujeito plural. Mas, por outro lado, como estender ao Nós. O cerne íntimo da unidade do Eu, será reflexividade como espíri-

to consciente e livre? Essa relação de intersubjetividade seria apenas uma saída do eu da solidão da mônada humana encerrada no círculo que fecha o Eu no mundo? Para solucionar essa abertura do sujeito ao mundo, encontramos o fundamento na relação de intersubjetividade, sendo o ser-no-mundo constitutivo da estrutura relacional do sujeito – o ser-com-o-outro deverá igualmente ser afirmado na linha da auto-afirmação do sujeito. O mundo é para cada um de nós - o caminho para o encontro do outro.

O *eidos* da relação de intersubjetividade - ponto de interseção das aporéticas histórica e crítica é caracterizado por essa oposição fundamental entre o Eu e o Outro: saída do eu para o outro sem anular a sua singularidade e formando assim uma pluralidade dos sujeitos e mantendo a relação que estabelece entre eles, a forma de uma unidade na pluralidade. Essa relação é sustentada numa tensão dialética - o para-si dos sujeitos nega a sua total abertura no para-o-outro ou no em-si da relação; e o em-si da relação (sua natureza objetiva) nega o isolamento monádico do para-si do sujeito. Dessa dupla negação, resulta o Nós, que se manifesta nos níveis do reconhecimento, do consenso, da afetividade, da identidade cultural. Nessa unidade dialética do subsistir dos sujeitos e do seu referir-se ao outro consiste o *eidos* da relação de intersubjetividade - que só é pensável na reciprocidade da relação entre o ser-em-si dos sujeitos e o ser-para-outro.

Como se expressa e se efetiva essa relação de intersubjetividade no existir em comum? Como se configura essa expressão: “o eu é um nós”. Já vimos a tensão que mantém a relação, isto é, a saída para o outro. Mas, essa saída para o nós é impelida por uma motivação -

que vai além do outro e que afronta - segundo Lima VAZ “para o horizonte universal do ser. Esse horizonte pode ser identificado com a comunidade-pensada seguindo vários paradigmas, seja da comunidade ideal da comunicação submetidas às regras de absoluta transparência da linguagem comunicativa - que esbarra na contingência do sujeito falante, - impossibilitando a transparência dos sujeitos entre si. Essa impossibilidade de fazer da comunidade o horizonte universal do ser - acarreta a possibilidade de cairmos nos extremos que a história nos apresenta - na vida política: as ideologias do individualismo e do totalitarismo. O que confirma, por outro lado que o “Eu não é um Nós”. A identidade na diferença se constitui aqui, portanto, como uma dialética da ipseidade e da alteridade. O nós não é somente o limite do eu e vice-versa. Ambos estão para além da sua singularidade. É exatamente essa abertura transcendental do sujeito - que não se enquadra nem na autopoisição-eu como também na hetero posição- outro, mas ao ser que constitui a estrutura do Espírito e deriva do centro mais profundo da sua interioridade e que o leva a transgredir toda limitação eidética - e no mesmo caso, a limitação eidética da relação de intersubjetividade. Não é o dinamismo do sujeito que transcende as fronteiras da intersubjetividade, mas “em razão da primazia do ser, primazia essa que o sujeito reconhece na submissão da sua finitude à presença infinita que é, nele, o interior íntimo e o superior summo” . A primazia do sujeito cede lugar à primazia do ser e analogicamente se dá a passagem da intersubjetividade à transcendência.¹⁸

18. Ver *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 142-189.

Analisando ainda mais a categoria do existir intersubjetivo chegamos ao terreno fundamental da articulação conceptual entre a Antropologia Filosófica e a Ética. É na comunidade ética, estruturada segundo formas originais da relação intersubjetiva – que se efetiva a mediação entre o agir ético subjetivo, determinado pela coerência moral, e o universo ético objetivo, constituído por valores, normas e fins. A categoria antropológica transpõe-se em categoria ética na medida em que o ser-com-o-outro apresenta-se como dever-ser no sentido ético kantiano, como estrutura normativa. Portanto a comunidade humana é originalmente ética na medida em que é submissa à primazia e à norma do ser. Seja no sentido formal de Verdade e Bem, seja no sentido efetivo como Existente Absoluto. O ser rege o agir individual como o agir social.¹⁹

V Forma ética do existir em comum

A partir dessa interseção justificada entre Antropologia e Ética, e conseqüentemente da Metafísica podemos considerar ainda a Intersubjetividade no seu desdobramento histórico em quatro níveis fundamentais apontados por Lima Vaz

Nível do encontro pessoal - Este encontro se dá mais na relação Eu-Tu exigindo uma reciprocidade que assume um caráter oblativo - isto é tende a gratuidade do dom-de-si. Manifesta-se aqui a realidade humana do amor, na sua tri-unidade de pulsão, amizade e dom e

19. Ver H.C. de Lima Vaz, *Antropologia à Filosofia* II, p. 77.

como virtude própria desse nível temos a virtude fidelidade²⁰.

