

A Crise da Existência e o Existencial da Crise. Ser para os outros fora dos quadros do essencialismo

*(The Crisis of Existence and the Existential of the Crisis:
Being-for-Others Outside the Framework of Essentialism)*

Alexandra M. Moreira do Carmo

Abstract

In the line of thought put forward by the existential attitude – philosophy of existence and existential analysis – the experience of being-with-others is thought outside the abstract and a priori systematizations of essentialism and deepened in its most original instances, among which, that of crisis. Starting from the assumption that the "crises" of the contemporary world are replicas of an original crisis not yet overcome, this text questions the availability of contemporary culture to open up and integrate transformations claimed by crises, and that inherent to the way in which we originally are with each other. The scope of this inquiry is developed on the horizon of Heidegger's conception of existence [Existenz] while also resorting to some of the theoretical conceptions of the neurologist Viktor von Weizsäcker and the philosopher Henri Maldiney.

Keywords: being-with-others, crisis, Existence [Existenz], essentialism, Henri Maldiney

Resumo

Na linha de pensamento aprofundada pela atitude existencial – filosofia da existência e análise existencial – a experiência de ser-com-outros é pensada fora das sistematizações abstractas e apriorísticas do

essencialismo e aprofundada nas suas instâncias mais originais, entre outras, a de crise. Partindo do pressuposto de que as "crises" do mundo contemporâneo são réplicas de uma crise original ainda não superada, questiona-se, no presente texto, a disponibilidade da cultura contemporânea para se abrir e integrar transformações reivindicadas pelas crises, inerentes ao modo como originalmente nos encontramos com o outro. O âmbito deste questionamento desenvolve-se no horizonte da concepção heideggeriana de Existência [Existenz] mas recorrendo a algumas das concepções teóricas do neurologista Viktor von Weizsäcker e do filósofo Henri Maldiney.

Palavras-chave: ser-com-os-outros, crise, Existência [Existenz], essencialismo, Henri Maldiney

1. Introdução

O ressurgimento dos nacionalismos e de conflitos relacionados com a xenofobia, a discriminação racial e a relutância em acolher o outro reavivam fantasmas de crises passadas, o que nos leva a questionar se a crise contemporânea de ser-com-os-outros é de facto uma nova crise das humanidades ou se esta não será apenas uma réplica de outras ainda não superadas, nomeadamente a que atravessou a cultura europeia no início do século XX.

A análise suscitada por esta interrogação comportará três partes. Numa primeira, revisitaremos algumas das principais linhas de tensão entre a filosofia existencial e o essencialismo, com o objectivo de expor a concepção de Existência, de herança heideggeriana, cujo dinamismo e abertura contrastam com um pensamento que tende ao cálculo e àquilo que Edmund Husserl designou como objectivismo, e se mostra indiferente aos processos transformativos próprios da dinâmica existencial. O facto de este último pensamento se mostrar cada dia mais consistente acresce ao questionamento inicial a interrogação

sobre a dificuldade de a cultura ocidental integrar as transformações reivindicadas pelas suas crises originais. Recuperamos, por isso, num segundo momento da nossa exposição, o pensamento do filósofo francês Henri Maldiney que procura reflectir, no âmbito da psicopatologia e da análise existencial, sobre as instâncias mais originais da crise – entre as quais sobressai o modo como originalmente nos encontramos com o outro – e em que condições aquela se supera ou permanece no horizonte das nossas inquietações.

Partiremos desta constelação de problemáticas de carácter existencial para reflectir sobre as “novas” crises, concluindo não tanto pela necessidade de sistematizar *a priori* configurações de mundo e modos ideais de ser-com-os-outros mas antes pela urgência do debate em torno da capacidade de nos libertarmos de projectos que perderam actualidade, lançando um apelo à transformação que o outro nos dirige, sob pena de a cultura civilizacional perder o pé do fundo onde se enraíza e desaparecer irremediavelmente nos abismos patológicos, sempre iminentes, do nosso modo de ser no mundo.

2. Essencialismo e filosofia existencial: divergências

A linha de análise que atravessa o século XX e assume a existência como *posição pura* e não *perfeição da essência* trava um duro combate contra o essencialismo e os sistemas que o adoptam, pelo facto de estes priorizarem o estado de possibilidade dos entes, o seu momento ideal, e desvalorizarem a actualidade dos mesmos. Não responder apenas à coerência lógica do pensamento, segundo a qual, só o ente *possível*, esse *quê* ou *quididade* oferece estabilidade, significa admitir uma verdade temporal que, a par e diferentemente dessa outra, intemporal, não pretende como esta dissolver o ser humano numa série de abstracções que o desexistencializam e, num certo sentido, o desumanizam. Não estão aqui em causa os processos abstractivos *per se*, necessários, sempre que é exigido ao discurso (e ao pensamento)

simplificar a complexidade do real, mas é antes questionada a radicalidade de um pensamento que tudo reduz a idealidades abstractas, nas quais a dinâmica existencial se cristaliza e permanece alienada em categorias que carecem de abertura.

A crise de fundamentos das ciências, a das humanas em particular, declarada nesse confronto entre o essencialismo e a atitude existencial, não se cinge apenas a posicionamentos eruditos e polarizados entre o abstracto e o existente, essa crise também evidenciou, já no decorrer das duas grandes guerras, que o risco de patologias sociais é maior sempre que as posições do essencialismo, nas suas formas mais radicais do idealismo e do racionalismo, se tornam dominantes. Porém, essa crise não se dissipou no período do pós-guerra e a ela já se sobrepõe uma outra visível no reacender dos nacionalismos, na banalização de conflitos, na indiferença e na relutância em acolher o outro, o que nos leva a questionar se a “nova crise” das humanidades e da condição de ser-com-os-outros é efectivamente nova ou se esta não será mais uma réplica da primeira que aí permanece irresolúvel.

Nessa crise despoletada no início do século XX, transversal a toda a cultura do Ocidente, já filósofos exprimiam a necessidade de *renovação* da cultura e pensamento europeus, entre os quais, Husserl, que aponta com clareza, na sua conferência de Viena, em 1935 (Cf. Husserl, 2008), o ponto nevrálgico da *Crise da Europa*. Trata-se de uma espécie de “racionalismo extraviado” (Cf. Id.: 38) ou, pelo menos, de uma visão muito estreita da racionalidade que se estende, sob o padrão das ciências matemáticas da natureza, às ciências do espírito, e que é nefasta na compreensão da essência da subjectividade. A falta de uma “racionalidade autêntica” nas ciências humanas é, para Husserl, “fonte da obscuridade insuportável” do ser humano acerca da sua própria existência (49).

