

O SÉCULO DO OUTRO: UMA INTERFACE COM O SÉCULO XX

José João Neves B. Vicente¹

José Reinaldo F. Martins Filho²

RESUMO:

A presente investigação intenta apontar para o século XX como horizonte no qual irrompe a questão da intersubjetividade no âmbito da filosofia. Para tal, será percorrido o processo de instituição do subjetivismo, que remete à Modernidade, de modo a culminar no século XX, assinalado como o século do outro. A referência ao pensamento dos grandes expoentes desse século irá garantir o embasamento formal do que pretendemos apontar, a saber, a amplitude tomada pela questão da intersubjetividade, agora centro das investigações.

PALAVRAS-CHAVE: Intersubjetividade, Filosofia Contemporânea, Século XX.

ABSTRACT:

This research intends to point to the twentieth century as a horizon in which bursts the issue of intersubjectivity in the context of philosophy. This will be passed throughout the process of introducing a subjectivity, which refers to modernity in order to culminate in the twentieth century, marked as the century of the other. The reference to the thinking of the great exponents of this century will ensure the formal foundation of what we want to point, namely the scale taken by the issue of intersubjectivity, now the center of investigations.

KEYWORDS: Intersubjectivity, Contemporary Philosophy, Twentieth Century.

1. Considerações Iniciais: A instituição do sujeito

Antes de adentrarmos diretamente no que concerne ao tema da intersubjetividade, talvez se faça propícia uma lembrança histórica da silhueta sob a qual se apresentou a filosofia do final do século XVI e início do século XVII - período que conhecemos por *Modernidade* – bem como a herança por ela outorgada para a posteridade filosófica. Trata-se de um período fundamental para a compreensão de alguns dos problemas

¹ Mestre em Filosofia pela UFG. Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

² Graduado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz – *Sedes Sapientiae*. Membro adjunto da Sociedade Brasileira de Fenomenologia.

enfrentados pela reflexão contemporânea, tais como aquele ao qual nos dirigimos de modo particular - a saber, a relação intersubjetiva.

Em primeiro lugar, para falar em análise intersubjetiva, impõe-se a exigente tarefa de compreender em que consiste o próprio conceito de subjetividade – *sujeito*, *subjectus* – ao que nos deteremos brevemente. Imbuído pelo ambiente de sua época, procurando encontrar a origem de todo conhecimento e sua estruturação, cabe a René Descartes a instauração do *sujeito pensante*, exposto na fórmula: “*jé pense, donc, jé suis*”.¹ Ora, trata-se, pois, de um dos maiores conceitos hauridos no horizonte filosófico, e que, de diferentes modos, marcaria toda a história da humanidade até os nossos dias. Com a inauguração do *Cogito* cartesiano, dá-se, ao mesmo tempo, a instituição do “sujeito” como patente dominante para todo conhecimento.

A partir daí, as regras de toda relação se debruçarão, unilateralmente, sobre um único pólo. O próprio Edmund Husserl, logo na introdução de suas *Meditações Cartesianas* – livro que se propõe a resgatar elementos do pensamento cartesiano, apontando-os como fundamentos de uma verdadeira filosofia, para, talvez, levá-los a cabo – é quem reconhece e atribui a Descartes importante posto na história do pensamento ocidental. Vale, contudo, destacar que constitui-se nele o momento no qual irrompe a singularidade e a pessoa passa a ser tomada a partir do pronome pessoal “eu”.

Com Immanuel Kant, tais pressupostos ganham maior enfoque e desdobramento. Aqui se opera a emancipação da razão subjetiva, acentuando ainda mais o processo de diferenciação, na medida em que demonstra que a razão é uma faculdade ligada a um sujeito, habitado por supostos e pressupostos ao próprio ato de pensar. Entretanto, como sua pretensão de fundamentar a universalidade do conhecimento teórico nessa singularidade pessoal, ficou no meio do caminho e deu margem à legitimação do individualismo. Através da distinção entre a “razão prática” e a “razão pura”, Kant igualmente propõe a separação entre o *eu penso* e o *eu sou*, destinados, segundo ele, a horizontes diversos.

