

Recebido em ago. 2012

Aprovado em nov. 2012

UM PROBLEMÁTICO INSTANTE ÉTICO NO INSTANTÂNEO DA MODERNIDADE

MÁRCIO ALVES DE OLIVEIRA *

RESUMO

Este artigo visa a compreensão de uma certa centralidade ética na contemporaneidade como expressão de uma relação problemática entre liberdade e história. Especificamente, situando aqui duas reflexões fundamentais para se pensar os dilemas éticos contemporâneos. Primeiramente, contraposta ao idealismo da nascente contemporaneidade, a ênfase estético-ética kierkegaardiana numa ética em perspectiva de um existir que problematizando radicalmente sua própria existência alienada faz, em consequência, a experiência crítica de um problemático instante ético no instantâneo da modernidade. E num segundo momento histórico, contraposta às limitações das idealizações realistas diante de um esvaziamento totalitário da liberdade, a recuperação sartreana dessa ética em perspectiva numa chave fenomenológica essencialmente crítica do fenômeno paradoxal de livre reificação de si; o que estabelece uma relação crítica, inclusive, com as próprias perspectivas fenomenológicas contemporâneas enquanto tendentes a niilizar com má-fé sua própria angústia histórica.

PALAVRAS-CHAVE

Kierkegaard. Sartre. Ética. Alienação. Fenomenologia.

* Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Professor da UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU e da UNIÃO NACIONAL DAS INSTITUIÇÕES DE ENSINO SUPERIOR PRIVADAS.

ABSTRACT

This article aims at understanding a certain centrality ethic in contemporaneity as an expression of a problematic relationship between freedom and history. Specifically, situating here two fundamental considerations to think about contemporary ethical dilemmas. First, counterposed to the idealism of nascent contemporaneity, the aesthetic-ethical Kierkegaardian emphasis an ethical in perspective of one to exist that radically problematizing their own alienated existence as a result critical experience of a problematic ethic instant on instantaneous of modernity. And a second historic moment, counterposed at limitations on realistic idealizations against of a totalitarian emptying of liberty, the retrieval of Sartrean ethics perspective on a key phenomenological essentially critical of paradoxical phenomenon of free self-reification, which establishing a critical relationship including with their own contemporary phenomenological perspectives while tending to become nothing his own historic anguish in bad faith.

KEYWORDS

Kierkegaard. Sartre. Ethical. Alienation. Phenomenology.

A centralidade ética numa contemporaneidade sistematicamente crítica de referenciais absolutos, inclusive racionais, implica em reconceitualizações radicais na relação entre liberdade e necessidade no sentido de reposicionar os conceitos no interior de uma práxis que expresse o limite tênue entre teoria e prática. Dentre as quais propomos analisar em perspectiva histórica, especificamente, duas posições fundamentais que se mantêm afins nesse ponto apesar de se situarem em momentos chaves distintos para se pensar os dilemas éticos da atualidade. Assim, contrapondo-se às limitações reflexivas de um idealismo na nascente contemporaneidade pela ênfase num estado absurdamente crítico desta, Kierkegaard busca refletir a centralidade de uma instantaneidade que tende paradoxalmente a transpassar de forma padronizadora cada instante de livre apropriação ética dos valores contemporâneos. Movimento crítico que Sartre recuperará um século depois em relação às limitações reflexivas de idealizações realistas, inclusive fenomenológicas, diante do sistemático esvaziamento totalitário dessa apropriação.

A contraposição kierkegaardiana se faz principalmente em relação a Hegel. Este, especificamente, expõe a abstração no primeiro movimento de Esclarecimento reflexivo, propriamente francês, sobre o abismo histórico entre os homens modernos e suas próprias representações racionais, as quais modernamente escavaram, por sua vez, um abismo ainda mais fundamental entre o mundo humano histórico e outro mais propriamente (sobre) natural. E além de negar a

figura reflexiva de uma consciência-de-si puramente ética que pretendeu historicamente dissolver na imediatidade de uma existência absolutamente livre a dissolução posta por uma universalidade moral abstrata em sua falta de reflexividade ética¹, Hegel também nega sua sublimação seja pela figura descentrada de um dever ser kantiano² de uma razão autônoma sempre ambigualmente um passo atrás (a priori) e a frente (no reino dos fins) da experiência histórica das coisas, seja pela excêntrica atitude romântica de esgotar-se livremente na integridade de um ser aparente pela estetização ironicamente calculada de toda relação ética com este.