A ideia de renovação da cultura predominante na Europa foi bem acolhida nos circuitos intelectuais e artísticos, logo após a Segunda Grande Guerra. Cumpre, no entanto, saber se essa renovação foi de facto assumida e integrada pela cultura ou se apenas permanecemos suspensos sobre ela. O facto de os avatares do essencialismo se mostrarem cada dia mais consistentes, patentes nos “novos” nacionalismos, obriga a optar pela segunda hipótese.

Âmago do cientificismo e do essencialismo, o objectivismo¹ alimenta o espírito da modernidade, a “iluminice” (38), na expressão de Husserl, sendo este objectivismo responsabilizado pelo afastamento da ciência do “mundo da vida” ao induzi-la a substituir este último pela “natureza idealizada”. O objectivismo é também berço de uma psicologia que, influenciada pelo dualismo cartesiano, se desdobra entre uma fisiologia e um psicologismo que tudo reduz a fenómenos psíquicos, na tentativa de construir uma antropologia inteiramente assente em categorias de causalidade e de objectividade, segundo o modelo mecânico e matematizado das ciências da natureza. Quando nos interrogamos sobre quão distantes nos encontramos destes modelos, pense-se, por exemplo, na influência que a metapsicologia de Sigmund Freud ainda exerce entre decisores políticos, nas instituições e no senso comum, no que diz respeito à concepção de um *homo natura* cuja energia de investimento livremente móvel [*Trieb*] se interpreta vulgarmente em termos de “instintos primários”, “paixões indomadas”, prejudiciais ao sujeito e ao “progresso” civilizacional caso aqueles não sejam redireccionados para objectivos socialmente aceitáveis, isto é, caso essa energia psíquica não se adequa ao Princípio da Realidade [*Realitätsprinzip*]. Que Princípio da Realidade, que sublimação e qual o grau de censura a exercer sobre esse eu primitivo,

¹ A ontologia da era moderna ao pressupor nas coisas existentes um em-si que *transcende* a subjectividade, passível de enunciar-se num sistema de proposições constitui, para Husserl, um objectivismo.

são questões que ocupam alguma da actualidade das ciências políticas e sociais mas, fundamental, será também reflectir sobre a “natureza” dessa zona de ocultação e profundidade das estruturas humanas, pois enquanto prevalecer a ideia de que ela é um receptáculo de instintos primários e destruidores, por mais civilizado, tolerante e democrático que o Princípio da Realidade aparente ser, a desconfiança, o medo e os diferentes mecanismos de o potenciar são o que prevalecerá, de modo igualmente primário, como linha de orientação na relação do eu com o outro.

A par de uma visão objectivista e naturalista do sensível acresce um certo modo de conceber a racionalidade, para a qual Heidegger chama a atenção num dos seus textos mais tardios, *Serenidade* [*Gelassenheit*] (Heidegger, 2000). Trata-se da imposição de um “pensamento único”, em curso desde a modernidade e que, referido ao “pensamento que calcula” [*das rechnend Denken*], se define como um pensamento que elabora estratégias, estabelece objectivos, “corre de oportunidade em oportunidade”, “não pára”, mas “não chega a meditar” (Id.: 13). Se este for o único pensamento a exercer-se no futuro, prossegue o filósofo, ter-se-á renunciado àquilo que os seres humanos têm de mais próprio, a reflexão [*Nachdenken*], isto é, ter-se-á renegado a capacidade de nos demorarmos junto do que está perto, de meditar [*besinnen*] o que está próximo e a todos diz respeito, aqui e agora. Nessa renúncia, a humanidade correrá o risco de um total desenraizamento, escapar-lhe-á o “solo” [*Grund*] necessário para que ela e as suas obras “floresçam” na nova era que se avizinha (Cf. Id.: 22–27. Ora o futuro de Heidegger é já o nosso presente, ele alcança-nos aí onde a ausência de “serenidade” contrasta de facto com a forte presença do cálculo, o único pensamento que efectivamente se admite e exerce sob o pretexto da eficácia, mas onde o “solo” necessário ao enraizamento das suas *cogitationes* desaparece num nebuloso e longínquo horizonte de possíveis.

O retorno ao “mundo da vida” [*Lebenswelt*] que Husserl desenvolve no âmbito da experiência ante-predicativa, interiorizada por Heidegger, e à qual o primeiro autor dá especial atenção na sua obra póstuma, *Experiência e Juízo* [*Erfahrung Und Urteil*], publicada em 1939 (Husserl, 1970), não significa um regresso à atitude natural e ingénua. Para ambos os autores, a filosofia tem como tema o *a priori*, não os factos empíricos como tais, permanecendo, assim, estes fenomenólogos, tão kantianos quanto possível no que diz respeito à exigência de uma orientação transcendental nas suas fenomenologias². Todavia, como Heidegger sublinha, se ao *a priori* faltar o sujeito de facto, aquele será o *a priori* de um sujeito idealizado (Cf. Heidegger, 1985, § 44: 184). Devemos a Husserl e a Heidegger a intuição da estreita relação, necessária, entre a “experiência de mundo” e o transcendental, sob pena de as significações remeterem para intuições imprecisas e inautênticas e, por isto, também lhes devemos a abertura do debate, ainda não encerrado, em torno da problemática de um campo pré-reflexivo, não intencional e sensível da experiência³, de um lado, e da que incide sobre a relevância do quotidiano na essenciação do ser humano, de um outro. O *quem* do ser-no-mundo não é um sujeito dado sem mundo nem sem o outro.

² Embora “o lugar do transcendental” (Heidegger, 1983: 45) remeta, em Husserl, para o ego puro, resíduo da Redução Transcendental e ontologicamente neutro, e reenvie, em Heidegger, ao *Dasein*, o único ente que não é desprovido de *aí*, de abertura compreensiva do ser, e onde o ser é já, para o *Dasein*, o transcendental (Cf. Heidegger, 1985, § 7: 49 e §43: 170). A propósito da problemática do transcendente e do transcendental em Heidegger, vejam-se também as obras posteriores a *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*, 1927], entre as quais, *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz* [*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz*, 1928] e *A essência do fundamento* [*Won Wesen Des Grundes*, 1929].

³ Procurando levar mais fundo a história da constituição dos objectos (genealogia), Husserl defende que os dados sensíveis, na sua génese, nada têm de intencional, eles apenas servem de matéria [*hylé*] aos actos noéticos, colocando-se assim a hipótese de um momento não-intencional, sensível e pré-objectivo da percepção no qual radica toda a actividade judicativa.