Aqui, amparamo-nos dos argumentos de Agenor Brighenti quando comenta que, uma vez instituído, o subjetivismo unilateral tornou-se o centro e a referência de todo pensar filosófico até a contemporaneidade; o que, não obstante, implica tanto ganhos quanto percas. Adiante, constatar-se-á o fato de que a partir do advento do iluminismo, que unido ao capitalismo e movido pelo ideal da Revolução Industrial, instituiu-se a passagem da individuação para o individualismo, de uma vez por todas. A razão individual subjetivizada é

erigida como única instância de verdade – tudo pela razão, nada fora da razão. Caem-se os valores universais e absolutos, mergulhando-se num profundo relativismo ético, no qual o interesse individual é a medida de todas as coisas.

Notório é o fato de que, com a evolução das sociedades e do próprio homem, puderam-se constatar, não sem pesar, as enormes seqüelas deixadas pelo - às vezes obscuro - império do subjetivismo e, com ele, a centralidade do “eu”. O conjunto de conseqüências e catástrofes que precederam a II Guerra Mundial parece encontrar nela o seu ponto culminante. Em nenhum outro momento da história se encontrou tamanha redução do humano, aqui tomado como mero instrumental. Não foi por acaso que a filosofia dos tempos subseqüentes se despertou para questões como, por exemplo, a relação entre os indivíduos. As marcas estão por todos os lados: são palpáveis e sensíveis. O sujeito não é um pólo inalcançável, do qual se origina toda a atividade. Não é uma *mônada*ⁱⁱ, recordando o conceito leibniziano de substâncias simples; autômatos nos quais nada se digna penetrar. Talvez, também nesse contexto, possamos nos apropriar das palavras de Martin Heidegger, quando afirma no § 26 de *Ser e Tempo* que “pode ser que o *quem* da *presença* cotidiana *não* seja sempre e justamente *eu mesmo*”.ⁱⁱⁱ Ou, interpretando as palavras de G. Marcel: não podem existir *eus* sem *outros*.

2. O advento da contemporaneidade e o século do outro

É nesse sentido que, rompendo o invólucro do silêncio no qual estava contida, a questão do outro – se é que assim podemos denominá-la – salta aos ditames da reflexão, não mais restringida a outros horizontes ou subjacente a outras problemáticas, mas tratada diretamente, como foco de toda uma investigação sistêmica. Sobretudo o século XX, traz a marca da reflexão intersubjetiva, podendo ser conhecido como “século do outro”. Da fenomenologia à ontologia; da hermenêutica à analítica; do existencialismo à linguagem. Da filosofia às demais ciências humanas – sociologia, psicologia, antropologia. Enfim, nada pode conter o assombroso influxo de idéias e posicionamentos que, quer de um modo ou de outro, invadem o cenário de toda reflexão filosófica. Trata-se de uma explosão cujos frutos são, simultaneamente, profícuos e diversos.

Diferindo-se entre si, muitos foram aqueles que trataram a relação intersubjetiva de modo a culminar em expressões tais como o célebre postulado de Jean Paul Sartre, segundo o qual: “o outro é meu inferno.” A partir da III Parte de *O Ser e o Nada*, Jean Paul

Sartre inicia sua analítica acerca do outro e seu papel frente ao eu. Os capítulos deste conjunto correspondem a uma exposição que evolui desde a constatação da existência do outro, bem como toda a problemática que daí brota, passando para o corpo, como fonte de mediação e culminando na relação concreta com o outro. Ao contrário de restringir-se à expressão do outro como um *inferno*, Sartre expõe todo um caminho de análise partindo do qual se permitirá postular tal sentença.