A reflexão fenomenológica hegeliana da liberdade consciente de si enquanto autoconsciência dinamiza um puro fluxo intencional transfenomênico de consciências-de-si, as quais se reconhecendo livremente por si mesmas na mediação de si desdobrado contraditoriamente como igual e diferente de um Si intersubjetivo estruturam um reconhecimento mútuo que dá um sentido efetivamente reflexivo à apropriação ética de sua realidade abstrata³. No entanto, essa negação determinada objetivamente histórica que nega uma alienada negação indeterminada subjetiva num

¹ Embora Hegel reconheça que “o movimento da individualidade é a realidade do universal” (Fenomenologia, parte 1, p. 243).

² A boa-consciência kantiana faz da imediata “*certeza-de-si-mesma o conteúdo* para o dever anteriormente vazio, assim como para o direito vazio e para a vazia vontade universal” (Fenomenologia, parte II, p. 120).

³ “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (Fenomenologia, parte 1, p. 125).

curso-do-mundo reflexivo formaliza negativamente uma liberdade fenomenologicamente íntegra que se faz essencialmente consciente, assim, de sua absoluta liberdade reflexiva de espírito.

Para Kierkegaard, a pressuposição de um existir dialeticamente íntegro sublima as contradições reflexivas de um existir livre ambiguamente comprometido com seu ser livre. Deslocando a dúvida clássica do objeto para o próprio sujeito existente⁴, a figura irônica de um pensador subjetivo kierkegaardiano ensaia uma ética em perspectiva, pois uma duvidosa subjetividade repõe objetivamente o pensamento crítico no limiar mesmo de sua própria falência⁵. E com a subjetividade moderna posta ambiguamente como a verdade e a não-verdade por uma segunda reflexão ironicamente negadora da negação determinada hegeliana, ainda antes que equacionar o problema da relação entre liberdade e necessidade na modernidade, trata-se mais propriamente aí de repor autocriticamente esse problema⁶ que é, essencialmente, o da naturalização

⁴ Para Kierkegaard “não existe mais apenas dúvida sobre isso que eu creio, existe absurdidade disso que eu creio, e existe dúvida sobre eu que creio” (*Études kierkegaardienes*, p. 301).

⁵ “O pensador subjetivo é dialético no que concerne ao existencial” (*Post-Scriptum*, p. 297).

⁶ “As coisas se passam como se o problema fosse posto no momento em que a pesquisa científica chega em seu ponto máximo, quer dizer, como se o esforço pensante e crítico em direção à perfeição fosse a mesma coisa que o esforço para o problema. A exposição retórica distrai intimidando a dialética. A tendência sistemática promete tudo e não tem absolutamente nada” (*Post-Scriptum*, p. 27).

reflexiva de um todo abstrato fundamental para a projeção moderna de uma libertação absolutamente racional de uma tradição (sobre)natural.

A interdição histórica de modernas totalizações racionais faz retomar numa realidade reflexiva o caráter ensaístico da verdade entre a razão e a imaginação, enfatizando-se que o essencial da ética contemporânea se faz na apreensão criativa de si e, conseqüentemente, das representações em si a cada decisivo instante de interiorização de um interior recorrentemente abstrato⁷. Ambigüidade dialética esta de um pensamento criticamente isolado em sua própria subjetividade até o limiar objetivo de sua própria falência, o que se expressa exemplarmente no próprio pensamento de Kierkegaard: em sua tendência a se manter ambíguo diante do caráter crítico desta ambigüidade e operar, conseqüentemente, com uma ironia entre o voluntário e o involuntário, o que no limite reduplicaria na forma puramente abstrata de uma pura ontologia existencial todo conteúdo pensado até fazer deste esquematicamente apenas uma ideia abstrata de um si mesmo abstrato.

Mas é justamente resistindo às tendências objetivas alienantes reconhecidas em seu próprio pensamento ensimesmado, o qual através de uma pura negação determinada de sua posição subjetiva alienada reconhece ironicamente apenas o outro do mesmo, que se projeta criticamente uma ética em perspectiva situada por um irônico reconhecimento mútuo do estado crítico generalizado da realidade moderna.

⁷ *Temor e tremor*, p. 292.