Nível do existir intracomunitário ou a relação Eu - Nós intragrupal a reciprocidade reveste-se do caráter da convivialidade própria da vida comunitária e de um colaborar espontâneo e cordial nas tarefas da comunidade. Essa relação é especificamente realizada pela virtude da amizade²¹.

No nível do consenso reflexivo - que se exprime na reciprocidade de direitos e deveres, ou na forma da obrigação cívica se dá a passagem da sociedade convival para a sociedade política. Aqui a relação é extragrupal e está comandada pelas leis que regem o existir em comum. A relação intersubjetiva no nível do consenso reflexivo é especificada eticamente pela virtude da justiça. E aqui se articula a Ética e a Política²².

No nível da comunicação intracultural, na medida em que a cultura se apresenta como o horizonte que continuamente se dilata e onde tem lugar todas as for-

20. A fenomenologia e a metafísica do encontro foram magistralmente expostas por P. Lain Entralgo em *Teoría y práctica del outro*, 2º vol. com o título *Otredad y proximidad*. Ver também J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie*, toda a segunda parte. O paradoxo e a profunda novidade da revelação evangélica do próximo estão justamente na extensão universal da relação Eu-Tu pelo mandamento do amor, fazendo do encontro, no seu sentido mais exigente, o paradigma e a norma da relação da intersubjetividade. Sobre essa exemplaridade do encontro com o próximo ver Lain Entralgo, II, pp. 19-29, *apud in* H.C.L.Vaz, *Antropologia Filosófica* II, ed. cit.

21. Ver Aristóteles, *Ét. Nic.*, liv. VIII-IX; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, a 1ª 2ae. q. 26, a.4; 2ª 2ae. q. 26 (sobre a ordem da caridade).

22. Ver nota anterior.

mas de comunicação intersubjetiva, situa-se propriamente o existir histórico do homem, sendo a História o englobante último da comunidade humana enquanto tal. Desta sorte, a relação de intersubjetividade nos seus passos emancipatórios, desdobrando-se desde o nível da relação Eu-Tu no encontro, atinge a amplitude da relação Eu -Humanidade na longa dimensão do tempo e do espaço onde se desenrola a História. Este último nível, pode ser designado da comunicação intelectual, na medida em que a cultura se apresenta como o horizonte que continuamente se dilata e em cujo âmbito têm lugar todas as formas de comunicação intersubjetiva. Nesse nível situa-se propriamente o existir histórico do homem, sendo a História o englobante último da comunidade humana enquanto tal.

A história está ligada à nossa história pessoal e ao nosso universo cultural - o que vai exigir continuamente um grande esforço da nossa parte em refletirmos a história, a fim de desvendarmos a sua continuidade e descontinuidade - perscrutando o seu verdadeiro sentido que nos leva a refletir a outra relação, que é de Transcendência - em busca do fundamento último para o Eu sou primórdico e para o Nós comunitário e político²³.

23. Ver H. C. L. VAZ, "A História em questão", *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, pp. 227-249. Uma excelente síntese sobre o problema da História no pensamento atual encontra-se em R. Bubner, *Geschichtsprozesse un Handlungsnormen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pp. 11-169. Ver também a luminosa meditação de Max Müller, "Sinn-Deutung der Geschichte", em *Sinn-Deutung der Geschichte: drei philosophische Betrachtung zur Situation*. Zürich: Edition Interfrom, 1976, pp. 7-54. Permanece sempre atual e digno de ser lido e meditado o livro III da obra de Peter Wust, *Die Dialektik des Geistes*, dedicado ao movimento do Espírito na história da humanidade.

Nesta relação de intersubjetividade o sujeito buscou novas formas do seu auto-exprimir-se e da sua auto-compreensão na saída de si mesmo, no êxodo que o leva além das fronteiras da sua finitude e do seu ser situado e o conduz a afirmar seu ser como ser mundo e ser-como-o-outro. De modo que podemos confirmar que a intersubjetividade como constitutiva do sujeito já é em si antropologia e ética. Mas será que, se ficarmos só na dimensão ética, encontraremos o nível mais profundo do mesmo ser? Será que é na relação recíproca com o outro que encontro o fundamento último da vida?

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. S. Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979.
- _____. *Política*. Edición Bilingue. Traducción Julian Marias y Maria Araújo. Madrid: Prélot, 1951.
- _____. *Politique D'Aristote*. Presses Universitaires de France : Paris, 1950.
- _____. *Metafísica*. Buenos Aires: Debosillo, 2004.
- BOBBIO, N., *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, Trad. Alfredo Fair, Brasília, UNB, 1984.
- _____. *Ensaíos Escolhidos – História do Pensamento Político*, Trad. Sérgio Bath, S. Paulo, Ed. C.H. Cardim, s.d.
- _____. *Studi Hegeliani – Diritto, società civile, stato*, Torino, Ed. Giulo Einaudi, 1981.
- _____. *L'étá dei diritti*, Torino, Einaudi editori, 1990, pp. 5-67.
- _____. *O conceito de sociedade civil*, Trad. Carlos M. Coutinho, 1ª Ed., RJ., Ed. Graal, 1982.