Semelhante posicionamento tomaram os demais integrantes do que ficou conhecido por existencialismo francês – com grande repercussão tanto na filosofia quanto na literatura, como demonstra um de seus grandes expoentes Albert Camus. A alta valorização de realidades como a liberdade, a responsabilidade, dentre outras, encontra seu ponto fulcral no despertar de sentimentos como a angústia, o desespero, a náusea. Trata-se do constante embate ao qual estão confinados todos aqueles dispostos no plano da existência. Por isso o aparente peso colocado sobre o sofrimento, apontado como condição de toda a existência humana. Também no que se refere ao campo da intersubjetividade tal enfoque aparece refletido. A conceituação do outro ou de sua relação para com o eu se mostra, quase sempre, vista sob um prisma depreciativo ou pessimista. Apesar do importante papel desenvolvido por tal corrente na história do pensamento filosófico, não será ela o objeto de nossa atenção – o que não o impede em outra oportunidade. De acordo com o recorte realizado, caberá a nós acompanharmos – mesmo que brevemente – alguns dados que nos apontam para a evolução de uma reflexão sobre a intersubjetividade nos ditames da filosofia, observada sob o viés de algumas outras abordagens específicas.

O personalismo de E. Mounier se esforçará em comprovar que ser humano algum é uma ilha, como nos recorda Thomas Merton, e, fundado no existencialismo de Kierkegaard, irá explicitar a identidade do ser humano enquanto ser social. Por sua vez, caberá a K. O. Apel introduzir essa problemática no centro da comunicação lingüística, postulando a inserção da racionalidade no horizonte da intersubjetividade, ou seja, colocando um “tu” diante do “eu”. Como veremos, E. Lévinas e P. Ricoeur, irão tirar as conseqüências do interpessoal para a busca do universal.

Remetendo-nos à fenomenologia de Edmund Husserl, enquanto fonte de sentido do mundo e sua condição de possibilidade, de toda objetividade e de si mesmo, o eu transcendental, quando se dirige para a realidade objetiva, depara-se com um *outro que eu*, igualmente doador de sentido; um outro que está aí para mim, para o qual minha consciência

se volta. A subjetividade toma novo vigor, enquanto tal, garantido pela experiência empática: a *intersubjetividade*. Segundo Ricouer^{iv}, tal problemática é colocada por Husserl em suas *Meditações Cartesianas*, especificamente na quinta meditação, sendo também encontrada em seus *Manuscritos sobre a Intersubjetividade*, publicados postumamente. Não obstante, não se trata, o discurso husserliano acerca da intersubjetividade, de um modo de usurpar a primazia do eu, fundamento originário da fenomenologia, mas, de outro modo, compreender como se dá a progressão para o outro, sempre partindo da esfera do próprio *eu transcendental*. Trata-se de uma das grandes conquistas erigidas no seio da filosofia contemporânea. É graças ao impulso dado por Edmund Husserl que autores como E. Lévinas, Edith Stein e mesmo Martin Heidegger, não se permitirão passar alheios à temática da relação intersubjetiva.

Mesmo não permanecendo ao todo fiéis ao legado de seu antecessor e mestre, será na fenomenologia de seus sucessores que a discussão husserliana acerca da intersubjetividade encontrará novos desdobramentos. Para Heidegger, trata-se daquele que convive com o *Dasein* que sempre sou, de modo a, na vida cotidiana, expressar-se sob o fenômeno do *ser-uns-com-os-outros*. Aqui, o outro é um co-existente num mesmo mundo circundante. Como observa: “O mundo do *Dasein* libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas, mas que, de acordo com seu modo de ser de *Dasein*, são e estão no mundo em que vêm ao encontro segundo seu modo de ser no mundo.” (HEIDEGGER, 1997, p. 169). Mesmo que nos ditames da ontologia, a proposta heideggeriana pode ser apontada como uma das bases do diálogo intersubjetivo, no qual o humano é definido, já em sua constituição ontológica, como *Ser-com*.