Assim, apesar de, aliás, justamente por sua ambiguidade, Kierkegaard recupera numa chave dialética a interdição romântica de um sentido ético que regule com formalismo positivo ou negativo o existir na história, no sentido de compreender o quanto o devir subjetivo da existência, sua ambígua mobilidade, é absurdamente móvel no interior de uma abstração concreta historicamente dominante; quer dizer, *apenas* uma possibilidade ideal de um inteiramente outro de si e dos outros exteriorizada por um existir que resiste à alienação real de sua própria existência. Mas recupera também, simetricamente, a interdição dialética da imediatidade numa chave existencial, justamente para compreender o quanto um subjetivo ponto móvel entre o real e o ideal, sua pontualidade existencial, é absurdamente desprovido de sentido em si para reverter, ou mesmo para compensar de modo sublimado pela nostalgia (neo)romântica, a recorrente exteriorização alienada de toda pontual subjetividade; ou seja, esta interioriza um ser contraditório nos termos absurdos de uma liberdade ambígua que numa realidade essencialmente reflexiva ensaia estético-eticamente uma libertação de si enquanto paradoxalmente posto por si como não-liberdade.

Movimentos simétricos que repõem autocriticamente o problema entre liberdade e necessidade nos termos de uma negação obstinada imanente a cada abstrata negação determinada ambigualmente crítica; a qual busca esclarecer, por sua vez, o abismo histórico entre os homens modernos e suas próprias representações racionais através de uma ponte reflexivamente

estruturante estruturada pelo amálgama quase instantâneo de infinitos pontos móveis estreitados pela síntese imediatamente formada por dialéticas negações fenomenológicas de suas próprias negações abstratas do abstrato em geral. Trata-se, autocriticamente, da obstinação em ensaios críticos no limiar da falência da crítica e do instantâneo da modernidade que determinem negativamente cada relação reificada consigo e com o outro na sistemática redução de tudo à relação puramente abstrata de sujeito e objeto. E ensaiando sem perder o caráter patético de uma ação puramente ética diante de uma duvidosa subjetividade, o que levaria a subsumir reflexivamente estes clarões estético-éticos na indiferenciação reflexiva do esclarecimento moderno em relação ao qual eles se mantêm ironicamente imanentes, um pensador crítico por detrás de um pensamento objetivamente subjetivo também resiste a antecipar o próprio fracasso pelo livre esgotar-se na integridade de um ser aparente, o que esvaziaria igualmente o caráter propriamente perspectivo da ética contemporânea ⁸.

A tensão da racionalidade contemporânea com seu outro humano que parece resistir em sua existência própria a uma redução abstrata total já é esboçada ambigualmente no período idealista de crítica da razão

⁸ “Não é tão difícil viver numa ilusão, entre as brumas cinzentas de um nevoeiro perpétuo e libertar-se da ilusão pela reflexão na ilusão e deixar que esta atue com todo o poderio na consciência que nem por isso se deixa enganar. [...] É nisso que residem, propriamente, a arte da recordação e a reflexão à segunda potência” (*O Banquete*, p. 36).

moderna, como nos mostra exemplarmente a estabilidade instável hegeliana. Mas sua centralidade crítica no período mais realista que se seguiu também tende ambigualmente a formalizações deterministas, como nos mostra exemplarmente a tendencial estruturação vazia da existência kierkegaardiana para além de sua ética em perspectiva centrada num existir paradoxalmente crítico de sua própria existência ⁹. E no correr de um processo histórico que tornou a subjetividade ambigualmente a verdade e a não-verdade, uma vertiginosa liberdade contemporânea indeterminada nos termos moralizantes de uma tradição (sobre)natural mas agora também puramente racional, tende a ser determinada fenomenologicamente. Determinação abstrata ¹⁰, contudo, se não refletir a centralidade de um agir automático conforme uma totalidade ética alienadamente naturalizada numa realidade histórica essencialmente aparente que tende a objetivar totalitariamente a liberdade, especificamente nos termos de uma intencionalidade não coincidente com o agir ético singular de uma subjetividade paradoxalmente ambígua.

Situado num momento histórico totalitário em que um acúmulo de determinismos históricos sobre a

⁹ “em relação a Hegel ele [Kierkegaard] marca um progresso em direção ao realismo, já que insiste, antes de tudo, na irredutibilidade de um certo real ao pensamento e no seu primado” (*Questão de método*, p. 122).