- COSTA, M. L. *Uma Introdução a Levinas*, trad. J. Thomaz Filho, Petrópolis, RJ, 1999.
- CULTRERA, F. *Ética e Política*, S. Paulo, Paulinas, 1999.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- FLEISCHMANN, E. *La Logica di Hegel*, Trad. Anna Solmi, Torino, Ed. Einaudi, 1975.
- FRANCIS, J. *Différence et Subjectivité*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- GUITTON, J. *Meu Testamento Filosófico*, S. Paulo, Paulina, 1999.
- HABERMAS, J. “A Consciência de tempo da Modernidade e sua Necessidade de Autocertificação” in : O Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas I e III*, Trad. Paulo Meneses, S. Paulo, Ed. Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito I e II*, Trad. Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1992.
- _____. *Ciencia de la Lógica*, Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo.
- _____. *Science de la logique, logique de l'Essence*, Paris, ed. Montaigne, 13, Tomo II.
- _____. *Principes de la philosophie du droit.*, Trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940.
- _____. *Principes de la philosophie du droit.*, Trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975.
- _____. *Princípios da Filosofia do direito*, Trad. Orlando Vitorino, Lisboa, ed. Ltda., 1976.
- _____. *Principios de la Filosofia del derecho*. Trad. Juan Luis Verma, Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1975.

- _____. *La Phénoméologie de L'Esprit* – Trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, Tomos I e II.
- HYPOLITE. Jean. *Gênese et Structure de la Phénoméologie de l'Esprit*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.
- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1988.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.
- HENRICI, P. *Introduzione alla Metafisica*, Roma, Ed. PUG, 1988.
- KANT, I. *Fondements de la Métaphysique de Moeurs*, Trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1975.
- _____. *étaphysique de Moeurs*, Trad. A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1971.
- _____. *Projet de Paix Perpétuelle*, Trad. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1947.
- LEBRET, J. L. *Centro, Foi et Développement*, Tradutor: Carlos Valero – Bauru, S.P, Ed. EDUSC, 2000.
- LEVINAS, E. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye : M. Nijhof, 1961 (1974).
- _____. *Entre nós*, Petrópolis, Ed. Vozes, 199 Ed. Vozes, .
- _____. *O humanismo do outro homem*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1993.
- _____. *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*. La Haye: M. Nijhof, 1974.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- MENESES, P. *Democracia e Ética*, Síntese 48, (1990): 85-94.
- NÖEL, G., *La Logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1933.

OLIVEIRA, M.A., *Ética e Sociabilidade*. São Paulo, Loyola, 1993.

_____. *Ética e Racionalidade Moderna*, S. Paulo, Loyola, 1^a Ed. 1993.

_____. Filosofia Política de Hobbes a Marx. *Síntese 33* (1985): 37-58.

RICOUER, P. *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990.

SOARES, M.C., *O filósofo e o político*, Roma, Ed. Gregoriana. 1^a Ed., 1994.

_____. *O Filósofo e o Político*. S. Paulo: Loyola, 1998.

_____. *O Filósofo na formação da comunidade*, Revista: *Educação em Debate 33* (1997), pp 105-110; *O Filósofo e a Educação Segundo Éric Weil*, Educação em Debate, Fortaleza n. 32 (1995).

_____. “Repensar a dialética do senhor e do escravo na perspectiva de gênero” in: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 2 – nº 03 Dezembro de 2005, ISSN 1980-8372 – Latindex n. 15804.

_____. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*, Fortaleza, EdUECE, 2006.

VAZ, H.C.L. *Antropologia Filosófica*, São Paulo, Loyola, 1992.

_____. Democracia e Dignidade Humana, *Síntese 44*, 1988.ano, páginas.

_____. Democracia e Sociedade, *Síntese 33*, (1985): 5-14.

_____. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, S. Paulo, Loyola, 1988.

_____. *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura –* S.Paulo, Loyola, 1988.

_____. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica I*, Paulo, Loyola, 1999.

_____. *Escritos de Filosofia V – Introdução à Ética Filosófica 2*, S. Paulo, Loyola, 2000.

_____. *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1991.

_____. *Antropologia Filosófica II*, São Paulo, Loyola, 1992.

_____. O senhor e escravo – uma parábola da filosofia ocidental, *Síntese 21*(1981): 7-29.

_____. *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 196

_____. Sociedade Civil e Estado em Hegel, *Síntese 19* (1980): 21-29.

WEIL, E. *Filosofia Política*, trad. M. Perine, S.Paulo, Loyola, 1^a Ed., p. 15-76.

_____. *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1985.

_____. *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1984.

_____. *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1985.