

ÉTICA E NARRATIVIDADE¹

Bento Itamar Borges²

ABSTRACT

This paper aims to analyse three contemporary philosophical approaches to narrativity: Gadamer, Sartre and McIntyre. Gadamer finds in biography a privileged case of comprehension, which could serve as a foundation for the "Geistwissenschaften". Sartre develops two different sketches of conciliation of the singular with the universal, through autobiography. McIntire considers the english novell writer Jane Austen as a good sample of an ethics of virtues, because of the way her female characters live. Our reflection should consider kind of symmetrical relation between narrativity and some virtue, such as constancy.

Key words: Narrativity, Biography, Ethics of virtues

RESUMO

O artigo analisa três vertentes contemporâneas da filosofia que se interessam pela narratividade: Gadamer, Sartre e McIntyre. Gadamer encontra na biografia um caso exemplar de compreensão, que poderia até mesmo servir de fundamentação para as ciências do espírito. Sartre desenvolve em momentos diferentes duas tentativas de conciliar na

¹ Este texto, apresentado originalmente como comunicação em congresso promovido pela FUNREI em junho de 2001, faz parte de um projeto de pesquisa sobre gêneros de textos filosóficos, orientado pelo autor, do qual participam duas alunas do curso de filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, com bolsas do PIBIC, Cristiane A. Barbosa e Sandra Olades Martins.

² Professor Adjunto no Departamento de Filosofia e do Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – UFU.

autobiografia o singular e o universal. McIntire cita a romancista inglesa Jane Austen como um exemplo de ética das virtudes, vividas por suas protagonistas. A reflexão postula uma simetria entre a narratividade e algumas virtudes, como a constância.

Palavras-chaves: Narratividade, Biografia, Ética das virtudes.

Nossas questões práticas mais urgentes e nossos conflitos mais graves tocam no valor supremo, que é a vida. A geração da vida, o cuidado com os doentes, decisões sobre a morte e até mesmo o conceito utilitarista e quantificável de “qualidade de vida” apontam para a responsabilidade pessoal e humanitária que engloba a vida do planeta como uma totalidade, aliás, melindrosa e instável.

Muitas pessoas hoje se sensibilizam também com a condição dos animais, maltratados em laboratórios, rodeios e granjas; transportados com sofrimento e, enfim, abatidos aos milhares em frigoríficos ou mesmo à beira de uma vala, devido a uma febre ou ao excesso de produção.

Tais questões recheiam manuais de bioética, constantemente reeditados na esteira de progressos técnicos que nos assombam. A clonagem de ovelhas, de ratos e de homens, podendo tecnicamente ser feita, será feita, apesar da pergunta se *devemos* fazê-la.³

Além dessas questões, a corrupção também requisita a ética. O homem comum parece que só se lembra do termo, em geral usado como adjetivo, diante de escândalos políticos monumentais. O inferno se forma quando a corrupção e a biotecnologia se associam, por exemplo, no comércio de órgãos e de sangue, na fome em meio ao

³ Na pergunta “devemos”, quem é o sujeito? “Nós” quem? Os filósofos, os empresários de uma multinacional – como a Monsanto dos transgênicos que acaba de investir 40 milhões em uma usina de sementes em Uberlândia – ou a humanidade? Quem vai representar a humanidade? A ONU ou uma ONG? Levada a esse ponto, a ética prática dos manuais parece reduzir-se, na verdade, a *uma* ética. O belo ideal de universalizabilidade corre perigo quando se identifica uma visão ética como “católica”, por exemplo, pois submete-se logo a algum tipo de preconceito ou de crítica ideológica, que, no mínimo, aponta para a indecidibilidade de certas questões – embora continuemos a discutir a possibilidade da fundamentação racional de normas.

desperdício. Estranhas formas de vida que deveriam atormentar a consciência dos que vivem em sociedade.

Sem desconsiderar a importância de tais questões, gostaria, todavia de concentrar esta comunicação nos *relatos que narram vivências*, sobretudo aqueles escritos. Sirvo-me, para esta transição, de uma bela frase de Julián Marias sobre a vida humana, que “é biografia e não apenas biologia” (MARIAS, 1943:53).

Passo agora à exposição de três vertentes contemporâneas, que levam a narrativa a sério, como gênero filosófico. Em seguida, levanto problemas quanto às pretensões de sua dimensão ética, sobretudo diante de suas formas decadentes.