¹⁰ “Desde Kierkegaard, certo número de ideólogos, no esforço por distinguir o ser do saber, foram levados a melhor descrever o que poderíamos chamar de ‘região ontológica’ das existências” (*Questão de método*, p. 191).

liberdade parece absurdamente ameaçar sua própria base de livre acumulação abstrata até então ao menos formalmente reposta, Sartre recupera uma kierkegaardiana ética em perspectiva para situar uma indeterminação fenomenológica radical do ser da liberdade na realidade histórica contemporânea. O existencialismo sartreano estreita a relação entre esta ética singular e a práxis histórica efetiva que lhe dá um sentido total justamente para não se antecipar aí o próprio fracasso por uma ambiguidade excessivamente centrada numa instantaneidade como que demoníaca; tendência à estetização de uma ética em perspectiva que niilizaria a essencial angústia da liberdade pela naturalização de uma situação histórica. E intencionando este estreitamento, Sartre *apenas* ensaia uma ontologia fenomenológica do ser da liberdade enquanto um nada em ato apreendido por uma irreduzível práxis atuante situada conscientemente na concreta alienação histórica de si ¹¹, nadificando ironicamente, para tanto, a própria nadificação mais fundamental heideggeriana sem deixar de nadificar a husserliana intencionalidade consciente de algo; movimentos estes que, seguindo a tendência contemporânea, tendem a uma ontologia fenomenológica determinista por sua centralidade ambígua da práxis ¹².

¹¹ “é preciso que o investigador compreenda como o investigado – isto é, ele próprio – *existe sua alienação*, como ele a supera e se aliena nesta própria superação” (*Questão de método*, p. 197).

¹² “é preciso que seu próprio pensamento supere a cada instante a contradição íntima que une a compreensão do homem-agente ao conhecimento do homem-objeto e que ele forje novos conceitos, determinações do Saber que emergem da compreensão existencial e que regulam o movimento de seus conteúdos a **[CONTINUA]**”

Enfatizando o sentido indeterminado de uma existência livre, a husserliana ontologia fenomenológica regional, sem razões universais ou factuais, situa uma intencionalidade ética *a posteriori* de toda experiência enquanto consciência de algo que já existe transcendentemente aí, mas que tem seu sentido posteriormente estruturado transcendentemente pelo fluxo estável da própria consciência doadora de um sentido livre que se expressa, assim, com duplicidade reflexiva transcendentemente para fora de si (não racionalmente fora) e transcendentemente para dentro (não racionalmente dentro). Para além de um sentido puramente racional fechado em suas oscilações puramente deterministas e indeterministas da liberdade histórica, o caráter essencialmente compreensivo de uma fenomenologia husserliana inverte os termos históricos de uma forma abstrata e um conteúdo concreto no sentido de afirmar uma forma consciente concreta que doaria um sentido livre a um conteúdo racional abstrato que tende a esvaziar a consciência da própria intencionalidade.

Já para Heidegger, uma reflexão fenomenológica do caráter ambigualmente determinado e indeterminado da liberdade se esclarece apenas abstratamente por uma singular transcendentalidade consciente em sua distância ainda formal de uma racionalidade puramente histórica. Uma ontologia mais fundamental do ser dos fenômenos nadificaria a própria consciência dos

[Continuação da Nota 12] partir de seu procedimento dialético. Diversamente, a compreensão – como movimento vivo do organismo prático – só pode ocorrer numa situação concreta, na medida em que o Saber teórico ilumina e decifra essa situação” (*Questão de método*, p. 197).

processos racionais críticos numa unidade originária vazia que estrutura de modo puramente livre a própria relação racional entre sujeito e objeto. Retomando ainda antes que Sartre uma kierkegaardiana ética em perspectiva, Heidegger problematiza a temporalidade objetiva cotidiana em cada decisivo instante de tensão da subjetividade consigo mesma, mas não para repor o problema da relação entre liberdade e necessidade autocriticamente e, em consequência, ensaiar estético-etnicamente uma libertação de si enquanto paradoxalmente posto por si como não-liberdade.

A de-cisão ética heideggeriana de romper com a cisão temporal objetificadora de si¹³ se faz fenomenologicamente através de um passo para trás da consciência¹⁴, numa ética recordação em ato de uma temporalidade mais originária absolutamente indeterminada em seu caráter essencialmente interrogativo, e que é propriamente a de um ser-aí livre e não mais o da consciência livre husserliana essencialmente aí que se projeta ambigualmente para fora de si. Em outros termos, trata-se da anterior estruturação de uma existência puramente essencializada que se revigora livremente a si mesma para além das angustiantes tendências abstratas da consciência crítica moderna em despotencializar toda vontade de poder determinar-se livremente aí. Retomando um jogo nietzschiano nos termos de ocultamento e desvelamento fenomenológico do ser, a ética recriação permanente de uma original diferenciação ontológica

¹³ *Ser e tempo*. Parte I, p 291 e segs.