Precisamente, numa atitude contrária à do essencialismo, um dos aspectos mais influentes da filosofia e da análise existencial consiste na afirmação de que não se é primeiro e só depois nos relacionamos com o mundo. A interpretação ontológica do *Dasein* deve pressupor a existencialidade da sua existência⁴, mas isto não significa partir de uma idealidade, de uma ideia de existência, segundo Heidegger. Exige, porém, este argumento, outro modo de conceber a existência e a essência⁵, nem sempre presente no horizonte das nossas reflexões, e no qual reside, na nossa perspectiva, o contributo mais significativo de Heidegger para o posterior desenvolvimento da filosofia existencial e da prestação desta para uma compreensão mais ampla da alteridade e das estruturas humanas.

Existir não se resume apenas a estar presente junto dos outros entes, no conjunto da realidade, para o que se reserva o termo *das Vorhandensein* ou *Existentia*, o mesmo que dado puro, mera presença no mundo. A Existência [*Existenz*] refere directamente o *Da-sein*, o ente que nós somos e enquanto somos o *Aí [Da]* do Ser [*Sein*], abertura, “espaço” de liberdade e de realização na decisão livre,

⁴ A existencialidade ou *ser-à-frente-de-si* [*projecto-(Entwurf)*] é uma determinação ontológica-existencial do *Dasein* que já se encontra *a priori* em toda a sua atitude (conduta) ou situação de facto.

⁵ Heidegger procura aproximar o significado de essência do significado do étimo grego *ousia*, a partir do qual foi modelado o termo latino *essentia*, e que denota o carácter *daquilo que está a ser*, a acção própria de existir, não uma idealidade. O termo grego *ousia* corresponde à substantivação (nome verbal) do particípio presente de *einai* (*ser*). Mas enquanto o particípio denota o sujeito e a acção no momento em que aquele a exerce, o nome verbal significa apenas a acção, referente *ao que está a ser*, ao que está a existir. Na ausência de um particípio presente do verbo latino *sum*, traduz-se *ousia* por *essentia* (que é formado de *esse*, o infinitivo presente de *sum*) perdendo-se, nesta tradução, atribuída a Cícero, a significação original de *ousia*. A ênfase no verbo desloca-se gradualmente para o sujeito, passando a essência [*ousia*] a significar ora o sujeito enquanto este é substrato de acidentes ora as determinações essenciais e abstractas (quididade) sem as quais o ente não pode ser o que é. É sobretudo a partir de Suarez e através da modernidade que desaparece o carácter defectivo do ente, referido ao seu *estar a ser*, substituindo-se esta concepção de ser pela essencialista, segundo a qual o verdadeiro ser é a essência, reflexo ideal da realidade, o ente possível [*ens nomem*], que não envolve contradição e se reduz à coerência lógica do pensamento conceptual.

“essência em exercício”⁶, “lugar” onde a cada instante se articula a experiência do vivido e a de uma transcendência rumo à configuração de um *mundo*. Como o filósofo francês Henri Maldiney sublinha, acompanhando a tese de Heidegger, “existir, no sentido não trivial, é ter a sua realização fora de si, extaticamente, sem ter tido que sair de uma situação prévia de pura imanência”⁷. Que Heidegger tenha sido muitas vezes criticado pelo facto de ter circunscrito a dinâmica de transcendência à estrutura projectiva do ser-aí [*Entwurf*] e de não ter aprofundado a relevância do *corpo próprio*, a do *sentir* e a da *alteridade*, todos eles contribuindo para uma visão mais ampla do campo da afectividade [*Befindlichkeit*]⁸, em nada prejudica a tese central de que a Existência [*Existenz*] consiste nesse espaço de imanência e de transcendência, que nós próprios articulamos e que está em permanente transformação daquilo que é.

Ora, é desta transformação de que o essencialismo, alienado no seu sistema de possíveis não consegue dar conta. Ou porque

⁶ Heidegger recupera ainda o sentido do termo alemão *wesen* (essência), de modo a reforçar o carácter activo-transitivo *daquela que está a ser ou a fazer-se*. Seja substantivo ou verbo, *an-wesen* diz da “essência em exercício”, “[...] a essência é o que “está a ser” e o que “está a ser” é o ser na sua “essência” no seu “essenciar-se” (Borges-Duarte, 2002: XVI).

⁷ “Exister, au sens non trivial, c’est avoir sa tenue hors de soi, extatiquement, sans avoir eu à sortir d’une situation préalable de pure immanence” (Maldiney, 2003: 7).

⁸ Referindo-se, em Heidegger, o conceito de *Befindlichkeit* ao modo como o ser do *Dasein* é conduzido ao seu aí pelas tonalidades [*Stimmung*], em virtude de o *Dasein* se deixar tocar, afectar pelas coisas e pelos entes do seu meio ambiente [*Umwelt*], consideramos pertinente a tradução de Irene Borges-Duarte do termo alemão *Befindlichkeit*, na língua portuguesa, por “afectividade”, que adoptamos. A autora justifica a sua opção no texto *A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano*, referindo, entre outros, o facto de aquele termo ter sido utilizado por Heidegger pela primeira vez, na conferência de 1924 sobre “O Conceito de Tempo”, para traduzir as *affectiones* de St^o Agostinho (Borges-Duarte, 2015: 44–49). Com efeito, dado que a afectividade [*Befindlichkeit*] não é, para Heidegger, uma qualidade subjectiva ou psicológica mas antes é uma *estrutura estruturante* do “ser em (um mundo)”, na qual a compreensão [*Verstehen*] se enraíza, chamamos a atenção para a etimologia do termo afectividade que do latim *afficere*, *afectum*, *affectivus* denota uma predisposição natural para experimentar emoções ou emocionar-se não se referindo, porém, a nenhuma emoção em particular. Outras são as possibilidades de tradução do termo *Befindlichkeit*: “disposição”, “disposição afectiva”, “sentimento de situação” ou “estar-situado”. Por esta razão, manter-se-á o termo alemão *Befindlichkeit* entre parênteses rectos.

continuamente exige que o contingente e imprevisível se interprete à luz das suas categorias predeterminadas, ou porque criou para si a expectativa de que o real sensível haverá sempre de submeter-se aos princípios que perfeita e abstractamente esboçou, ou ainda porque a atitude em causa simplesmente desvaloriza o sensível e existente por considerar que este é, de um modo ou de outro, ilusório, passageiro, fruto de instintos primários e irreflectidos. Esta atitude caracteriza, na totalidade ou em parte, o nacionalismo, o de outrora e o presente, ao qual nunca faltou argumentação lógica e “científica”, mesmo nas suas formas mais prosaicas. Procurando repercutir o elevado grau de objectividade e claridade apodíctica das categorias que adopta, o tom do nacionalista é o do imperativo, o seu estilo é o da “mão de ferro” na posse de verdades indiscutíveis que prescindem de um solo actual e actualizado da vida *efectiva* e quotidiana dos povos, pois a pretensão daquelas é a de serem intemporais, a de representarem de uma vez por todas a “essência imutável” do ser humano e a do seu corpo social, independentemente de este se referir à sociedade da era vitoriana do século XIX ou à tecnológica do século XXI.