1. Gadamer, em *Verdade e método*, afirma que a palavra “vivência” não era conhecida no século XVIII, embora já fosse comum o uso do verbo “vivenciar”. A referência mais antiga de *Erlebnis* estaria em uma carta de Hegel, na qual relata suas viagens, e é só nos anos setenta do século XIX que seu uso torna-se mais freqüente. Dilthey, que escreveu uma biografia de Schleiermacher, teria sido o responsável pela nova cunhagem lingüística e conceitual da palavra “vivência”, cuja “introdução geral no uso lingüístico comum está vinculada, pelo que parece, à sua aplicação na literatura biográfica”. (MARIAS, 1943:66)⁴

“Vivenciar” significa “ainda estar vivo quando algo acontece”, o que confere ao termo um caráter de imediaticidade, pois, ao contrário daquilo que se pensa saber, do que se ouviu dizer ou do intuído, o vivenciado é sempre o que nós vivenciamos⁵. Além disso, o vivenciado carrega um significado duradouro. As biografias de artistas e poetas, no período romântico, eram essencialmente baseadas na convicção de que, “a partir da vida, se compreende a obra” (GADAMER, 1999:67).

⁴ Ver também a nota 113, em que se indica o emprego do termo nas biografias de Schleiermacher (por Dilthey, 1870), em *Goethe* (de Hermann Grimm, 1877) e em outras.

⁵ Dilthey reporta-se a Vico, quando usa o argumento: “A primeira condição de possibilidade da ciência da história consiste em que eu mesmo sou um ser histórico, em que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz” DILTHEY, apud GADAMER, *Verdade e método*, p. 226.

Importava a Dilthey justificar o trabalho das ciências do espírito, do ponto de vista cognitivo-teórico. As criações do passado, da arte e da história tornam-se objetos e situações dadas (*Gegebenheiten*) propostas como tarefa à pesquisa, dentre as quais o conceito de “vivência” constitui um gênero especial. A vivência condensa os conteúdos significantes da lembrança, para além do fluxo fugaz da vida consciente e dos elementos mecânicos da percepção, de modo que “para quem teve a vivência, fica como uma posse duradoura” (GADAMER, 1999:72)⁶.

A fundamentação *hermenêutica* das ciências do espírito foi apenas esboçada por Dilthey. Não ficou completamente fundamentada a preponderância da biografia e da autobiografia como casos especiais de experiência e conhecimento históricos. Todavia, está claro que Dilthey imaginava esclarecer tal problema, a partir do fenômeno da compreensão: “compreender é compreender uma expressão” (GADAMER, 1999:228). Dilthey reafirma que o significado não é um conceito lógico, mas é entendido como expressão de *vida*. Portanto, diante de um paradoxo epistemológico, a solução é a *afirmação da vida*. Trata-se de um princípio tão fundamental, que prescinde de qualquer justificativa epistemológica mais elaborada, pois é de antinômias epistemológicas que se quer sair.

Gadamer pretende ultrapassar a hermenêutica como simples método; ela aspira à universalidade, já que dispõe de uma situação fundamental, chegando a confundir-se com a filosofia *tout court*. Visando uma ontologia da compreensão, Gadamer descarta a redução da biografia a um recurso ou método de abordagem da história pessoal. A autobiografia e a auto-reflexão não são fatos primários e não bastam “como base para o problema hermenêutico, porque por eles a história é reprivatizada” (GADAMER, 1999:281).

É surpreendente como aqui a biografia, que antes era uma instância quase absoluta de significado, passa agora a ser um exemplo

⁶ Sobre esse aspecto do conceito de vivência, Gadamer lembra também a conhecida expressão *durée*, cunhada por Bergson para proclamar a “absoluta continuidade do psíquico”, indo contra a tendência objetivante da psicologia contemporânea.; a *durée* é organização, ele a determina “a partir da maneira de ser do ser vivo, no qual cada elemento é representativo do todo” (1999:74).

de deformação, pela “lente da subjetividade”; a auto-reflexão é uma “centelha na corrente cerrada da vida histórica”. A biografia vale, talvez, como sintoma dos preconceitos, que são, todavia, a condição da compreensão. Parece faltar em Gadamer uma dialética entre a história e a história pessoal. Esta foi cogitada apenas como simulacro e metáfora daquela.

