

Afectividade e alteridade

«O sentido da vida deve ser o encontro com o outro».

J. BISCAIA, *Perder para encontrar*,
Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2003, p. 17.

Introdução

O projecto da existência humana institui-se como projecto de abertura e de compromisso em relação aos outros e ao mundo; neste projecto, a afectividade, constituindo uma referência originária ao ser, identifica a capacidade radical da própria existência: a capacidade de ser afectada. A tendencialidade é uma característica dos seres finitos que procuram a sua própria plenitude; esta dinâmica tendencial, no caso do homem, coincide com o seu processo de auto-realização. Tal processo, contudo, não pode ser levado a cabo solitariamente; a culminância, em plenitude, das próprias possibilidades está sempre mediada pela intersubjectividade. Por isso, a dinâmica afectiva, como processo de realização da própria plenitude, é uma dinâmica intersubjectiva e, conseqüentemente, em última instância, o princípio fundamental de tal dinamismo deve ser considerado no plano interpessoal.

A afectividade é, assim, participação na vida do mundo através do próprio movimento da transcendência intersubjectiva. Por isso, o estudo da afectividade não pode partir senão da experiência, da experiência do existir (no sentido activo), tendo de ser elucidada no encontro com os outros, no mundo. Daí que a singularidade da experiência afectiva vivida seja indizível, uma vez que o ser, nela envolvido, é originariamente mistério.

Por outro lado, o sentido afectivo originário é dado pela diferença da sexualidade. O *corpo próprio* é o ponto de vista central a partir do qual se organizam todas as modalidades existenciais; entre estas, a percepção do mundo, enquanto expressão relacional do homem, é a intenção mais originária; sobre ela se constituem o imaginário, o juízo, o desejo e o querer do homem. A percepção é doadora de sentido, abre a diferença do sentido: perceber é desdobrar os perfis do objecto que se mostra. A percepção manifesta o *entrelaçar do corpo próprio com o mundo*; constitui, no encontro com os outros essentes, o lugar mundano de uma coexistência significativa. Por isso, a afectividade é sempre uma relacionalidade afectiva situada na percepção, sendo movimentada por ela. E, porque o mundo é sempre, para o homem, um mundo percebido, a afectividade é constitutiva da consciência intencional.

1. A afectividade na Filosofia

O problema da experiência afectiva perpassa toda a história da Filosofia (e impôs-se desde a sua origem) como o de uma realidade antepredicativa – anterior a toda a problemática reflexiva, como o campo próprio do vivido na sua dimensão singular irrecusável e absoluta – o de um *eu* na sua modalidade própria.

Uma reflexão filosófica sobre a afectividade deve poder ordenar-se ao campo da experiência vivida, compreender os seus dados existenciais que dependem de uma antropologia descritiva e genética: o vivido afectivo, como tal, não se dá a ver senão lateralmente nos efeitos de um comportamento mundano. Mas a análise eidética (fenomenológica) dos dados existenciais remetem para a análise estrutural do existente no seu fundamento ontológico. Desde então, o questionamento hermenêutico pode tentar apreender aí o alcance da descoberta: a essência da afectividade como *sentido prático* originário do *lógos*.

O homem situa-se no mundo a partir da maneira como o existente afectado vive as situações concretas do encontro. A afectividade aparece, assim, relacionada com a estrutura mesma da doação através da qual o ser interpela a existência. Na realidade, as coisas percebidas ou imagináveis remetem sempre para a existência de *outrem*. Mas *outrem* não é senão o *medium* da doação do ser.

A afectividade estrutura-se, portanto, segundo uma dimensão cruzada que releva de uma relação longitudinal do existir, ligada ao fundo habitual do sentir, por um lado, e, por outro, ao da relação vertical no encontro de outrem, que especifica a modalidade própria do sentir.

Prazer, dor, paixão, desejo, amor, angústia modulam a existência segundo o *sofrer* e o *fruir*, a *emoção* ou o *sentimento*. Todas estas manifestações estão obliquamente presentes no interesse dos filósofos. Referimos apenas três exemplos (para não estabelecer uma listagem neste domínio):

1. *Platão* associou o objecto final do conhecimento à plenitude do prazer; o intelectualismo grego está de acordo com o eudemonismo. No *Banquete*, a *theoria* é apreendida no movimento do desejo. É o *eros*, simultaneamente hábil e pobre, que eleva a existência do mundo sensível às mais sublimes aspirações espirituais, contemplativas. Os prazeres do corpo são um trampolim para os prazeres da alma e do espírito. Assiste-se a uma tensão vivida no desejo entre o movimento ascendente do prazer, por um lado, e o movimento ascético para superar o sensível, por outro. É o desejo que manifesta esta diferença na alma. O desejo abre as distâncias temporais e, ao introduzi-lo, *Platão* introduz a sua estrutura temporal e a estrutura da afectividade, em geral.