Mas o real está aí. Ele aparece *onde* a Existência procura essencializar-se mau grado o travão de “racionalismos extraviados” e onde a urgência dessa progressão se faz ouvir em cada estalar da crise. O transvio da racionalidade não será, assim, tão só um radical da crise, como Husserl defendeu, mas mais uma espécie de imobilismo atrofico da abertura integrativa de transformações constitutivas cuja emergência e urgência são, precisamente, avisadas pela crise.

A recente crise das migrações que ocorre nas margens do Mediterrâneo e noutras fronteiras não é uma crise isolada ou esporádica. O modo como, nas últimas décadas, esse outro tem sido acolhido, não é um modo que se prenda apenas com preconceitos racistas embora estes estejam presentes, sustidos por uma cultura objectivista que alimenta medos incontrolláveis (e ódios),

relativamente aos quais o outro é ressentido como uma ameaça ou inadequável ao Princípio da Realidade eleito. Não obstante, a relutância em causa faz mais do que ser racista, ela denota a resistência e a incapacidade de a contemporaneidade integrar toda e qualquer transformação que venha a anunciar-se no seu horizonte. Aquilo a que somos relutantes é, no limite, ao apelo de transformação que o outro traz consigo, o apelo à superação de uma configuração de mundo cuja compreensão da existência a violenta.

Neste contexto, a crise em questão é uma crise da Existência, a mesma que preocupou Husserl e Heidegger, entre outros pensadores, e que continua a preocupar não obstante o modo como nela letárgica e criticamente nos detemos. Apatia e imobilidade que a análise existencial aprofunda e, por isso, consideramos oportuna alguma da sua investigação na compreensão do fenómeno de ser-com os (nossos) outros na crise.

3. Ser-com-os-outros e o fenómeno da crise

Maldiney elabora o seu pensamento em torno do questionamento da Existência, adoptando o método fenomenológico de Husserl, ainda que Heidegger seja, nesta problemática, um dos seus interlocutores preferenciais. Questionando-se sobre as instâncias mais originárias da existência, Maldiney visa captar a génese e a dinâmica do seu aparecer, o movimento dos seus processos transformativos, procurando desenvolver uma fenomenologia do sentir onde recupera alguma da pesquisa de dois médicos alemães, o neurologista Viktor von Weizsäcker – de quem retoma o essencial sobre a sua concepção de crise – e o neuro-psiquiatra Erwin Straus – de quem adopta a

expressão *momento pático do sentir* –, ambos assinalando a irreduzibilidade do *pático* e do sentir ao conhecimento objectivante⁹.

Correspondendo o termo “pático” ao étimo grego *pathos*, e remontando este a *páskhein* que significa sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por..., deixar-se convocar por..., o *momento pático do sentir* reenvia ao plano mais original da experiência afectiva e vivida onde o sentir se radica e se distingue da percepção, isto é, onde aquele se contrapõe às noeses intencionais da percepção objectiva. Na percepção (o primeiro nível da objectivação), o eu (subjectividade) e o mundo (objectividade) já estão perfeitamente constituídos e polarizados mas, no momento pático, eles formam um todo não objectivável resultante da sua comunicação mais imediata e recíproca. Assim, sentir é, no contexto desenvolvido por Straus, na sua obra *Do Sentido dos Sentidos [Von Sinn der Sinne]* (Straus, 1989), sentir-se a si e ao mundo, sentir-se a si *com* o mundo, num plano que comporta, à maneira das intuições kantianas, uma estrutura espaço-temporal, mas não se prendendo esta a *representações* de mundo, como em Kant. Sentir não é um modo da consciência, segundo Straus (34), ele escapa tanto aos processos fisiológicos como aos psíquicos, o que permite, num primeiro momento, aproximar a tese strausiana da de Husserl sobre a pré-doação passiva de objectos e da de Heidegger respeitante à estrutura da afectividade [*Befindlichkeit*], momento inicial da compreensão [*Verstehen*]. Não obstante, a singularidade de Straus consiste no facto de a sua investigação se centrar no próprio Sentir cuja “verdade” ocorre fora da estrutura projectiva da compreensão¹⁰ e fora de toda a referência ao objecto.

⁹ “L’existence implique un moment pathique dont Erwin Straus et Viktor von Weizsäcker ont reconnu l’irréductible spécificité. Quelle que soit la région de l’expérience dans laquelle l’un ou l’autre l’a mise en vue, la dimension pathique s’y montre toujours opposée à une autre [...] de la connaissance objectivant” (Maldiney, 2007: 89).

¹⁰ Na analítica de Heidegger, os dois modos de constituição da abertura – a afectividade [*Befindlichkeit*] e a compreensão [*Verstehen*] – estão de tal modo

É a partir desta instância inintencional da experiência que Maldiney reflecte a problemática da alteridade, assumindo na sua tese o sentido último que Straus atribuiu ao pático, incluindo o seu carácter de absoluta independência no que diz respeito à estrutura projectiva da compreensão. Todavia, para o filósofo francês, o momento pático é também o de uma transcendência, se referido ao ser humano, dado que este não é um ente desprovido de *aí*, de abertura cujo sentido é aprofundado na fenomenologia maldineyana em termos de *transpassibilidade*, modo segundo o qual o eu se determina espontaneamente a si próprio a uma passividade absolutamente indeterminável¹¹. Trata-se da capacidade de o existente se relacionar com o inesperado, de suportar e acolher o imprevisível, o absolutamente novo, jogando-se nesta “capacidade infinita de abertura”¹² a possibilidade daquele se constituir poder-ser para lá de todo o *a priori* e todos os possíveis, movimento extático que o autor designa por *transpossibilidade* (Cf. Maldiney, 2007: 61). Residem nestes dois neologismos o essencial da originalidade da proposta fenomenológica de Maldiney e a emancipação desta da que Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*]. Segundo o fenomenólogo francês, “a receptividade não é da ordem do projecto”¹³.