A ética não pode esperar demais de Dilthey, nem de Gadamer, pois seus projetos são, afinal, epistemológicos, mas vejo aí duas lições. A primeira é que à ética interessa o material bruto das biografias do século XIX, com sua síntese de significado; são vidas de homens profundos, em geral poetas e artistas, que perduram como exemplo.

A outra lição vem de um caso negativo. Após acompanharmos a história da palavra “vivência” e do conceito “vivência”, que se encontraram na literatura biográfica, gostaríamos de perguntar se haveria também uma *história do gênero literário biografia*, que interesse à filosofia. Um gênero desenvolve-se até atingir sua expressão clássica, para, em seguida, entrar em decadência. Parafraseando Gadamer, podemos acrescentar que um período histórico se auto-interpreta em forma de gênero literário⁷.

A dificuldade de erigir a biografia como modelo preponderante para as ciências do espírito decorre não apenas da limitação subjetiva deformadora que a desqualifica como fundamento, mas também de seu caráter provisório de expressão de uma época, obviamente insuficiente para as pretensões transcendentais da hermenêutica de Gadamer⁸.

⁷ “A própria vida, essa temporalidade em constante fluir, está voltada à configuração de unidades de significado duradouras. A própria vida se auto-interpreta. Tem estrutura hermenêutica. É dessa forma que a vida constitui a verdadeira base das ciências do espírito. A hermenêutica não é uma herança romântica do pensamento de Dilthey, mas dá-se conseqüentemente a partir da fundamentação da filosofia na ‘vida’”. Ibidem, p. 230.

⁸ Desse modo, poderíamos entender que a biografia dera à hermenêutica romântica um modelo de compreensão, que veio a se tornar insustentável na época contemporânea. Walter Benjamin aponta a pobreza de nossa experiência, simbolizada no silêncio daqueles que voltaram da guerra. Adorno anotou em seu caderno as impressões fragmentárias da (sua) vida, recentemente convertida na esfera do privado

2. Sartre publica em 1947, seu primeiro estudo biográfico, dedicado a Baudelaire, em que interroga a vida e a obra do poeta a partir da psicanálise existencial. Sartre “tenta trazer à luz a ‘escolha original’ de Baudelaire” (GÓMEZ-MULLER, 1998:64), de acordo com os pressupostos ontológico-existenciais de *O ser e o nada*, publicado quatro anos antes. Essa escolha original se liga, em última instância, à experiência da contingência original: o estudo biográfico sobre Baudelaire deve mostrar a maneira como o poeta assume o absurdo (*non-sens*) da existência humana. Com o apoio de notas autobiográficas e de cartas do poeta, Sartre reconstrói a situação de quem aos sete anos passa por um grande choque afetivo, produzido pelo segundo casamento de sua mãe, um ano após a morte do pai dele. Sem o “ídolo maternal”, ele ficou “sozinho e seco”. Como todo homem, Baudelaire tentará pelo resto da vida dar um sentido ao fardo insuportável da existência sem sentido. Sua “escolha original” é fazer-se coincidir com aquilo que ele é para os outros: ele se escolhe pecador, solitário, diferença absoluta; assume a solidão como seu *destino* singular. “A vida de Baudelaire [contada por Sartre] é a história desse fracasso ao mesmo tempo ético e ontológico-existencial: visto pelo outro, embarçado na má fé, ele se decompõe lentamente, dolorosamente, levando até o fim uma vida miserável” (GÓMEZ-MULLER, 1998:65).

Sartre consideraria mais tarde insuficiente essa primeira tentativa da hermenêutica existencial. Gómez-Muller procura qualificar melhor as limitações da biografia de Baudelaire, que são de ordem metodológica e interpretativa. A insuficiência decorre dos pressupostos individualistas da primeira antropologia sartreana, para a qual a alteridade aparece sob a figura dominante da alienação – o outro é aquele que toma minha liberdade. Não obstante, essa primeira tentativa de Sartre “teve o mérito de mostrar a possibilidade de compreender o desejo de sentido como horizonte interpretativo do cotidiano” (GÓMEZ-MULLER, 1998:65).

e até do consumo. Suas *Minima Moralia* são amostras da “melancólica ciência” e têm como subtítulo “reflexões da vida danificada”. A coletânea abre-se com a epígrafe “A vida não vive”. Também os aforismos de seu colega Horkheimer, reunidos em *Ocaso*, passaram a exibir um tom igualmente sombrio e decepcionado no momento de sua publicação no fatídico ano de 1933.