Por conseguinte, à analítica existencial de *Ser e Tempo* não se pode atribuir senão o primeiro passo na busca pela construção de um discurso acerca da intersubjetividade - noutras obras tal questão merecerá maior atenção e enfoque. Não obstante, será nesse ensejo que surgirá, no horizonte da fenomenologia levinasiana, a problemática do outro como questão primordial. Para Lévinas, somente conferindo ao outro sua plena condição de *outrem* não se permitirá reduzi-lo à esfera do mesmo. Como vemos em suas próprias palavras, para Emmanuel Lévinas, “a alteridade do Outro, aqui, não resulta de sua identidade, mas constitui-a: o outro é *outrem*.” (LÉVINAS, 2000, p. 229 – grifo nosso). Nisso, segundo Lévinas, Heidegger teria falhado, pois, para a analítica de *Ser e Tempo*, ser significa ser si mesmo; ser para o cuidado do próprio ser. Em Lévinas o outro é aquele que está constantemente a interpelar o eu. Desse modo, a plena emancipação do sujeito somente se dará na liberdade responsável para com *outrem*. A partir do discurso levinasiano acerca da alteridade, será a

ética o *locus* de sobrevivência de toda e qualquer análise que se proponha preservar ao outro sua identidade e singularidade.

Enquanto fenomenólogo e hermenêuta, também Paul Ricoeur se ocupará da questão da intersubjetiva. Em especial em sua obra *Soi-même comme un autre*, tentará, à luz da abordagem hermenêutica, apontar para a análise da intersubjetividade como modo de contrapor-se à redução subjetiva instaurada pela modernidade. Diferindo-se de Edmund Husserl, quando insere a compreensão do outro como um *alter-ego*, ou um outro que eu, Ricoeur, percorrendo o processo inverso, constata que a própria compreensão de sujeito deve-se basear sob os fundamentos da relação; já o próprio eu é, em certa medida, um outro para mim. Os elementos que constituem a subjetividade do eu são os mesmos que apontam para a existência de um “eu” constituído por “outros”. A compreensão do sujeito, nesse sentido, vê-se constantemente interpelada pelo foco da relação intersubjetiva. Quanto mais concebido como outro, tanto mais se dará a compreensão do próprio. Aqui, a subjetividade significa, constantemente, ser si-mesmo como um outro. É a redução do sujeito à sua condição de outro o que o impulsiona à relação com a comunidade dos sujeitos.

No campo do existencialismo, elegemos a figura de Gabriel Marcel, a quem pertence uma profunda reflexão acerca da “existência intersubjetiva”. Como afirmara Heidegger, também para Marcel, ser significa coexistir, conviver ou, como vimos, ser-com-outras^v. Por esse motivo, remetendo-se a Descartes, Marcel aponta como princípio metafísico fundamental não o “eu penso”, mas *nós somos*, ou seja: eu existo na medida em que me relaciono com os outros. Nesse sentido, a intersubjetividade, segundo ele, expressa-se como participação amorosa. Para Zilles (1988, p. 57), “a experiência dos outros se me dá na experiência metafísica da encarnação. O outro se me dá como um *tu*, como *presença*. O corpo é nossa maneira de ser no mundo. Através dele, nos comunicamos como presença e dispomos sobre as coisas”.^{vi} Talvez aqui fosse propícia uma reflexão acerca da corporeidade e do papel do corpo em toda a ação intersubjetiva. O nosso corpo já a sugere a nós. Dentre todos os seres do planeta, somos aqueles mais vulneráveis em constituição física. Categoricamente, dependemos do outro desde o momento de nosso nascimento; e é nosso próprio corpo que a isso aponta e comprova. Como chave para tal compreensão, apresenta-se o pensamento de M. Merleau-Ponty, com toda a sua “fenomenologia do corpo”^{vii}, à qual sequer ousamos adentrar, pois exigiria tempo e competência os quais aqui não dispomos. Não obstante, já podem ser percebidos os elementos que comprovam a relação intersubjetiva como uma verdadeira exigência constantemente a nos interpelar.