¹⁴ *Identidade e diferença*, p. 391.

imane a à própria imanência histórica como que racionalizaria de modo mais fundamental a despotencializadora normatização identitária metafísica para revigorar, mais especificamente, o que seria uma com-idade diferenciada, absolutamente livre, com um ser-aí na existência histórica.

Para Sartre, diferentemente, o sentido indeterminado de uma existência livre não é um distanciar-se livremente de si para trás ou para frente, mas paradoxalmente para si mesmo enquanto um nada em ato. Fenomenologicamente, o ser de um ente livremente existente é apenas a série de suas aparições para uma consciência transfenomênica¹⁵ que não o percebe, enquanto tal, como um fenômeno de ser pura e simplesmente percebido. A consciência de algo que existe como fenômeno apenas no transpassamento engajado desta pelo que a transcende, e não por um heideggeriano ultrapassamento mais fundamental do ser para o ente, se funda na consciência de *si* pleno da intenção de compreender o que existe, não como forma e/ou conteúdo determinado, mas como situação concreta de um livre projeto de si. E que só existe, portanto, como atuante consciência de existir que apenas no limite de sua própria liberdade se autodetermina autonomamente para além da forma reificante da atual situação histórica alienada. Igualmente, todo conteúdo de uma consciência que se faz aí (enquanto consciência de si que reconhece sua liberdade indeterminada) ao se projetar livremente para o que existe fenomenicamente como

¹⁵ *El Ser y la nada*, p. 19.

transcendente a ela se faz, ele mesmo, indeterminado. Movimentos contrários estes a uma consciência moderna meramente cogitante de si que se projeta como uma substância pensante transcendente a si mesma em sua falta de reflexividade fenomenológica para-si, através da qual se compreenderia como uma tarefa ética, essencialmente comprometida, de si mesmo que pensa justamente porque existe de modo compreensível¹⁶ enquanto um projeto livremente engajado de si.

No entanto, as próprias reflexões fenomenológicas tendem a substancializar um sentido livre da existência formado, por então, um instante antes ou depois de seu próprio existir. Contraposto a esta reificação, o projeto de uma negação radical sartreana de todo ser transcendente por uma consciência livremente indeterminada que o nadifica ao passá-lo transfenomenicamente por si, abre conscientemente um fundo indeterminado na aparente substancialidade moderna do ser, ensaiando aí um cerco permanentemente tenso a este ¹⁷.

¹⁶ “A tarefa ética deve ser entendida em estrita conexão com o envolvimento do homem no conhecimento da realidade humana: sendo a existência o fundamento compreensivo desse conhecimento, aquilo que esse fundamento nos revela acerca da realidade humana nos compromete com a sua realização, principalmente porque a compreensão da existência não significa apropriar-se de um dado, mas comprometer-se com uma tarefa, com algo que temos de fazer, e não apenas contemplar” (Ética e literatura em Sartre, p. 258).

¹⁷ *El Ser y la nada*, p. 52.

E por isso, é necessário acercar-se da angústia fenomenológica pelo nada de uma consciência livremente interrogativa de um ser livre historicamente problemático¹⁸. Seguindo reflexões kierkegaardianas sobre o conceito de angústia, Sartre a distingue como a paradoxal possibilidade da própria liberdade se determinar com livre má-fé como uma não-liberdade, isto é, como consciência reificada que esvazia suas próprias possibilidades históricas de uma experiência efetivamente livre através de sua liberdade ambigualmente comprometida.