Nos anos cinqüenta, Sartre passa por uma mudança teórica, que representa a descoberta da intersubjetividade. Em *Saint Genet comédien et martyr*, esse novo saber é não só declarado, mas elaborado concretamente: a paixão da liberdade, estudada através da paixão de Genet, traz à luz a dimensão intersubjetiva do sentido – “o sujeito humano se descobre sempre instalado no seio de uma certa representação do sentido da existência (...)” (GÓMEZ-MULLER, 1998:66). A novidade é Hegel; Sartre redescobre a dialética hegeliana, que lhe fornece os meios para ultrapassar a dicotomia entre liberdade e necessidade, que o levava antes a um impasse. Agora, sob a nova perspectiva, a decifração da escolha fundamental do ser (*choix d'être*) de um sujeito é uma operação bem mais complexa do que poderia prever a hermenêutica existencial: não se trata apenas da conduta pessoal ou dos acontecimentos da vida íntima do sujeito, mas se estende à realidade histórica a partir da qual o sujeito se constitui como tal. A hermenêutica dialético-existencial, portanto, decifra o mundo decifrando o sujeito singular por intermédio da decifração do mundo.

O sujeito é, portanto, um *universal-singular*⁹, donde a biografia adquire uma nova dimensão filosófica: ao restabelecer a dialética aberta que vai do singular ao universal humano e vice-versa, “a biografia é ao mesmo tempo historiografia, sociografia e, mais fundamentalmente, antropografia: escritura do sentido da existência humana na história, (...) escritura sempre a refazer”, pois o sujeito e a história são “totalizações em curso” (GÓMEZ-MULLER, 1998:72).

Nas últimas páginas de *O ser e o nada*, o projeto biográfico é explicitamente associado ao projeto moral: ele é definido como “descrição moral, pois ela nos confia o sentido ético de diferentes projetos humanos”.¹⁰ O termo “ético” não remete às determinações particulares do valor, mas ao *ser do valor*, ou seja, ao “valor como horizonte de ultrapassagem da radical contingência da realidade

⁹ Eis a tese inicial do artigo de Gómez-Muller: a biografia é gênero filosófico genuíno, pois trata de um “universal singular”. O autor justifica-se perante a tradição aristotélica que só admite ciência do universal e não do particular.

¹⁰ *L'Etre e le néant*, p. 690, apud Gómez-Muller, op. Cit., p. 72

humana e, por isso mesmo, como sentido da existência" (GÓMEZ-MULLER, 1998:73). A justificação do valor implica a justificação da existência. A biografia ajuda a articular uma resposta à pergunta "*para que vivemos?*", ao definir um método e ao indicar uma orientação positiva ao questionamento do sentido.

A teoria e a prática sartreanas da *narratividade* permitem uma aproximação não-metafísica à questão do sentido da existência. Gómez-Muller considera que a "biografia existencial" abre uma nova perspectiva para a ética contemporânea, devido a sua dupla preocupação com a racionalidade e com a concretude.¹¹

3. Alasdair McIntyre escreveu em 1981 uma influente obra sobre as virtudes, a partir de sua insatisfação com a concepção de "filosofia moral" como uma área de pesquisa independente e isolável. McIntyre manteve sua convicção de que "é estéril a noção de que o filósofo moral, em uma cadeira de balanço em Oxford, possa estudar os conceitos de moralidade meramente refletindo sobre o que alguém e aqueles em torno dele ou dela dizem ou fazem" (McINTYRE, 1981:vii). Eis um bom começo para uma obra bastante afirmativa e ousada, dentre tantas polêmicas e perplexidades que em geral nos deixam a impressão de indecidibilidade das questões morais.