Assim, em Maldiney, a *dimensão pática da existência* consiste no momento inintencional, não projectivo, isto é, transpassível e mais original da experiência, constituindo aquela o palco por excelência do

ligados no fenómeno ser-no-mundo que só por uma questão de análise é possível isolá-los (Cf. Heidegger, 1985, § 31: 126).

¹¹ “[...] Pour designer cette “transcendance dans la passivité”, par laquelle le Moi se *détermine* spontanément lui-même à une *passivité absolument indéterminable*, il ne nous reste que le terme paradoxal de *transpassibilité*” (Maldiney, 2003: 112).

¹² “Nous sommes passibles de l’imprévisible. C’est cette capacité infinie d’ouverture, de celui qui est là «attendant, attendant, n’attendant rien», comme Nietzsche à Sils Maria, que nous nommons *transpassibilité*” (Maldiney, 2007: 304).

¹³ “[...] La réceptivité [...] n’est pas de l’ordre du projet mais de l’accueil, de l’ouverture, et qui n’admet aucun *a priori*, qui, attendant sans s’attendre à quoi que ce soi, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible” (85).

encontro com o outro. O *encontro* é um existencial e tem como horizonte o inesperado, o horizonte aberto “*fora da expectativa*”, fora de todas as formas *a priori* da passividade – possíveis e projectivas – a partir do qual tenho acesso ao meu ser e ao ser do outro¹⁴. Sem esse outro com o qual me encontro no horizonte transpassível do vivido (pático), é a própria dinâmica existencial que corre o risco de estagnar, cristalizar-se.

Esta compreensão do mais profundo e recôndito das estruturas humanas contrasta, desde logo, com a de inconsciente psíquico, cujo carácter causal, naturalista e unilateral atribuído à energia de investimento móvel [*Trieb*] deixa pouca margem ao papel do outro na constituição do eu, assim como não o liberta das representações de primarismo que o menosprezam.

Todavia, a estranheza e a perturbação – implícitas na questão levinasiana da irreducibilidade do outro ao mesmo – não são factores colocados fora de circuito na análise existencial de Maldiney, pelo contrário, elas são cruciais no desencadeamento das transformações constitutivas da Existência. Relacionada com a força extática da surpresa [*sur-prise*], Maldiney interpreta a entrada repentina e provocadora do outro como uma espécie de golpe passível de romper a opacidade da trama espaço-temporal do ente ou a de ferir a expectativa de mundo do ser-no-mundo. O sentido de abertura começa assim por ser crítico. Ela é como um rasgão [*déchirure*] na malha entretecida de expectativas e de sentidos, de possibilidades constituintes do meu ser-no-mundo. Ao surpreender-me com potencialidades de mundo que, até então, eram para mim impossíveis e inimagináveis, o outro desmente que o meu modo de configurar o

¹⁴ “L’horizon de la rencontre est transpassible. Il est le côté tourné vers nous du *hors-d’attente*, duquel seulement surgit le réel [...] C’est à cet horizon, qui ne s’esquisse que dans la rencontre, que j’ai quelque chance de découvrir l’autre, l’être de l’autre, le mien, et en tout cas l’être de l’existant et aussi, en un sens, l’être de l’étant” (Id., 2001: 104).

mundo seja o único, abrindo-se *aí* um espaço de incerteza e interrogação quanto à consistência do meu projecto, de tal modo que ressentirei o acontecimento de abertura como uma descontinuidade da minha própria Existência.

Uma vez aberta a falha [*faille*]¹⁵, é sobre ela que o ser-no-mundo se suspende, vacilando *entre* um sentido de mundo descontinuado e um outro (pre)ssentido mas ainda não configurado. Eis a crise. Sem fundo nem fundamento, a Existência é, nesse instante, uma “essência indecisa” que se instiga ora a ser ora a não-ser.

A existência é de si descontínua, ela é constituída por momentos críticos que são como fissuras, rasgões dela própria, onde ela é intimada a desaparecer ou a renascer. O que a intima é sempre um acontecimento¹⁶.

Neste contexto, a crise existencial nada tem de intencional, ela não é um acidente da vida subjectiva nem uma estrutura *a priori* da subjectividade transcendental e muito menos o seu sentido se reduz à má-fé de algumas das suas evocações em processos críticos artificialmente gerados. É verdade que, na crise, a par dos perigos a que a Existência se expõe, também aí se joga a *oportunidade* de aquela “renascer”, transformar-se, mas a crise em questão não se programa nem se antecipa. A crise existencial é inesperada e aquilo para que abre é para a possibilidade de uma transformação *não programada e constitutiva*, ontológica, crucial na ultrapassagem de uma situação crítica.

¹⁵ No sentido de falha geológica.

¹⁶ “L’existence est de soi discontinue, elle est constituée de moments critiques qui sont autant de failles, de déchirures d’elle-même, où elle est mise en demeure de disparaître ou de renaître. Ce qui la met en demeure est toujours un événement” (Id., 2007: 90–91).

Estão em jogo dois aspectos aparentemente opostos, que pertencem ao existencial da crise. Um, mais usual, remete para o significado de “vazio”, inesperadamente aberto no existente e onde tudo se precipita – o ôntico, a objectividade, intencionalidade e possíveis –, referido, portanto, a um estado crítico. Um outro, mais originário, que, derivando do étimo grego *krisis*, associa o sentido de crise ao de “decisão” – saída de um estado crítico. Esta é uma contradição imanente ao poder-ser do existente¹⁷, também reflectida na noção kierkegaardiana de “salto qualitativo”, cujo sentido se liga ao de um salto no desconhecido e sem apoio, originário [*Ursprung*]¹⁸, que se dá repentinamente (elã) no limite da tensão do que é suportado na experiência. Será, então, a etimologia grega de crise como decisão [*krisis*] – saída –, que melhor esclarece a sua evocação em diferentes contextos de transformação do real.

Mas, no debate sobre o existencial da crise, Maldiney convoca ainda Viktor V. Weizsäcker que, sobre o pático e a crise, realça a dinâmica metamórfica do sujeito – organismo – do meio – *Umwelt* – geradora de desequilíbrios que desestabilizam a “identidade biológica” que liga os primeiros, e pensada pelo autor em termos de *Gestalt*, de “forma”, como atesta o próprio título da sua obra de 1940, *O ciclo da forma* [*Der Gestaltkreis*] (Weizsäcker, 1958).