Angústia que, no entanto, como já havia apontado Kierkegaard, não está nem um instante depois do próprio existir, como num engajamento abstratamente consciente desta reificação que determinaria a própria consciência, nem antes como num engajamento abstratamente inocente em sua decisão de se libertar indeterminadamente no próprio nada de uma cisão histórica que uma liberdade reificada faz para consigo mesma; a angústia de estar-lançado para a presença de si mesmo como ser-no-mundo que se compreende eticamente como sendo fundamentalmente um ser-para-a-morte perspectiva uma abertura radical de possibilidades de livre criação de si que extrapola a reposição autocrítica do problema da relação entre liberdade e necessidade, e

¹⁸ “Neste caso, ocorre que quem interroga é precisamente o interrogado ou, se se prefere, a realidade humana é o existente cujo ser está em questão em seu próprio ser. É evidente que este ‘estar-em-questão’ deve ser tomado como uma determinação da práxis” (*Questão de método*, p. 191).

que é justamente o de um problemático instante ético no instantâneo da modernidade¹⁹. Tanto para Kierkegaard²⁰ quanto para Sartre²¹, a angústia já é, em sentido próprio, a liberdade ambiguamente engajada (quanto ao sentido reflexivamente para-si, pois o engajamento em *si* se faz propriamente absoluto) na apropriação ética de sua própria consciência substancializada aí como uma interioridade que parece paradoxalmente transcender a interiorização de si.

O caráter indeterminado de uma liberdade ambiguamente engajada na libertação de sua própria consciência significa, portanto, que eticamente ela escolhe escolher livremente algo ainda antes que pura e simplesmente escolher determinar fenomenologicamente algo. Ou seja, escolhe-se como um processo consciente de um engajamento na autonomia de escolhas de valores que são historicamente nada, ou melhor, são possibilidades ideais em tensão permanente com as possibilidades fenomenológicas reais de uma liberdade indeterminada.

Em ambos os autores, trata-se, sobretudo, de um projeto histórico de busca de um outro *si*

¹⁹ “o verdadeiro lugar da *passagem* é no domínio da liberdade histórica, pois que se trata de um *estado*, de uma realidade” (*O Conceito de angústia*, p. 124).

²⁰ Conf. *O Conceito de angústia*, p. 167, sobre a angústia como expressão de uma liberdade profundamente entravada em si mesma que poderíamos caracterizar de não-liberdade. Conferir também: a angústia “é o possível da liberdade” que “descobre todas as finitudes mas idealiza-as como figuras da infinitude” (*O Conceito de angústia*, p. 234).

²¹ *El Ser y la nada*, p. 104 e segs.

radicalmente diferente para-si mesmo, o que transformaria em ato, conseqüentemente, o próprio outro de si, e isso imanente criticamente a uma reflexiva indeterminação da própria liberdade aí abstratamente indeterminada. Assim, ao se nadificar sartreanamente toda consciência experimentada como reificada se nega reflexivamente, em consequência, todo olhar objetificador que os homens projetam historicamente com livre má-fé sobre seu próprio ser humanamente livre e, conseqüentemente, sobre o ser em geral ²². Ser livre que existe fenomenologicamente através da vivência apaixonada de sua própria existência com uma indeterminação ambígua que reafirma existencialmente a precedência do existir sobre uma existência essencializada, especificamente através do transpassamento consciente da alienada determinação objetiva de uma utilidade mais imediata para-si. Ambigüidade que se expressa com má-fé quando se nega genericamente o olhar do outro que atravessa transfenomenicamente com igual ambigüidade a indeterminação ambígua de uma liberdade alienada de si historicamente determinada como oscilante entre uma posição absolutamente determinada e outra indeterminada; o que niilizaria, assim, sua angústia supostamente um instante antes de *si* essencialmente ambíguo. Com a liberdade situada historicamente num

²² “Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é [...] Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem” (*O Existencialismo é um humanismo*, p. 12).

infernol entrelaçamento complexo de si e do outro ²³, que ao mesmo tempo a limita e delimita tanto em si como no outro, um reflexivo reconhecimento mútuo se faz aí essencial para a indeterminação radicalmente crítica de uma liberdade que existe libertando-se de si livremente reificado, sobretudo, por si mesmo.



²³ “Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim” (*O Existencialismo é um humanismo*, p. 22).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G.W.F. *A Fenomenologia do espírito*, parte I. Trad. Paulo Meneses Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *A Fenomenologia do espírito*, parte II. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Ser e tempo*, parte II. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1973.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Porto: Editorial Presença, 1972.

_____. *O Banquete*. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

_____. *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*. Trad. Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949.

_____. *Temor e tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril, 1974.

SARTRE, J. P. *El Ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1966.

_____. *O Existencialismo é um humanismo*, in col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1970.

_____. *Questão de método*, in col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1970.

SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2003.

WAHL, J. *Études kierkegaardienes*. Paris: Vrin, 1949.