Não temos espaço aqui para resenhar todo o mapeamento feito por McIntyre das tentativas modernas de justificar a moralidade e sobre como o projeto iluminista falhou. Baste-nos, para chegarmos logo à *narratividade*, dizer que *After virtue* investe sua segunda metade à recuperação de uma ética das virtudes. Começar pela justificação de regras e princípios não funciona. Nisso erraram todos: Hume,

¹¹ Gómez-Muller lista alguns autores da ética contemporânea que têm tratado da *narratividade*, tais como Alasdair McIntyre - de quem trataremos na seção seguinte -, Peter Kemp, Jean Greisch e Richard Kearney, Charles Taylor e Habermas. Apenas desconfio que o último da lista, Habermas, não se encaixa bem na lista, pois, apesar de sua participação em debates sobre uma ética do discurso, seu quadro categorial remeteria a biografia a alguma ciência empírica como a sociolinguística; sua pragmática formal ou universal cuida da estrutura geral dos proferimentos, etc. Creio que para Habermas, a biografia seria reduzida a algum tipo de reconstrução racional. As expectativas simétricas de validade têm seu modelo antes na discussão parlamentar em torno da construção do consenso racional, cujo ponto de chegada é mais e mais uma teoria do direito.

Diderot, Kant, Stuart Mill. Ora, “suponha que necessitemos dar atenção às *virtudes* em primeiro lugar a fim de compreender a função e a autoridade das regras” (McINTYRE, 1981:112). Por uma questão de “justiça poética”, McIntyre busca em Nietzsche seu ponto de partida. Nietzsche se considerava o último herdeiro da mensagem daqueles aristocratas homéricos cujos feitos e cujas virtudes supriam os poetas. É nessa tradição clássica da sociedade heróica, retratada na *Iliada*, que surgirá a figura central de Aristóteles.

Após “narrar” a história de diferentes tradições, passando por Homero, Sófocles, Aristóteles, o Novo Testamento e os pensadores medievais, McIntyre constata que eles nos oferecem listas de virtudes diferentes e incompatíveis; eles hierarquizam diferentemente as diversas virtudes. Por exemplo, algumas *aretai* da lista de Homero não seriam reconhecidas hoje absolutamente como virtude, como, por exemplo, a força física. A relação entre as virtudes e a ordem social mudou de Homero para Aristóteles – do guerreiro para o “gentleman” ateniense; certas virtudes eram reservadas aos grandes ricos com alto status social. Além do mais, há certas virtudes de difícil tradução, mesmo que utilizemos termos como magnificência ou munificência. Todavia, o contraste mais forte não está entre Homero e Aristóteles, mas entre este e o Novo Testamento, pois os textos bíblicos louvam virtudes completamente estranhas a Aristóteles – fé, esperança e amor – e nada dizem sobre a *phronêsis*, que era crucial para o estagirita. A humildade dos cristãos parecer-lhe-ia antes um vício, só admissível em escravos.

Por fim, McIntyre compara essas listas antigas com duas muito posteriores, uma que pode ser compilada das novelas de Jane Austen¹²

¹² Jane Austen (Inglaterra, 1775-1817) escreveu romances, sendo os mais conhecidos *Razão e sensibilidade* (1811), *Orgulho e preconceito* (1813), *Mansfield park* (1814). Suas heroínas fortes deram títulos provisórios aos romances, como Susan, Catherine, e Emma. “O ponto de vista do qual cada história contada permanece constante, (...) a heroína permanece firmemente estabelecida no centro da composição. (...) A crise de cada romance (exceto talvez em *Mansfield Park*) deve ser entendida como autodescoberta”. Suas histórias se passam em geral em uma aldeia com três ou quatro famílias, mas pode aparecer um forasteiro, que em geral “é um jovem prepotente cuja moral se prova inferior a suas maneiras” e que às vezes merece termos mais rudes que “oportunista”. Encyclopaedia Britannica.

e a outra que Benjamin Franklin elaborou para sua própria conduta – não vamos considerar aqui esta última concepção, que é teleológica e utilitarista.

Jane Austen identifica aquela esfera social dentro da qual a prática das virtudes é capaz de continuar, embora não desconsidere a realidade econômica; as heroínas de suas novelas devem procurar segurança econômica – seu *telos* é um tipo particular de casamento e de vida doméstica. No século XVIII, quando a produção se mudou para fora do lar e algumas mulheres trabalhavam, ao passo que um pequeno grupo não tinham com o que preencher seu dia, exceto as atividades “essencialmente femininas”, como trabalhos com linhas e agulhas, leitura de novelas ruins e fofoca. Se antes, uma solteirona fiadeira era útil para a economia doméstica, agora uma mulher sem marido poderia ser lançada no serviço pesado lá fora. Portanto, recusar mesmo um casamento ruim é um ato de grande coragem, central na trama da novela *Mansfield Park*. A heroína, Senhorita Bates, viu passar sua juventude, sem se casar e agora dedica sem tempo a cuidar da mãe, com poucas economias. Contudo, é feliz e a constância é a sua virtude. Uma das heroínas, Fanny Price, que é pouco atrativa e desprovida de charme, “só tem as virtudes, as virtudes genuínas, para protegê-la. (...) Ela persegue as virtudes por causa de um tipo de felicidade e não por sua utilidade” (McINTYRE, 1981:225).

