

FENOMENOLOGIA GENÉTICA DO TRANSCENDENTAL E DO LOGOS EM MERLEAU- PONTY: SUBVERSÃO E RECUPERAÇÃO DO ANTROPOLÓGICO

Harley Juliano Mantovani¹
Faculdade Católica de Uberlândia (FCU).

RESUMO:

Saímos da leitura ortodoxa da obra de Merleau-Ponty para lhe sermos mais sinceros e fiéis. Neste sentido, apresentamos as consequências para a filosofia que, de modo heroico e dramático, recupera a natureza trágica do transcendental como revelação e engajamento na contingência eterna. Mostramos que o tema privilegiado para esta filosofia, seu verdadeiro solo, é a ausência de limites precisos da fenomenologia e da ontologia. Nesses termos, analisamos de que maneira a fenomenologia estende e fortalece as fronteiras ordinárias do *Logos*, que jamais foi humano, mas, desde sempre uma Natureza que manifesta o Ser.

PALAVRAS-CHAVE: Merleau-Ponty; Fenomenologia; Ontologia; Transcendental; Natureza.

GENETIC PHENOMENOLOGY OF TRANSCENDENTAL AND OF LOGOS IN MERLEAU-PONTY: SUBVERSION AND RECOVERY OF ANTHROPOLOGIC

ABSTRACT:

We go of orthodox lecture of Merleau-Ponty's work. In this way we believe to be plus sincere and trustworthy to him. In this direction, we present the consequences for the philosophy which, of heroic and dramatic manner, recover the tragic nature of transcendental as revelation and engagement at eternal contingency. We show which the theme proper at this philosophy, yours truthful ground, is the absence of precise

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), Brasil. Professor da Faculdade Católica de Uberlândia (FCU); harleybrief@yahoo.com.br

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

limits of phenomenology and the ontology. In this terms, we analyze of the manner which the phenomenology extend and fortify the ordinary frontiers of *Logos*, who never was human, but, since always a Nature which express the Being.

KEYWORDS: Merleau-Ponty; Phenomenology; Ontology; Transcendental; Nature.

Nesse texto nos orientamos pelo propósito de discutirmos em que termos a fenomenologia se configura como pré-ontologia em Merleau-Ponty, verificando e demonstrando seus passos intrinsecamente autocríticos quando ela, recebendo do filósofo a tarefa hercúlea e sísifíca de dizer ou de expressar o que não pode ser descrito diretamente, reanima-se com a aquisição do vigor da investigação da gênese como uma realidade existencial não pronta, não imóvel e não transponível. Ao seguirmos os passos dessa “fenomenologia da fenomenologia”, ela se nos apresentou fundamentalmente trágica, quase mística, mas certamente existencial na medida em que ela, no-la impondo e realizando o homem através da passagem da cama para o berço, reclama, reabsorve e se traduz perigosamente e de modo inicialmente impensado em filosofia não humanista e pré-lógica de uma Natureza além de si mesma. Retirando-nos obrigatoriamente dos caminhos prévios e sem adiante – também criticados por Merleau-Ponty –, tomamos a modificação libertadora que, neste filósofo, o transcendental sofre, implodindo os seus limites subjetivos e se encontrando desde sempre já *no* fenômeno, o que significa que, em última instância, nesse texto o transcendental nos revelou a encarnação do *Logos* “mais fundamental” do que o de qualquer ontologia dada pelo pensamento objetivo e traduzível numa antropologia da reflexão fechada em sua *hýbris* dos limites. Nesses termos, vejamos de que forma, para a fenomenologia genética, pode haver uma filosofia não-filosófica do transcendental como processo de recuperação da força simbólica do *Logos* da própria Filosofia.

“Uma filosofia torna-se transcendental, quer dizer, radical, não se instalando na consciência absoluta sem mencionar os *passos* que conduzem a ela” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 98; grifo nosso). Há uma filosofia que caminha, que dá *passos* sobre o que lhe está *adiante*. São esses passos que nos interessam e que procuraremos seguir, pois, eles nos mostram o processo em que a fenomenologia recupera a verdade da noção de transcendência, assim constituindo-se como uma teoria da modificação da reflexão e de um novo *cogito*, que ela vai encontrar antes de toda filosofia². De imediato, chamamos a atenção para a ausência de uma consciência absoluta como ponto de partida para uma filosofia cuja radicalidade será dada pela sua própria atividade reflexiva de questionar o transcendental como o seu centro egológico absoluto e previamente formado. Tornar-se transcendental, para esta filosofia radical, não significa mais compreender-se equivalente a uma *egologia* entendida nos termos de uma ciência da essência do *ego* e da adequação formal dos

² Cf. Merleau-Ponty, 1999, p. 541.

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

seus modos de conhecimento como condição da aquisição da verdade anteriormente à experiência.

Isto também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever este começo e, enfim, que a *reflexão radical* é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11).

Cumpre-nos mostrar o processo em que a filosofia também caminha fora dos seus limites objetivos e como que há, na história das suas aquisições oficiais e da centralização das suas verdades, algo que ela não possui, a saber, um *Logos* mais fundamental do que o do pensamento objetivo, solo das suas raízes e guardião do seu começo, que dispensa um sujeito de base como atividade enunciativa e mesmo gramatical e abre espaço, deste modo, para a aparição de outrem como consolidação da dissolução das antinomias do pensamento objetivo³ para o qual a presença de outrem significava dificuldade e escândalo na medida em que este pensamento era o de uma Unidade egológica absoluta que não se compreendia enquanto um “ser *em...*”, isto é, que não se compreendia em relação ao seu começo irrefletido, então, perpetuamente ausente. De que forma ela se constitui e o que significa fazer uma fenomenologia dessa perpetuidade de falta de auto-posse desse Eu desenraizado cuja atividade (sem passividade qualquer, e se reduzindo a uma familiaridade formal consigo mesma) se pretende livre da não-familiaridade do mundo implicada no ser *em...* cuja gênese é completamente sem motivos prévios? De qualquer forma, essa fenomenologia só pode ser subversiva, buscando o avesso do pensamento e se apresentando como um novo modo de filosofar não oficial, ela recupera e nos reinsere no mundo, nem empirista e nem intelectualista, que igualmente nos transforma exigindo-nos a perseguição do nosso começo perpétuo e inultrapassável e dando-nos, simultaneamente para este fim, a verdade da reflexão como a abertura a um irrefletido e experiência de outrem que se me apresenta como a emergência metafísica de um além da natureza fora da dialética do conhecimento e anteriormente a uma teoria da posse da verdade⁴.