Na linha de pesquisa desenvolvida pelo neurologista, é notado que cada transformação da “*identidade biológica*” constitui uma resposta a

¹⁷ “Il est vrai que l’être en état de crise est une essence encore indécidée. Mais l’existant qui est aux prises avec un événement qui le désétablit de son assurance et menace sa foi originaire (*Urdoxa*) existe, en la subissant, et subit, en l’existant, une contradiction immanente à son pouvoir-être, de même qu’il existera la décision (*krisis*) qui y met fin. Son rapport à l’événement est, pour l’existant, son rapport à soi” (307).

¹⁸ No sentido heideggeriano de acontecimento originário de apropriação [*Ereignis*] do ser e do seu-aí, o repentino dar-se do próprio. Porém, mais próximo de Kierkegaard, a referência de Maldiney ao termo alemão *Ursprung* (origem) relaciona-se mais com a de um salto no desconhecido, no inesperado, procurando aqui o autor sublinhar o sentido de um acontecer do próprio que não se prevê nem se planeia.

uma situação crítica (Cf. Id.: 207). Esta consiste na interrupção da comunicação entre o organismo e o meio, gerada por um desequilíbrio no seio da “forma biológica” que os une¹⁹. Por sua vez, sob pena de aniquilar-se, essa forma é coagida a transformar-se, isto é, com vista à superação do estado crítico, organismo e meio são obrigados a modificar a sua relação, engendrando-se uma nova configuração espaço-temporal, uma autogénese da “identidade biológica” que, deste modo, renasce de cada crise radicalmente transformada.

Não se remetendo os desenvolvimentos teóricos de Weizsäcker, na área da biologia, a processos naturalistas e vitalistas, mas antes inscrevendo-se aqueles no que pode designar-se como uma antropologia pática, Maldiney diz ser possível estabelecer uma analogia entre as transformações constitutivas da forma biológica e as da existência como ser-no-mundo. Assim, também na Existência, “resolver a crise é integrar o acontecimento, transformando-se”²⁰. Referindo-se, aqui, o acontecimento à integração da novidade a que o outro abre no encontro, o sentido de transformação remeterá para uma dinâmica extática e articuladora dos momentos críticos, patente no significado de crise como decisão [*krisis*] e no de salto originário [*Ursprung*], ambos especificando a transcendência de ser-para-o-outro ou, mais explicitamente, o acontecimento transpossível de *tornar-se outro*. Outra configuração de mundo nascerá dessa abertura integrativa da novidade, ela mesma condição de ultrapassagem da crise despoletada no confronto entre diferentes expectativas de mundo.

¹⁹ Segundo Weizsäcker, a relação do organismo com o meio constitui uma *unidade ou identidade biológica*, automovente, de comunicação e de permuta, na qual se vivencia a polaridade entre o equilíbrio e o desequilíbrio. O equilíbrio refere-se à conservação da identidade biológica do ser vivo com o seu *Umwelt* e o desequilíbrio consiste na desestabilização, na ruptura temporária desta unidade, ou seja, a *crise*. (Cf. Id.: 201).

²⁰ “Résoudre la crise c’est intégrer l’évènement en se transformant” (Maldiney, 2007: 233).

Todavia, se a reconfiguração da “identidade biológica” tem como condição o abandono do modo como vivente e meio anteriormente comunicavam, e que foi razão de desequilíbrio, na esfera existencial, essa exigência será mais radical e decisiva. No exercício extático de *tornar-se outro*, o ser-no-mundo é coagido a abandonar radicalmente as suas representações de mundo e possibilidades mais próprias, de forma a *decidir-se* [*krisis*] e, de um salto, atravessar o fundo abissal [*béance*], agarrar mais à frente o fundo firme [*Grund*], a partir do qual retomará o exercício de ser. Mas existir é uma experiência de risco. O significado de *pathos* (pático) traz também consigo o sentido de (pato)lógico e o da (pato)logia, que Maldiney analisa no contexto de uma imobilidade crítica. Assim, se relutante no abandono dos seus modos anteriores de ser que perderam, no encontro, sentido e razão de ser, esse existente suspenso sobre o espaço não dimensional da sua Existência arrisca perigosamente a queda vertiginosa no fundo sem fundo do seu estado crítico.

Não sendo ideal mas real o modo como nos relacionamos com os outros e não querendo esquivarmo-nos à questão da perturbação que o absolutamente outro e diferente sempre provocam, a problemática de ser-para-o-outro desdobra-se, neste contexto, em duas perspectivas. De um lado, a que se refere ao movimento extático da surpresa, sem o qual não seria possível ao ser-aí dinamizar o espaço da sua Existência; sem a presença desse outro que se estranha, o existente nunca se surpreenderia na sua alteridade, o seu projecto não evoluiria, estagnava. De um outro, na impossibilidade de aquele integrar a novidade que se abre no encontro, ele não só corre o risco de existir cristalizado na sua configuração de mundo, como arrisca desaparecer no fundo vertiginoso do estado crítico que o angustia. Assim, “o pático e o patológico pertencem ao poder-ser do existente que é capaz de responder ou esquivar-se à sua instigação de ser ou de

desaparecer”²¹. Significando “ser” o exercício desse ente que *está a ser* ou *a fazer-se*, nele já estará em andamento o ritmo extático e transformador, articulador dos momentos críticos, próprio, por assim dizer, da dinâmica sã da Existência; “desaparecer” significa, inversamente, a retirada da Existência dessa dinâmica, que assim se imobiliza diante da situação crítica, experienciando apenas a sua descontinuidade, não a decisão [*krisis*] que lhe abre a possibilidade de retomar, mais à frente, o exercício da sua essenciação.

O carácter de imobilidade aqui atribuído à patologia, reflecte o retraimento absoluto do campo de receptividade da Existência. Na psicose, é sempre o mesmo acontecimento que é vivido repetida e obsessivamente. “*Na psicose já não há acontecimentos*”²². O que se julga constituírem estados críticos na psicose não são mais do que “*avatares*”, réplicas da crise original, que aí permanece na sua irresolução²³. Neste sentido, prossegue Maldiney, “*a marca do patológico não é a crise mas ao contrário a sua impossibilidade*”²⁴. O patológico é a impossibilidade de a Existência se realizar na decisão [*krisis*] de *tornar-se outra*, na capacidade de transformar os modos habituais tornados críticos, na liberdade de poder-ser-para-lá da situação crítica que não previu, nem podia prever, porque “*o real é sempre o que não se espera nem há lugar para o esperar*”²⁵.