Também no âmbito da linguagem se pode perceber o modo como a figura do outro se mostra imprescindível. Já na fenomenologia husserliana chegamos à tal constatação: o outro é aquele que confirma ou infirma minha apreensão em relação a determinado objeto de intencionalidade. Partindo do pressuposto cunhado por Aristóteles, no período clássico, e outra vez inserido nos horizontes do medievo por Tomás de Aquino – em seus estudos lógicos e metafísicos –, chegamos ao conhecimento da formulação segundo a qual é necessário crer para conhecer. Recordando Aristóteles, no livro IV da *Metafísica*, aonde afirma: “é impossível negar e afirmar simultaneamente”, Tomás de Aquino estabelece o princípio segundo o qual existem verdades diante das quais torna-se preciso crer para saber ou conhecer. (Cfr. Tomás de Aquino, S. Th. Q. 1, art. 7). Ora, será na contemporaneidade que tal pensamento encontrará seu ápice.

Em sua obra *Da Certeza*, Wittgenstein apresenta a distinção entre o conhecer (saber) e o crer (acreditar). Ao longo de sua obra, caminha por um percurso que nos leva a concluir que não há apreensão de conhecimento senão aquela que se fundamenta sobre bases já existentes. Em resumo, não se pode saber sem crer – haja vista que não se trata de um processo estanque, mas algo dotado de dinâmica. Ao longo do processo, algo que era crido pode exigir novo conhecimento, ao passo que todos os novos conhecimentos adquiridos se tornam, com o passar do tempo, objeto de crença. Segundo Wittgenstein, “saber e certeza pertencem a diferentes categorias. Não são dois estados mentais como, por exemplo, supor e estar seguro. [...] Aquilo que nos interessa não é estar seguro, mas saber. Isto é, interessa-nos o fato de não poder existir qualquer dúvida acerca de certas proposições.” (§ 308). Nem a certeza nem o saber se fundamentam na experiência, unicamente. É a crença o solo donde nasce grande parte do conhecimento.

Partindo de tais pressupostos e lançando mão do argumento apresentado por Wojtila (2008, p. 44), pode-se deduzir que “o homem não foi criado para viver sozinho”. A pessoa aparece integrada de várias tradições. Delas adquire seu conjunto de verdades. O crescimento e a maturação pessoal implicam que tais verdades possam ser postas em dúvida e avaliadas por meio da atividade crítica própria do pensamento. Basicamente, na vida de uma pessoa, são muito mais numerosas as verdades simplesmente acreditadas que aquelas adquiridas por verificação pessoal. É nesse sentido que o acreditar em outrem se apresenta como a radicalidade do processo intersubjetivo. Ao mesmo tempo em que confirmamos o clássico princípio segundo o qual o ser humano é aquele que busca a verdade, devemos aceitar que, nas mesmas proporções, trata-se, ele, de um ser que *vive de crenças*.^{viii} Cada um,

quando crê, confia nos conhecimentos adquiridos por outras pessoas. A riqueza de tal modo de conhecimento consiste, portanto, na inclusão da relação intersubjetiva. Diante disso, confiar noutras pessoas constitui-se como a capacidade mais radical de toda relação – ao que a própria filosofia da linguagem nos atesta.

3. Considerações Finais

Para concluir, podemos afirmar que após séculos de caminhada à margem das discussões filosóficas ou, de modo distinto, atribuída como ponto periférico subjacente a outros universos, a questão da Intersubjetividade surge no cenário da filosofia contemporânea marcando-a como lócus de sua permanência e âmbito para sua difusão. Trata-se de um dos elementos que marcam o modo de pensar do século XX, sendo centro de reflexão para muitos de seus maiores expoentes, e fundamento diante do qual o denominamos como *século do outro*. Trata-se da desafiante tarefa de superação do subjetivismo que marcou toda a filosofia moderna, cujos resquícios são ainda encontrados sob a forma do pragmatismo e hedonismo, utilitarismo e relativismo, que tanto se impõem à sociedade contemporânea, bem como os vários exemplos das trágicas conseqüências que pode gerar uma corrente de pensamento fechada sobre si mesma, ao que ilustra a II Guerra Mundial.