De que forma o outro pode ainda persistir como uma questão se foi subvertido aquilo em relação a que tradicionalmente ele se afirma e se compreende? Em sentido clássico, com a subversão do eu o que se perde não é também o outro e, portanto, como pode o outro ser ainda, legitimamente, ou ter a dignidade de uma

³ Cf. Merleau-Ponty, 1999, p. 470.

⁴ A retomada reflexiva do irrefletido que nos dá a abertura da reflexão como sua verdade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 483), na medida em que assinala como minha experiência me dá outrem pelo sentimento de uma tensão dialética irrecusável e anterior ao conhecimento, anuncia uma dialética prévia intrínseca à transcendentalização da intersubjetividade que constitui a fenomenologia como o solo para uma metafísica que deixou a esfera do pensamento e que se cumpre como uma investigação que põe em evidência “a gênese do ser para nós” “antes do puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto” (Cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 213; p. 230-2).

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

questão filosófica? Se aceitarmos essa subversão levada a termo por Merleau-Ponty, e se após isto outrem ainda persiste, sua existência não pode ser a de um *ego*. Nesses termos, ao contrário da crença comum dogmática, a existência de outrem parece ter por condição a referida subversão, que deve nos mostrar, ultimamente, como pode haver uma existência sem *ego* que para ser então devidamente analisada e compreendida requer do pensamento filosófico que este, retornando criticamente sobre os seus pressupostos conceituais e teóricos por ele mesmo tidos como condições inquestionáveis, se dê conta da insuficiência congênita dos seus fundamentos e, com isto, das suas vaidosas alturas metafísicas que traduzem uma equivalente radicalidade insuficiente. E a consideração deste problema de fundamentação ou de enraizamento, intrínseco ao nosso tema, é indispensável para a sua demonstração legítima. Isto significa que a descrição e a análise da “subversão do eu” e da “questão do outro”, assim como da sua correspondência, devem ser a denúncia simultânea daquela fragilidade congênita do pensamento filosófico que se construiu e se imobilizou sobre o esquecimento das suas origens. Nestas condições, é também a recuperação destas origens que empreenderemos, sem o quê não se compreende e se completa a subversão do eu e, por conseguinte, não surge a questão do outro em toda a sua envergadura, radicalidade e ineditismo, que nos testemunha a dimensionalidade pré-linguística do *Logos*. Ora, se é através de uma preocupação com as raízes ou se é em correspondência com uma investigação das origens que há um eu subvertido não apenas como referência para o outro, mas também, como constitutivo da identidade deste, a demonstração do nosso tema retoma a **Fenomenologia da Percepção** apresentada e compreendida idêntica a uma rigorosa e radical *fenomenologia da gênese* cujo propósito norteador é realizar uma “genealogia do ser”. Mas, o que quer dizer, na pena de Merleau-Ponty, o termo *gênese*?

Ressentindo a decadência da filosofia expressa, oficial⁵, que trabalha com significações fechadas ou puros dados acabados que têm por fonte, sempre separada da contingência, uma consciência absoluta e intemporal, Merleau-Ponty apela para uma “nova maneira de filosofar” que se identifica, em última instância, a uma *fenomenologia da gênese* que, fundamentalmente, não toma como ponto de partida nem o pensamento isolado e abstratamente derivado em sua tecnicidade, nem a crença dogmática na existência do real ou do objeto sem fissuras, pleno e determinado. Embora se excluam reciprocamente nesta consideração ideal que no-los apresenta como *já dados* completos, evidentes e definidos em separado, pensamento e objeto se compreendem então como substâncias regidas pela causalidade, o que culmina na absolutização, do mesmo modo ideal, da relação entre a *res cogitans* (a interioridade pura que desconhece toda finitude e passividade) e a *res extensa* (a exterioridade pura constituída pelo perspectivismo e pela exclusão recíproca das suas

⁵ Decadência que nos exige, no estado da humanidade onde nós estamos, “o mais alto grau de tomada de consciência filosófica”, dando-nos conta e nos perguntando por que, conforme Merleau-Ponty, “esta decadência da filosofia é inessencial; é aquela de uma *certa maneira de filosofar* (segundo substância, sujeito-objeto, causalidade)” (1996, p. 39; grifo nosso), pela qual a filosofia é metafísica em sentido clássico e ordinário.

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

partes). Aqui, se de um lado, esta exterioridade permite afirmar a transcendência efetiva e dogmática de um *em si*, de outro lado, o pensamento causal, derivado ou tardio, afirma como seu pressuposto uma Consciência centralizada em si mesma ou um Eu absoluto que se possui plenamente em uma transparência ou adequação de si a si que se faz fonte universal da constituição tética das significações ou do próprio inteligível. É contra esse dualismo metafísico, que se ergue e se alimenta da separação ideal e não necessária entre o inteligível e o sensível, entre a essência e a existência, entre o conhecimento e a experiência, que se subleva a *fenomenologia da gênese*.