²¹ “Le pathique et le pathologique appartiennent au pouvoir-être de l’existant qui est capable de répondre ou de se dérober à sa mise en demeure d’être ou de disparaître” (Maldiney, 2001: 75–76).

²² “*Dans la psychose il n’y a plus d’événements*” (Id., 2007: 202).

²³ “La psychose, en réalité, ne connaît pas d’états critiques. Ceux qu’on croit relever en elle sont des avatars de la même crise, de celle dont elle procède en permanence pour ne l’avoir pas résolue” (233).

²⁴ “La marque du pathologique n’est pas la crise mais au contraire son impossibilité” (Id., 2001: 75).

²⁵ “Le réel est toujours ce qu’on n’attendait pas et qu’il n’y a pas lieu d’attendre” (Id., 2007: 105).

4. As réplicas da crise moderna no modo contemporâneo de ser com os outros

A interpretação de que as “crises” do mundo contemporâneo são réplicas de uma crise original não resolvida, consiste numa apreciação cuja linha de horizonte se abre à concepção de crise existencial desenvolvida por Weizsäcker e por Maldiney e que acima procurámos expor nos seus traços mais relevantes. Embora a pesquisa de ambos os autores se dirija à esfera pessoal e mais íntima de cada um, entendemos que o alcance das suas teses é passível de estender-se ao espaço da cultura, no qual, embora não constituindo um uníssono, se pode dizer que a ressonância de cada projecto pessoal (único) é como a nota que compõe, ao lado de outras, o acorde, o ritmo, o intervalo consonante ou dissonante, todos configurando a diástole e a sístole de um destino comum.

Não são as dissonâncias mas a fobia [*phóbos* (medo)] das mesmas que constitui o vórtice dos estados críticos, dada a possibilidade desse outro dissonante, o estrangeiro [*xénos*] desviar-se e desviar-nos dos modos e modelos habituais de pré-configurar o mundo. Alheia às implicações que a presença da *xeno-fobia* traz para o seu próprio espaço de progressão, a cultura insiste em preservar critérios herdados da modernidade, embora a crise a intime ao abandono dos mesmos, desde o início do século XX, período das duas Grandes Guerras.

Poder-se-á, no entanto, contra-argumentar, dando nota do progresso alcançado nas sociedades tecnologicamente avançadas, ao nível das condições materiais da existência, do bem-estar e do entretenimento. Mas alguma satisfação das pulsões mais primárias não esgota o amplo significado do conceito de transformação nem o de realização pessoal (existencial) na decisão livre.

Evocamos a este propósito o Prefácio Político de 1966, de Herbert Marcuse, cujo espírito pessimista contrasta com a redacção

entusiasmada, na década anterior, de *Eros e Civilização* [*Eros and Civilization*] (Marcuse, 1963) e onde, no primeiro texto, o autor exprime a sua decepção pela oportunidade perdida de as sociedades usarem a riqueza social em benefício de uma real transformação das mesmas. O pessimismo de Marcuse sustenta-se no facto de se ter permitido que o “fundamento lógico e obsoleto da dominação”²⁶ se reforçasse através de novas formas de controlo ainda mais eficientes, nomeadamente o consumo e a oferta de actividades ociosas que não exigem empenho mental, mas cuja eficácia é precisamente a de reprimir a necessidade de liberdade.

Ora, precisamente, enquanto o “fundamento” for o de uma visão muito estreita da Existência, aquele será o da “dominação”, o de uma cultura de vigilância permanente, relativamente à qual, a oferta de “liberdades”, consumo e actividades prazenteiras pode ser tão opressora quanto foi o proibitivo de outrora. A liberdade e a felicidade não consistem no alívio, na mera satisfação das moções pulsionais, como concebe a psicologia do século XIX. Naquelas, é mais a realização do que é próprio e especificamente humano que está em jogo e, para o qual, fundamental é sobretudo a capacidade de resposta ao apelo do outro, no encontro, *essencial* à progressão da Existência.

E se mantivermos, na análise, a questão maldineyana da irreversibilidade dos estados críticos perante a impossibilidade da decisão [*Krisis*], o estágio actual da crise torna-se ainda mais preocupante dada a prolongada apatia e indiferença quanto à resolução da mesma.

²⁶ Sustentando-se em algumas das principais teses da metapsicologia de Freud, Herbert Marcuse questiona em *Eros e Civilização* [*Eros and Civilization*, 1955], se os benefícios da civilização compensam os sofrimentos infligidos ao indivíduo. (Marcuse, 1963: 15). Para Marcuse, o *Princípio da Realidade* específico da contemporaneidade é o “*Princípio de desempenho*”, segundo o qual as sociedades industrialmente avançadas exercem um elevado grau de repressão sobre os seus membros. (Cf.: 49–51).

Como Heidegger, Hannah Arendt também advertiu, em *A Condição Humana* [*The Human Condition*] (Arendt, 2001), para o perigo da imposição de um pensamento único, o do cálculo, mas antecipando de algum modo o pessimismo de Marcuse manifestado no final da década de 70. Referimo-nos à passagem onde Arendt refuta, na obra acima citada, a tese de Karl Marx segundo a qual o desenvolvimento avançado da maquinaria e da ciência tecnológica substituiriam em algum momento o ser humano no processo de produção, reduzindo-lhe o tempo do seu labor e possibilitando, como se lê nos *Grundrisse*, a formação artística e científica dos indivíduos graças aos meios criados para benefício de todos (Cf. Marx, 2011: 28). Para Arendt, se fosse possível realizar a “utopia” da “abolição do trabalho”, não seria propriamente para essas “actividades superiores” que os trabalhadores das actuais sociedades se transportariam,

Cem anos depois de Marx, sabemos quão falacioso é este raciocínio: as horas vagas do *animal laborans* nunca são gastas noutra coisa senão em consumir; e, quanto maior é o tempo que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites. O facto de estes apetites se tornarem mais refinados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas pelo contrário visa principalmente as superfluidades da vida, não altera o carácter desta sociedade; implica o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objecto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo” (Arendt, 2001: 157).