Por sua complexidade e abrangência, trata-se, pois, de uma discussão cuja compreensão final ainda se encontra ofuscada; ao mesmo tempo em que não se pode negar que, ser para a comunidade ou para a relação com outrem, é uma das características fundantes da humanidade.

Referências

APEL, K.O. *La transformación de la filosofía*. 2v. Madrid: Taurus, 1985.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Coordenação geral de tradução de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vol. V; II-II Parte/Questões 1-56. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback e Emanuel Carneiro Leão. Parte I, 6ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997 (Coleção Pensamento Humano).

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

JOÃO PAULO II, Papa. *Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 2008.

LEIBNIZ. *Princípios de Filosofia ou Monadologia*. Tradução de Luís Martins. Lisboa: Edição da Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de João Gama e revisão de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000 (Coleção Biblioteca de Filosofia).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2006. – (Tópicos)

RICOEUR, Paul. *À l'École de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986. Tradução utilizada de João Amaral Ribeiro. In.: *Phainomenon*, nº 9, Lisboa, pp. 215-270.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. – caps. VIII-IX.

SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza – Über Gewissheit*. Edição bilíngüe com tradução para a língua portuguesa de Maria Elisa da Costa. Lisboa: Edições 70, 1969.

ZILLES, Urbano. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: Acadêmica/PUC, 1988. – 132 p.

Notas

ⁱ Tal formulação se encontra na quarta meditação de seu *Discurso do Método* – também salientada por suas *Meditações Metafísicas*. Ao logo de uma reflexão acerca dos fundamentos do saber conclui que: “Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo em que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava.” DESCARTES, R. *Discurso do Método*, p. 62.

ⁱⁱ Para Leibniz, nenhuma mônada poderia ser conhecida em seu interior. Em suas próprias palavras: “nada lhe pode transpor, nem conceber algum movimento interno que pudesse ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído dentro dela, como acontece nos compostos, onde há mudança entre as partes. As mônadas não têm janelas por que alguma coisa pudesse entrar e sair. [...] Assim, nenhuma substância, nem acidente pode vir de fora para uma mônada.” (§ 7). “São verdadeiros autômatos na natureza” (§ 3). Cfr. LEIBNIZ, *Princípios de Filosofia ou Monadologia*.

ⁱⁱⁱ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Edição brasileira, p. 166. – *vide bibliografia*.

^{iv} Cfr. RICOEUR, Paul. *Edmund Husserl – A quinta meditação cartesiana*. In.: *Phainomenon*, nº 9, Lisboa pp. 245-270.

^v Tal reflexão se apresenta expressa ao logo de todo o quarto capítulo da primeira parte de *Sein und Zeit*, no qual Martin Heidegger se propõe à análise da vida do *Ser-com* e sua aplicação na existência cotidiana através do fenômeno do *ser-uns-com-os-outros*. Tratamos esse aspecto de modo singular em nosso texto *Heidegger e o problema da alteridade em Ser e Tempo*. Para aprofundada compreensão, cfr. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*.- *vide bibliografia*.

^{vi} Cfr. ZILLES, Urbano. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: Acadêmica/PUC, 1988. p. 57ss. Trata-se de uma das pouquíssimas obras referentes ao pensamento de Gabriel Marcel em língua portuguesa. Vale

ressaltar as constantes citações traduzidas para o português de *L'être et Avoir*. Expressa-se como importante ferramenta para o estudo do pensamento do existencialista francês.

^{vii} Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. – vide bibliografia.

^{viii} JOÃO PAULO II, Papa. *Fides et Ratio*. p. 44-45.