Essencialmente crítica ou antidogmática, a sublevação da gênese então visa, ultimamente, a libertação, ou seja, a liberdade responsável ou o enraizamento como novo princípio do pensamento que, assim retornando às suas origens e se tornando radical, não mais tardio, especulativo ou fechado na coincidência de si consigo mesmo de um Ego extramundano intemporal, recusa as significações conceituais puras herdadas da metafísica e da lógica tradicionais, e busca experienciar na aparência, a gênese antepredicativa da significação ou “a inteligibilidade em estado nascente”, conforme Merleau-Ponty, que assim afirma um *há* do sentido *prévio* ao sentido gramatical e lógico-formal. Deste modo transformado e fundamentado, o pensamento, não mais objetivo e não mais filosófico, no sentido clássico, não pode mais ser o de um Eu universal enquanto condição de possibilidade do conhecimento, e que também se vê como uma consciência transcendental constituinte das significações. Nesses termos, nos orientamos por uma análise do modo pelo qual a restituição da finitude e da temporalidade enquanto fundamento do eu sem subsolo se realiza por meio de uma investigação que deve dar conta do modo pelo qual a experiência – sendo em sua gênese não coincidência com os limites do eu, e assim, a apresentação não sintética e inacabada de algo que se quer vigorar como real – tanto antecipa quanto está implicada na melhor compreensão do problema da alteridade cuja resolução deve se direcionar, portanto, para uma limitação das responsabilidades constituintes do sujeito quanto à determinação temporal da gênese do sentido da experiência. Isto pressupõe retomar a temporalidade da *síntese perceptiva* que é inacabada – na medida em que a percepção *me abre a um mundo* ultrapassando-me e ultrapassando-se – e assim faz convergirem temporalidade e subjetividade⁶ que, então, “não é a identidade imóvel consigo: para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, *abrir-se a um Outro e sair de si*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 571; grifo nosso)⁷. A partir da busca pela gênese do sentido se nos apresenta a convergência e a identidade entre subjetividade e temporalidade, ambas abertura e saída de si, e com isto temos a correlação entre a experiência da modificação do mundo e a do Eu. Eis como, nas palavras de Merleau-Ponty, a retomada da experiência transgride os limites do eu, preparando-o para o encontro com o outro

⁶ Cf. Merleau-Ponty, 1999, p. 321; p. 504.

⁷ Esta *abertura (offenheit, mitsein)*, não quer dizer apenas o *diálogo* enquanto *terreno de encontro* com o outro, conforme constatou Mercury (2000, p. 192-4), mas também, por ser uma experiência com dimensões metafísica e ontológica, é preciso enfatizar seu *ser de terreno* e assim reunir o diálogo e a dialética pré-linguística e anterior ao conhecimento.

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

nessa facticidade que é uma totalidade aberta que dissolve as sínteses finais e intransitivas que se traduzem nas significações cuja colocação coincide com a autoposição do Eu em seu desdobramento:

Temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada. Temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, *mas indivisivelmente desfeito e feito pelo curso do tempo* (1999, p. 296; grifo nosso).

Ao eleger a *facticidade* ao *status* de um dos seus temas privilegiados, considerando-a como a dimensão sem a qual não se compreende a existência humana e a do mundo, a fenomenologia redefine e revigora a *compreensão* – tomada como modo de filosofar –, enraizando-a na facticidade enquanto elo essencial que assegura a circularidade a-cêntrica entre o homem e o mundo. A compreensão então nos revela a dialética enquanto abertura a um outro anterior ao conhecimento, pois, essa circularidade é o elemento de dialeticidade de um pensamento prévio sem a negação dos contraditórios então em *diálogo legítimo e fundamental* (DELIVOYTZIS, 1987, pp. 17-26) que é, para nós, o *Grund* pré-teorético – Solo, fundamento ou princípio –, o *Logos* cuja inacessibilidade quebra qualquer harmonia preestabelecida, e é pois uma transcendência que nos atravessa e nos ultrapassa.

A circularidade compreensiva, sendo *abertura originária* e tendência à reciprocidade e à simultaneidade, também é a experiência do *já estar-aí do mundo* que antecede, limita e alimenta a reflexão filosófica, então cada vez mais sem *homem interior*, que cede lugar à *transgressão intencional* (*Überschreiten*) da circularidade pré-lingüística e do diálogo legítimo e fundamental. Desde então, a fenomenologia se constitui como uma investigação acerca das condições em que o *cogito* revela-me *em situação* transcendental de intersubjetividade⁸. E esse procedimento começa pela pergunta sobre a verdade do *cogito* a fim de recuperar a existência anterior à coincidência do pensamento interior a si e a certeza do mundo prévia ao pensamento enquanto único critério de certeza. Ao se inquietar com a fragilidade congênita e crônica do *cogito* como uma reflexão que se esquece das suas próprias origens e da perpetuidade da sua falta de autoposse, a fenomenologia se preocupa em reencontrar o mundo que esse *cogito* desvigorado substituiu por uma significação. E ela não o encontrará em uma reflexão que, segundo Merleau-Ponty, “se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo” (1999, p. 10), ansiando, com este gesto de reduzi-lo à sua familiaridade especulativa, eliminar o caráter *estranho e paradoxal* do mundo, sem o qual deste não se tem consciência, porque é justamente este caráter que tanto nos exige quanto nos entrega o *admirar-se*

⁸ Em outros termos, para Merleau-Ponty, “o *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, *ser* uma intersubjetividade” (1999, p. 9), porque “a subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesma e para outrem, e a este título ela é uma intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 485).

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

com o mundo que define o transcendental como um percurso compreensivo da transcendência do sujeito *em direção* ao mundo. É neste sentido que, destituindo o “eu penso” do posto de critério de certeza da existência, a facticidade, enquanto restituição de finitude e transcendência pré-cognitiva ao outro, não é em mim uma imperfeição, mas, “aquilo que me torna certo de minha existência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14).