Mas não é a tese de Marx que é ingénua, ela só o será se o palco de actuação for o mesmo dos últimos modelos civilizacionais, onde tudo e todos são instrumentalizados em benefício de critérios herdados da modernidade, sobretudo os que dizem respeito a uma idealidade

progressista e cientificista que já perdeu o seu sentido e razão de ser. A revolução tecnológica em curso é passível de nos colocar no limiar de algo absolutamente novo, isto é, ela pode desmentir a justificativa da escassez, combater as situações mais degradantes na esfera da subsistência humana e na dos ecossistemas, dissipar do horizonte as formas cada vez mais refinadas e angustiantes de *animal laborans*, contribuir, enfim, para a *efectiva* ultrapassagem da era moderna rumo a um modo mais contemporâneo de ser. Mas não é à tecnologia a “quem” cabe transformar, o *quem* não pertence aos instrumentos mas aos existentes que apenas daqueles se servem neste ou naquele modo de ser com o mundo e com os outros.

Entretanto, são as réplicas da Crise que se multiplicam e nos atingem. Permanente e apaticamente suspendidos sobre estados críticos, arriscam-se aí novas e velhas patologias: a de um conflito à escala global e a que se origina nas fugas cada vez mais alienantes nas realidades virtuais às quais o essencialismo não é estranho e onde a própria noção de ser-com-os-outros tende a tornar-se obsoleta. Perante esta atmosfera de mundo onde o aceleração do desenvolvimento tecnológico ganha obviamente contornos dramáticos, o apelo à renovação da cultura e pensamento ocidentais surge com alguma frequência, mas logo calado pelas posições objectivistas quando estas questionam *que transformação?*

Não é alheia a essa interrogação a atitude calculada de incutir medo – o de passar para um estado de coisas pior do que aquele em que se está – de modo a que o actual se mantenha inalterado. Porém, relevante, para a Existência, não é a substância da transformação, mas antes é a *disponibilidade* para a integrar *quando* um determinado projecto de mundo se cristaliza, é ferido de morte, o que pode dizer-se já ter acontecido com o da modernidade do século XIX. Da mesma forma que as crises são inesperadas, nada têm de intencional – caso contrário, não passam de crises artificiais, perversas e ineficazes –

também as transformações que daí decorrem não se prevêm. Independentemente das expectativas de mundo e das idealizações de mundos possíveis, o que se evidencia nas revoluções sociais, científicas e espirituais assim como nas estritamente pessoais, todas originadas em profundas crises dos seus fundamentos, é mais a disponibilidade de abertura à novidade e ao processo transformativo na sua integralidade do que propriamente a garantia de que um determinado mundo perfeitamente esboçado irá, nessa transformação, cumprir-se. Como Kierkegaard melhor argumenta, só esse salto no desconhecido permite colocar um fim na tensão do que mais não se suporta. Um salto que não atendendo a possíveis mas ao inesperado será sempre visto pelas lentes do essencialismo como um acto de loucura mas, relativamente ao qual, patológico será permanecer nesse estado de indecisão, onde a Existência, suspensa sobre o abismo da sua angústia, arrisca perder-se irremediavelmente no turbilhão voraz de uma Crise que *realmente* não escutou.

A questão da Existência é primeiramente a de uma transcendência, ultrapassagem dos estados críticos, e de liberdade implícita nessa decisão de prosseguir como existente. Mas joga-se também nesta dinâmica a máxima responsabilidade, para a qual Heraclito advertiu há mais de dois milénios, a de ouvir o *Logos* [*hèn-pánta*], o Todo, sob pena de na surdez continuada, a emergência não ser já a do perigo da patologia mas a de que esta se instale definitivamente, se banalize e a isso se chame “existência”.

Referências

Arendt, H. (2001). *A Condição Humana* [*The Human Condition*, 1958]. Trad. R. Raposo. Lisboa: Relógio D'Água.

Borges-Duarte, I. (2002). Prólogo à Edição Portuguesa. In M. Heidegger, *Caminhos de Floresta*. Coord. da edição e trad. I. Borges-Duarte Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Borges-Duarte, I. (2012). A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, 2: 43–62.

Dastur, F. (s/d). Daseinsanalyse et psychanalyse: la question de l'inconscient, Acedido em Maio de 2018, em:

<http://www.daseinsanalyse.be/files/DASTUR.pdf>.

Freud, S. (2008). *O Mal-Estar na Civilização* [*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930]. Trad. I. Castro Silva. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Heidegger, M. (1985). *Être et Temps* [*Sein und Zeit*, 1927]. Trad. E. Martineau. Édition Numérique Hors Commerce.

Heidegger, M. (1983). Lettre à Husserl, 1927. In *Cahiers de L'Herne* Dir. M. Haar. Paris: Éditions de L'Herne; *Martin Heidegger*: 44–47.

Heidegger, M. (2007). *A Essência do Fundamento* [*Won Wesen Des Grundes*, 1929]. Lisboa: Edições 70.

Heidegger, M. (1987). *Introdução à Metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*, 1935]. Trad. M. Matos & B. Sylla. Lisboa: Instituto Piaget.

Heidegger, M. (2000). *Serenidade* [*Gelassenheit*, 1959]. Trad. M. M. Andrade e Olga Santos (trad.), Lisboa: Instituto Piaget.

Husserl, E. (2008). *A crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* [*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, 1935]. Trad. P. M. S. Alves. Covilhã: Lusofonia.net.

Husserl, E. (1995). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie*, 1936]. Trad. G. Granel. Paris: Gallimard.

Husserl, E. (1970). *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique* [*Erfahrung Und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1939, Redacção L. Landgrebe (redacção)]. Trad. D. Souche. Paris: PUF.

- Maldiney, H. (2003). *Art et existence* [1985]. Paris: Klincksieck.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie* [1991]. Grenoble: Éditions Jérôme Million.
- Maldiney, H. (2001). Existence: Crise et Création. In J. P. Charcosset (dir.), *Existence Crise et Création. Henri Maldiney entouré de ses amis, André Du Bouchet, Roland Kuhn, Jacques Schotte*. La Versanne: Encre Marine, 73–113.
- Marcuse, H. (1963). *Eros et Civilisation. Contribution a Freud* [*Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud, 1955*]. Trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Marx, K. (2011). *Grundrisse. Manuscritos económicos de 1857-58. Esboços da crítica da economia política* [*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, 1857-58*]. Trad. M. Duayer e N. Scheneider (trad.). São Paulo: Boitempo Editorial.
- Straus, E. (1989). *Du Sens des Sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, [*Von Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie, 1935*]. Trad. G. Thinès et J.-P. Legrand. Grenoble: Éditions Jérôme Million.
- Weizsäcker, V. von (1958). *Le cycle de la structure* [*Der Gestaltkreis, 1940*]. Trad. M. Foucault et D. Rocher. Paris: Desclée de Brouwer.