McIntyre vê em Jane Austen “a última grande voz efetiva e imaginativa da tradição de pensamento sobre as virtudes e de sua prática” (McINTYRE, 1981:223) que ele tentou identificar.

O ponto de vista moral de Jane Austen e a forma narrativa de suas novelas coincidem. A forma de suas novelas é a da comédia irônica. Jane Austen escreve comédia e não tragédia pela mesma razão de Dante; ela é cristã e vê o telos da vida humana implícito em sua forma cotidiana. A ironia reside na maneira com que ela faz seus personagens e leitores mais e diferente do que pretendem, de modo que eles e nós nos corrijamos. As virtudes e os danos e males que as virtudes sozinhas vencerão fornecem a estrutura tanto de uma vida em que o telos pode ser atingido e de uma narrativa em que a história de uma tal vida possa se desenrolar.

Novamente resulta que qualquer relato específico das virtudes pressupõe um igualmente específico relato da estrutura narrativa e da unidade de uma vida humana e vice versa. (McINTYRE, 1981:226)

Em Sartre a narratividade decorre da decisão existencial de fazer algo daquele que fizeram de mim, quando se restabelece a conexão entre momentos da vida, que, quando se encara o destino trágico com responsabilidade, unem-se por advérbios do tipo “e aí” ou “e então” (*et puis*). Por sua vez, McIntyre nos sugere elucidar uma simetria entre a estrutura da narrativa e virtudes como a constância e a paciência, que são certamente herdeiras da esperança cristã. O gênero narrativo desfila ações que se desenrolam no tempo em torno de uma trama. Quem leva uma vida digna - inclusive digna de ser contada - cultiva ou virtudes heróicas como a coragem ou aquelas preferidas por Jane Austen. As heróicas demonstradas episodicamente em ações espetaculares, mais adequadas ao gênero épico, ao passo que os romances lineares parecem requerer personagens constantes.

Concluiremos com algumas observações críticas. 1. A biografia que escrevo do outro pode incluir uma projeção de minha própria autocompreensão. Gómez-Muller conjectura que a biografia de Baudelaire revela lembranças semelhantes da infância de Sartre. 2. O argumento ético-narrativo de que deveríamos levar uma vida digna de ser contada pode ter uma utilização repressiva, como se fosse um jogo da verdade ou um hipotético “filme de minha vida”, que talvez nem todos pudessem ver. Perde-se a perspectiva da vida que se quer levar, para se preocupar com a distinção do que incluir ou excluir de uma série de eventos já vividos. 3. Constituem degenerações as biografias de pessoas vivas, geralmente bem sucedidos, mas carentes daquela profundidade, que Nietzsche tematizou como diferencial dos grandes homens, cuja obra permanece. 4. Outro tipo de degeneração se atesta no fato de que também os maus ganham biografias e, eventualmente, até autobiografias; o bem viver degenera-se no mau sentido de “boa vida”. 5. Outra degeneração da biografia é a terapia, como a busca de autoconhecimento, após algum grande susto, como o caso de uma refém rica que aproveita para repensar no cativoiro

sua vida. 6. Há limites como aqueles colocados para a *Ideologiekritik*¹³, que valem também para nossas considerações em relação à biografia, pois há escravos felizes com suas correntes, para os quais o argumento de se levar uma vida digna (de ser relatada) não têm nenhum sentido.

Bibliografia

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio P. Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEUSS, R. *Habermas e a escola de Frankfurt*. Tradução de Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus, 1988.

GÓMEZ-MULLER, Alfredo. "La biographie comme genre philosophique: Jean-Paul Sartre." *Concordia*, (antes publicado em *Subjectivité et transcendance*). Paris: Beauchesne, 1998.

MARIAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. Madri: Espasa-Calpe, 1943.

McINTYRE, Alasdair. *After virtue*. S.l.: University of Notre Dame, 1981.

¹³ Cf. GEUSS, R. 1988.