Se a existência – além de demandar uma análise criteriosa das condições transcendentais do estado intencionalmente latente da compreensão – se compreende como *admiração em direção* ao mundo, ao que é estranho e paradoxal, ela não pode estar completamente subjugada aos imperativos e ao senhorio de uma consciência inteiramente familiar e transparente para si mesma. Eis a sublevação que deixa a consciência sem servos, fazendo dela ou uma soberana sem reino ou uma rainha que não sabe mais o que *se passa* em todos os setores e com todos os elementos do seu frágil reinado, pois, emanciparam-se e não mais lhe obedecem cegamente, a afetividade, a motricidade, a linguagem, enfim, o corpo enquanto abertura antepredicativa da consciência ao mundo e como intencionalidade operante da minha vida irrefletida, autônoma e independente de um *eu penso* centrado em si mesmo⁹. Doravante, tendo que se preocupar com essa destituição de um governo central, *arkhé* e princípio inquestionável de uma sistematização do saber, a fenomenologia deverá ser tanto a denúncia de uma ausência de consciência egológica que se queria seu ponto de partida, quanto a dissolução do objeto posto por um ato sinteticamente intemporal e a dessubstancialização da presença plena de um em si resoluto. Ao recusar o inquestionável como princípio de sistematização, a fenomenologia procura recuperar a sistematicidade não-sistêmica da experiência, localizando-se, assim, numa dimensão genética que só pode ser abordada por uma *fenomenologia da apresentação* que não possui condições *a priori* separadas do seu conteúdo sensível. Nesta instância da inteligibilidade nascente de uma experiência *fundadora*, o aparecer não é destituído de sentido e possui, portanto, uma racionalidade elementar, dimensional e pré-lógica pela qual ele se organiza sem pedir conselhos à consciência que organiza, abstratamente, apenas as suas representações sem conteúdo distinto e exterior. Esta consciência então separa percepção e linguagem, cor e signo, sensível e símbolo, experiência e historicidade, enfim, Natureza e *Logos*. Sendo este o seu maior crime que herdamos como um *vazio filosófico* ou uma relação que a filosofia demasiadamente assentada sobre os seus pressupostos antropológicos deixou de pensar salutarmente. Ao passo que é das condições da juntura intencional dessas

⁹ Este corpo fenomenal é *offenheit* e *mitsein* enquanto particularização de uma dialeticidade primordial ou de uma “expressividade fundamental indivisa e oculta” (MERCURY, 2000, p. 38) enquanto “originalidade fundadora” do próprio acontecimento do Ser que se dá não podendo ser dado a um sujeito, e que é assim o não-dito ou o inexprimível, a “ausência fundamental” permanentemente presente e irrefutável, e a partir do qual há o aqui e o agora de toda presença, e identificado por Mercury (2000, pp. 52-64) com a Carne que é uma corporeidade primordial anterior ao corpo. Eis a revelação de uma *eroticidade* expressiva fundamental. Trata-se de considerar o Eros como princípio universal, dialético, não reflexivo e excessivo que habita o *Logos* e que é responsável pela abertura e fecundidade metafórica e simbólica deste. Antes do entendimento, já há uma inteligibilidade e uma compreensão eróticas entre os corpos antes deles mesmos.

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

instâncias que a fenomenologia da apresentação deve dar conta, já que ela recupera e se assenta na percepção que deixou de ser inspeção do espírito e operação do juízo e se tornou, conforme Delivoyatzis, “uma maneira de reencontrar as funções pré-cognitivas de organização e de estruturação” (1987, p.16) dialéticas e circulares do sujeito *no* mundo, e por isto, “uma investigação dos pressupostos da racionalidade que repousa sobre uma contingência inultrapassável” (DELIVOYATZIS, 1987, p. 16).

Com efeito, em termos rigorosos, não alcançaríamos uma verdadeira fenomenologia da apresentação subentendida em Merleau-Ponty, não apenas se nos prescindíssemos de analisar sua subversão do eu, mas também, se desconsiderássemos que ela é uma condição necessária desta fenomenologia do modo em que algo se nos apresenta verdadeiramente, ao invés de termos diante de nós um nada ilusório que seria uma má tradução da ausência, dos perfis-horizontes, em suma, do inacabamento da *síntese em transição* essencialmente temporal. A apresentação legítima me descredencia como seu fundamento predicativo exterior, porque ela é uma síntese de horizontes que não são limites, mas passagem essencialmente temporal entre perspectivas que dispensa uma ligação de entendimento, porque “cada perspectiva *passa na outra* e, se ainda se pode falar em síntese, trata-se de uma *síntese de transição*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 442) que constitui o admirável que nos exige a transcendência compreensiva que nos revela que não há síntese definitiva. Eis o transcendental não-sintético que não preexiste e não é sem o movimento do tempo.

Se o tempo é a medida da inteligibilidade do que se apresenta, ele é também o critério de distinção entre o nada ilusório – o irreal por ele dissolvido – e aquilo de que podemos ter uma experiência que extrapola os limites abstratos e psicológicos da nossa subjetividade, e que assim nos entrega “a origem do ser para nós” (que nos antecede e nos dispensa) inseparável do fenômeno, justamente do quê nos exigindo que nos ultrapassemos é, intrinsecamente e de modo espontâneo, intersubjetivo. Logo, se no campo fenomenal sou um *já ter sido* ultrapassado, isto significa que ele é constitutivamente transcendental com a condição de desfazer e de substituir o *caráter originário* da *pessoa* humana pela abertura e produtividade próprias da gênese e anteriores a atividade de uma subjetividade pessoal desengajada. Esta recuperação da significatividade irrefletida da experiência – entendida em termos de retorno ao fenômeno como laço de reciprocidade expressiva, não causal e não predicativo, entre a percepção e o percebido – nos mostra de que forma a subjetividade transcendental, perdendo o seu classicismo e ortodoxia, é um *já ter sido* para além de si mesma, é um engajamento que revela e recupera os limites indemarcáveis do sentido que extrapolam a certeza de si da consciência egológica e assim já se apresenta de modo intersubjetivo. Isto determina que as condições genéticas pelas quais *me sei* – que me retiram do meu estar dado desde sempre pronto – *também* me entregam assim retirado ao outro, do qual sei, pelo saber que tenho de mim mesmo anterior à minha particularização tética, que igualmente não se encontra sempre ali, completamente dado em sua atualidade perceptiva. Portanto, esse encontro exige que se investigue e se defina o que limita a atividade subjetiva como articulação do sentido da

experiência. Ora, esse limite é representado precisamente pelo que, de modo mais imperativo, não é constituído pela consciência. E o que tem a sua realidade, irrealizando qualquer conteúdo de uma consciência ideal, é o tempo. Este não é um dado da consciência porque lhe é essencial, diz Merleau-Ponty, “nunca estar completamente constituído” (1999, p. 556), pois, ele tem uma produtividade própria que não é uma síntese antecipadamente possuída pela consciência tética *do* tempo. A questão, para Merleau-Ponty, após descobrir o tempo verdadeiro que se recomeça sempre, é explicitar como este “tempo em estado nascente” é “uma dimensão do nosso ser” (1999, p. 557). Para tanto, é preciso considerá-lo indispensável a este projeto ontológico, porque o tempo *não é* nada do que está *apenas* presente e real como uma sucessão indefinida de instantes pontuais fechados e idênticos a si mesmos; sem ser um suporte real, e sem procurar um, o tempo é um fluxo não-substancial entre diferentes dimensões. Esta possibilidade de não-ser que caracteriza o tempo não é uma oposição ao ser e, tampouco, uma oposição entre o ser e a subjetividade.

Sendo fluxo e passagem natural, autônoma e espontânea entre os seus diferentes *tempora* que se afirmam unidos pela relação e pelo trânsito indefinido de si a si da temporalidade, o tempo nos revela uma *unidade em transição*, natural e primordial, cuja inteligibilidade traz em si a convergência entre a significação e a existência, e que se apresenta através da *síntese passiva* de uma *intencionalidade operante* sem ego e auto-legitimada nesse próprio fluxo e passagem. Se há em cada *tempora* toda a série aberta dos outros *tempora*, essa coesão de vida enquanto *ek-stase* explícita, abaixo da *intencionalidade de ato* intelectual, “uma intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), que torna a primeira possível e que é aquilo que Heidegger chamava de transcendência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 561). Enquanto corpo vivo, o homem está antes do homem, e é assim que me antecipo temporalmente antes de estar centralizado em mim mesmo¹⁰.

Os *Abschattungen* temporais, ao passarem uns nos outros espontaneamente num processo de retenção e protensão, prescindem e dissolvem tanto os atos intelectuais constituintes e sintéticos que fazem das coisas laços judicativos entre sujeito e predicado, quanto os laços causais entre as coisas. Neste sentido, o tempo é um movimento subjetivo de transcendência do próprio processo de fenomenalização que acaba por explicitar a intersubjetividade fática e engajada do transcendental, que não é, portanto, um eu nascido fora do tempo. É por isso que, no tempo, já me sei e me relaciono comigo próprio dispondo-me ao outro antes de ser fixado e definido como uma primeira pessoa instantânea, e com a identidade de uma consciência que se retira do tempo pelo saber completo e transparente que ela tem de si mesma.

De acordo com a intersubjetividade intrínseca do fenômeno, vimos que há a convergência e a correlação entre o movimento da temporalidade e o do

¹⁰ Isto porque há algo a mais entre meu corpo e eu, algo que não é da ordem de uma regularidade causal. Este “a mais”, diz-nos Merleau-Ponty, é “uma relação de meu corpo consigo mesmo que faz dele o *vinculum* do eu com as coisas” (2003, p. 271). Abaixo e além do meu eu já sou esse *vinculum* e transcendência que caracterizam a minha vida antes de *eu refleti-la* e vê-la como uma “série de estados de consciência privados” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 285).

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

transcendental enquanto *já ter sido* ultrapassamento da pessoa, pois, onde não *falta* a passagem temporal há um sentido que exige a gênese da experiência anterior à sua produção por parte de uma consciência previamente unificada apenas a si mesma, querendo-se um fundamento, de cunho inclusive teológico¹¹, mas, no entanto, sem fundamento algum, porque ela não portava em si mesma suas condições de ser um critério último de certeza da existência, indispensável para o conhecimento fundamentado de uma realidade qualquer. Em outros termos, a intersubjetividade elementar e dimensional do fenômeno reforça e nos mostra como “o sujeito não pode ser definido pela *posse* completa de si” e “se apresenta, antes, como um ser que se *ultrapassa* a si mesmo” (FERRAZ, 2006, p. 176), isto é, “a subjetividade não está pronta desde sempre, mas avança sobre o que era para fazer-se algo novo” (FERRAZ, 2006, p. 179), a partir das situações fáticas nas quais se engajará em um mundo já intersubjetivo que tem os limites da encarnação do transcendental enquanto autoprojeção intencional para o horizonte exterior, sem padrões preexistentes a essa atividade que é a própria existência, então sem *ego*. Essa encarnação instaura e revela uma compreensão e uma comunicação *prévias* com outrem que começam e não vão além da fenomenologia da percepção como um projeto de fundamentar a passagem da consciência para o Ser, diante do qual nós estamos – coexistindo uns com os outros sem um sentido disponível de partida – quando não somos mais uma subjetividade sem solo e perdida em seus atos e que expurga de si o tempo como sua irrealização. Essa encarnação é uma reflexão mais radical que faz com que “de um só golpe eu me apreenda como excêntrico a mim mesmo” tendo a experiência de outrem para mim destacado do seu ser *para si* um *ego*, dentro de um halo de Para Outrem em geral que caracteriza, conforme Merleau-Ponty (1999, p. 601), a *sociabilidade* em sua atmosfera mortal, uma vez que, “com o *cogito* começa a luta das consciências das quais cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 476). Isto constitui um intermundo que é ainda um projeto meu pelo que seria hipocrisia acreditar que me sacrifico em benefício de outrem, com quem, apesar de tudo, tenho uma coexistência irrecusável, visto que nunca vivo sua presença a si mesmo tal como minha morte é um porvir inacessível que alimenta e limita meus pensamentos.

Todavia, esta mesma natureza pensante que me abarrotava de ser me abre o mundo através de uma perspectiva, com ela eu recebo o sentimento de minha contingência, a angústia de ser ultrapassado, de forma que, se não penso minha morte, vivo em uma atmosfera de morte em geral, há como que uma essência da morte que está sempre no horizonte de meus pensamentos (...); e minha vida tem uma atmosfera social assim como tem um sabor mortal (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489).

¹¹ Visto como perfeição do contato do pensamento consigo mesmo, pelo que ele não se ultrapassa e não tem aspirações a um outro, o *Cogito* se possui encontrando-se apenas a si mesmo no exterior, e assim não é mais um eu finito. “É finalmente com Deus que o *Cogito* me faz coincidir (...), me faz sair do acontecimento e me coloca na eternidade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 499).

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

É preciso dar-mo-nos conta do que constatamos através do *cogito* quando, para retraçarmos sua gênese, acrescentamos, por recomendação de Merleau-Ponty, uma fenomenologia à fenomenologia da descrição direta¹². E assim, o que descobrimos é que a subjetividade não é uma espectadora imparcial que está *em Deus* e dele precisa para ter consciência e para amar outrem, por exemplo, pois, agora, sua reflexão lhe mostra que ela não precisava dos livros de filosofia para se conhecer e se perceber como uma existência com outrem anterior ao eu¹³. A subjetividade é compreendida pela recuperação do começo irrefletido e perpétuo da reflexão que se sabe nesta sua finitude recusada pela razão autoral dos livros feitos de meio abstrato de autoconservação. Ao passo que,

É este fundo de existência dada que o *cogito* constata: toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida tem lugar em um campo previamente aberto, *atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 479; grifo nosso).

No *cogito*, o infinito – e sua própria infinitude – é essa *perda de contato consigo mesmo* em seus atos. Eis o verdadeiro teor mortal que lhe é intrínseco, como um sinônimo de intimidade e de comunicação com um Outro que, incutindo em sua identidade previamente assim formada uma ruptura insanável com o mundo, determina-o como uma consciência reflexiva que mal disfarça sua infelicidade constitutiva. Ao passo que, para mim que nasci, que tenho um corpo e um mundo natural no qual minha existência já opera engajada aquém dos atos, sabendo-se dada a si mesma entrelaçada a outrem, este não é um problema, porque ele não me retira tudo, porque ele me retira dos meus atos nos quais eu me perdia sem contato comigo mesmo. Portanto, se outrem não é uma ameaça *apenas* nociva à presença de si a si, a relação com ele não se estabelece por uma ruptura da relação de si a si, com esta contribuindo, na verdade. Nesses termos, é justamente por me reservar uma *solidão vivida*¹⁴ – pela qual exijo respeito –, reconhecendo-me como um si indeclinável e insuperável, que não é um eu intelectualmente sozinho e inalienável, aceito e reconheço outrem em uma presença cuja constatação não é definitiva e acabada. E nessa generalidade toda – constituída por uma *solicitação* recíproca que não exige uma entrega completa e instantânea dos seus participantes –, se instaura a *sociabilidade* que já estava em germe como um horizonte último da subversão do eu. “Portanto, é preciso que na reflexão mais radical eu já apreenda em torno de minha

¹² Cf. Merleau-Ponty, 1999, p. 489.

¹³ Cf. Merleau-Ponty, 1999, p. 481.

¹⁴ Esta *solidão vivida* é diferente do solipsismo intelectualista. Fora deste, “a *solidão* e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno, já que, de fato, outrem existe para mim” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 482), ainda que como uma possibilidade no ambiente. Para Merleau-Ponty (2003, p. 283-4), só há *solidão verdadeira* se não há mais sequer eu, mas ora, isto é a emersão da própria vida intersubjetiva que nos demonstra a impossibilidade de não haver o outro e, nesses termos, nos testemunha um “*Se (On) primordial*” dotado de autenticidade, que é também um pressuposto ontológico que resiste e obstaculiza a redução à egologia e à individualização numérica.

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

individualidade absoluta como que um halo de generalidade ou como que uma atmosfera de *sociabilidade*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 601). Chamamos a atenção para a *reflexão mais radical* que se mostra condição da existência de uma intersubjetividade prévia ao conhecimento, reflexão aberta ao irrefletido, compreendida como “tensão de minha experiência em direção a um outro cuja existência no horizonte de minha vida é incontestada, mesmo quando o conhecimento que dele tenho é imperfeito” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 482). Eis a aptidão transcendental da subversão. Isto significa que, o que funda a minha subjetividade ao mesmo tempo funda a minha transcendência em direção a outrem, pois, como vimos, “os atos do Eu são de uma tal natureza que eles se ultrapassam a si mesmos e não há intimidade da consciência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 503), que é de um lado a outro transcendência. E com isto temos o fim do transcendental na imanência, o que abre espaço para um projeto ontológico que se propõe investigar a *Ursprung* das transcendências como o que torna possível o conhecimento para além das simples descrições das experiências pré-lógicas do campo fenomenal. “É preciso que essas descrições sejam para nós a ocasião de definir uma compreensão e uma reflexão mais radicais do que o pensamento objetivo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489). Isto é, “à fenomenologia entendida como descrição direta, deve acrescentar-se uma fenomenologia da fenomenologia”, pela qual, segundo Merleau-Ponty, “o que descubro e reconheço pelo *Cogito* não é a imanência psicológica (...), não é nem mesmo a imanência transcendental (1999, p. 504)” de acordo com Descartes e Husserl, porém, “é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (1999, p. 504), que se nos mostra o verdadeiro transcendental pelo qual descobrimos como havia ali, no *Cogito*, “um Logos mais fundamental do que o do pensamento objetivo¹⁵”, que em sua abertura primordial favorável torna este possível a partir do seu *levantamento* ou *alçamento* enquanto *Arkhé originário*¹⁶.

Ora, nesses termos, este *Logos* “mais fundamental”, sendo uma abertura ou transcendência expressiva prévia sem sujeito com suas palavras e representações intelectuais, e na medida em que ele dá a luz e fertiliza o fenomênico, este *Logos* se apresenta com os limites indemarcáveis de um *Umwelt prévio* aquém (*en deçà*) do movimento e do repouso, e só pode ser, portanto, assim pré-linguístico e pré-teórico,

¹⁵ Sem mencionar a implicação do transcendental neste processo, Moura (2001, pp. 271-293) o analisa como uma restituição ontológica da linguagem enquanto radicalização da fenomenologia que adquire a capacidade de revelar, aquém do *a priori* formal, um *a priori* material do sentido que se dá através da apresentação *expressiva* do Ser antes do homem e da sua atitude teórico-científica.

¹⁶ Uma camada universal de engendramento – a Terra que está *antes* do intramundano com suas relações e que é o *berço* que contém todas as possibilidades ulteriores. A Terra se tornou uma realidade infinita constituída pelos “horizontes que são apenas horizontes” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 110) que se atravessam e se transcendem sem limites últimos e definitivos. Eis a verdade recuperada do infinito libertado do pensamento e da razão caladamente teológicos que fizeram do infinito uma noção positiva de desvalorização do mundo. Relembrando Husserl, nos diz Merleau-Ponty: “O verdadeiro infinito não pode ser esse: é preciso que seja o que nos ultrapassa; o infinito da *Offenheit* e não da *Unendlichkeit* – o infinito do *Lebenswelt* e não o infinito da idealização. Portanto, infinito negativo – sentido ou razão que *são* contingência” (1964, p. 223).

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

“o solo de nossa experiência”, o Solo (*Boden*, de Husserl) que não está entre os planetas, enfim, a Terra ou a *Offenheit* (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 110), que apenas vivenciamos em nossas experiências. E estas experiências são as de uma intersubjetividade originária e sempre *em nascimento* antes de terem nascido o eu e o outrem em sua oposição problemática e irresolúvel enquanto tomarmos a reflexividade da consciência separada do mundo e da vida como uma presunçosa atividade de alteamento abstrato do homem que quer *ser mais* enquanto centro interior a ele mesmo. Eis a *hýbris* da qual é preciso nos proteger. Alcançamos a intersubjetividade – só redescobrimos o nosso nascimento juntos a partir da própria fissão, irrupção e deiscência carnis como comunicação do *Logos* bruto e selvagem – na medida em que *somos menos* nós mesmos, e desta maneira, reconhecemos que não somos o ponto de partida absoluto para a compreensão que, porventura e risco, podemos ter de nós mesmos. Neste sentido, a partir da efetiva e subversiva instauração fundante do transcendental pela qual a fenomenologia toma como sua tarefa infinita a explicitação dos modos pré-filosóficos de encarnação do *Logos*, é preciso recuperar e caminhar por uma *filosofia da Natureza* que seja também uma *filosofia não-filosófica* do *Logos* “que tem necessidade de uma linguagem que pode retomar a Natureza no que ela tem de *menos humano*, e que, por isso, seria próximo da poesia” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 71; grifo nosso)¹⁷. Neste “menos”, a Natureza desfruta do mesmo *ser poético* da Carne do *Logos* então enraizado na metáfora e no simbolismo.

Em Merleau-Ponty, a Natureza é aquilo que, antecedendo e transcendendo o antropológico, permite-nos compreender o homem ao qual ela mesma, de fato, não está oposta, pois, o homem apenas é enquanto emergência continuada e infinita neste Solo, antes de se identificar com sua atividade derivada de pensamento que, em sua *hýbris*, arrogava-se o senhorio do sentido. A filosofia da Natureza pré-reflexiva então visa e no-la propicia a superação da separação e do antagonismo entre o pensamento e a vida, a partir da recuperação ontológica da Natureza em sua “autoprodução de um sentido” e de uma *solidez* primordial, não-constituída e não-instituída (MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 19-20), pelo quê lhe é reconhecida a eternidade de um eterno retorno que a *‘retira’ de diante de nós*. Não sendo nada diante de nós e sendo a recuperação do Ser anterior à reflexão, daí seu eterno retorno, “esta *erste Natur* é o elemento mais antigo, ‘um abismo de passado’, que permanece sempre presente em nós como em todas as coisas” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 61), este Ser Natural, bruto e selvagem, do qual nos falava Schelling é, para Merleau-Ponty, “o estofa fundamental de toda vida e de todo existente, alguma coisa de *assombroso*, um *princípio bárbaro*” (1995, p. 61; grifo nosso) não separado e sem planos e regras prévias. Neste sentido, uma tal *Naturphilosophie*, conclui Merleau-Ponty, “era difícil

¹⁷ Em outro momento, preocupado com o *se pronunciar* silenciosamente do *Logos* nas coisas se fazendo assim de mensagem enquanto poder de eclosão, fecundidade e produtividade (*praegnas futuri*), Merleau-Ponty afirma ser preciso “criticar o homenzinho que existe no homem” e reencontrar, enfim, “o homem face a face com o *próprio* mundo, reencontrar o presente pré-intencional”, e isto é “reencontrar essa *visão das origens*, aquilo que se vê em nós, como a *poesia reencontra o que em nós se articula, sem o sabermos*” (1964, p. 261; grifo nosso).

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

de ser integrada no quadro de um idealismo transcendental” (1995, p. 112) que recusava à experiência – mesmo a do infinito recuperado – a condição de acesso a Deus que está em sua base e que “não é para ser conhecido à parte da experiência, é ele que nós apreendemos no finito” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 73). O que acaba por se traduzir na restauração da dignidade do antropológico.

Recuperada, a Natureza “é nosso *solo*, não o que está diante, mas *o que nos conduz*” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 20; grifo nosso). Cabe dizermos que esse solo-caminho de fluxo de horizontes no qual não temos nada diante de nós é a de uma fértil emergência que nos alteia em geração constante e incessante por sua própria *produtividade* primordial (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 61) que se apresenta como um Pré-ser (o *Vor-Sein* de Husserl) indissociável do ser-produzido por ela. Esta apresentação pré-ontológica significa, em outros termos, que a Natureza é um produtor, mas, “que não chega a terminar sua produção: é um movimento de rotação que não produz nada de definitivo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 61). E tendo nascido dela e preservando entre si e si mesmo a autoprodução (poética, impetuosa e violenta) da Natureza, o homem não é terminado e não é nada de definitivo, e sendo assim inacabado do ponto de vista pré-ontológico, o homem ultrapassa a medida e, por isto, libertando-se da sua insolência, soberba e presunção, ele se torna ardorosamente excessivo e se alteia pela *Hýbris do Logos* ou pelo infinito das transcendências dos horizontes da *Offenheit*, de onde tudo provém e para onde tudo retorna não terminado e não definitivo, sem início e sem fim. Com efeito, a autoprodução pré-ontológica não produz apenas a vida, mas também, a morte do homem que é apenas essa *passagem entre* – a travessia da sua existência pela Terra – o início e o fim, destituída do início e do fim e de uma sequência ordenada de direções.

Nesses termos, já compreendemos e já refletimos o homem mais radicalmente do que o tolerável pelo *logos* do pensamento objetivo, pois, se nos apresentou, ressurgindo da opacidade e do peso do infinito separado metafísico e teológico, um fundamento arcaico pré-teórico que nos desvela a necessidade de refletirmos e de compreendermos o homem de maneira não antropológica, o homem que não tem mais mãe, mas, que sendo filho de um *princípio bárbaro* (1964, p. 321), é *renascido* (e revigorado) junto com o mundo e o espírito também renascidos. Merleau-Ponty apresenta a filosofia da Natureza não-natural como essa *Renascença*, e em virtude disto, sua preocupação última não é com o humanismo, o psicologismo e o logicismo, incapazes de nos dizer a eternidade existencial, a solidez e a confiabilidade que habitam e identificam o ser humano. Doravante, o que identifica o homem é o fato de ele pisar sobre a metafísica¹⁸, é o seu *ser terrestre*, pelo quê ele é chamado “filho da Terra” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 293-4), filho deste Sub-ser.

¹⁸ Porque “não há mais essências acima de nós, objetos positivos, oferecidos a um olho espiritual, há, porém, uma essência sob nós...” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 158), que nos é um solo-caminho através do qual, “a infinidade do Ser que me pode ser questão é finitude *operante*, militante: a abertura do *Umwelt*”, e por isto, continua Merleau-Ponty, “sou contra a finitude no sentido empírico, existência de fato que *possui limites*; daí porque sou pela metafísica. Mas esta não está mais no infinito do que na finitude de fato” (1964, p. 305).

Fenomenologia genética do transcendental e do logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico – Harley Juliano Mantovani

Este ser gerado sem corpo, mas carnal e eroticamente, restitui, em sua finitude e limites, o infinito e a verdadeira transcendência, e pela realização espontânea e existencial de tal tarefa épica e trágica, essa renascença do homem nos permite redescobrir – atravessando-o e o retirando dos seus limites visíveis, instituídos e da sua identidade racional – “o *espírito bruto* que não está aprisionado por nenhuma das culturas e ao qual se pede que crie novamente a cultura” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 295; grifo nosso).

Por fim, por termos seguido os *passos* transcendentais dessa revivificação do mundo e do espírito selvagens, reencontrando-os agora na condição de despertados de seu sono no leito insidioso da razão, tocamos, aqui, num Símbolo pré-filosófico muito arcaico como fundamento pré-ontológico inacessível à nossa memória prática, psicológica e antropológica, que nos impedia de sairmos de nós mesmos a caminho do outro e não alimentava as nossas esperanças, então sem a infinidade dos horizontes. Descobrimos que esse fundamento está presente em nós com um sentido sólido que nos escapa, presente como um passado que não é passado, e que assim escava um buraco no tempo, buraco que é a emergência favorável de uma inefável Eternidade existencial pela qual passamos sem passarmos de uma necessária contingência.

Referências Bibliográficas:

- DÉLIVOYATZIS, Socratis. *La dialectique du phénomène: sur Merleau-Ponty*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.
- FERRAZ, Marcus Sacriní. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- MERCURY, Jean-Yves. *L'Expressivité chez Merleau-Ponty: Du corps à la peinture*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *La nature*. Paris: Le Seuil, 1995.
- _____. *Notes de cours*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Le philosophe et son ombre. Signes*. Paris: Gallimard, 2003.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Curitiba: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.