2. *Martin Heidegger*, nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, ao apresentar uma introdução à *Metafísica*, situa três termos como nucleares (o mundo, a finitude e a solidão), estabelece a união entre eles através da análise do tempo. Interrogando, a seguir, a cultura, *Heidegger* afirma que o *aborrecimento* (*tédio* – *Langeweile*) é o afecto fundamental da nossa sociedade. Este afecto, contudo, está escondido aos indivíduos que se tornaram indiferentes à sua própria existência. O homem tem de despertar para si mesmo para poder encontrar a compreensão do seu ser.

A afectividade, na sua essência, traduz, segundo *Heidegger*, uma disposição simultaneamente ôntica e ontológica que permite que o homem seja um ser-aí como ser-no-mundo. Nós estamos sempre, no mundo, alegres, tristes, ou indiferentes, Ora, este modo de ser afectado é ambivalente porque é simultaneamente abertura e fechamento ao mundo. O sentimento (*Befindlichkeit*) significa uma disposição existencial que comporta três características: 1.^a – a facticidade; 2.^a – a abertura à totalidade como ser-no-mundo com os

outros na coexistência (o homem está lançado no mundo) e como *relação a si no projecto de existência*; 3.^a – a *capacidade de ser afectado* no encontro com os essentes (as coisas e os outros homens).

O sentimento da situação é, portanto, uma estrutura existencial que permite ao ser reconhecer-se como *Dasein*. A análise do sentimento da situação faz surgir a angústia. Opondo-se ao nada, a angústia (*Angst*) revela a estrutura total do mundo.

O afecto não é, assim, qualquer coisa de inconsistente; ele dá ao *Dasein* a sua consistência de ser-aí, a sua possibilidade de ser que abre a sua relação ao mundo e aos outros sob o modo do *encontro*.

3. *Emmanuel Lévinas* dedica três páginas de *Totalité et Infini – essai sur l'extériorité* (1961) à afectividade, intitulando-as «A afectividade como ipseidade do eu». Também se refere à afectividade em *Autrement qu'être ou Au delà de l'essence* (1974).

Nestes textos, a afectividade não é considerada como *abertura*, nem como *acolhimento*, mas como *passividade*. Em nenhum caso a afectividade designa um *sentimento para com o outro*, mas o facto, para o sujeito, de ser afectado, no sentido de ser remetido a si, de ser obrigado a ser ele próprio, por causa do outro (*être soi à cause de l'autre*). E este dobrar-se sobre si não pode ser interpretado como uma «re-flexão».

Existe aí, contudo, uma transcendência, mas ética. Eu saio de mim e comprometo-me com o outro, através do seu rosto.

A afectividade como fruição, como prazer, é uma reversão, uma *involução*; a afectividade é intimidade; é hostil a toda a *exposição* (que seria exibição).

No concreto, o eu não pode ficar insensível face ao outro. O que quer dizer que a diferença entre o *mesmo* e o *outro* é impossibilidade de ser indiferente ao outro.

Verifica-se, então, que a afectividade como exposição é, precisamente, a não-insensibilidade ao outro.

Uma realização que não fosse a condição, o instrumento, da responsabilidade ética, seria vazia de tudo aquilo que a torna desejável em si mesma.

Não existe, todavia, em Lévinas, uma economia dos sentimentos egoístas ou altruístas. A consciência ética é uma tensão sobre si, em que a ipseidade, como interioridade de um para-si, é posta em questão (é chamada à responsabilidade). Aqui, a afectividade é a diferença como não-indiferença ou a sensibilidade como não-insensibilidade em relação a outrem.

O sujeito, perante outrem, não poderá repousar em si; por causa de outrem é sempre inquietude (Sentimento – *Befindlichkeit*); é posto em questão na sua «boa» consciência de si.

A noção de afectividade, segundo Lévinas, sendo indissociável da de sensibilidade, descreve, então, a consciência ética do homem, enquanto sujeito.

A afectividade ou a sensibilidade, ou a vulnerabilidade (termo que Lévinas usa em *Autrement qu'être* para dizer que a subjectividade é vulnerabilidade, exposição à afecção) – são, para este pensador, conceitos de conotação ética.

2. Antropologia da afectividade

Lalande, no *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, define assim *afectividade*:

- 1.º sentido – carácter dos fenómenos afectivos;
- 2.º sentido – conjunto dos fenómenos afectivos.

Remete, depois, para o termo *afectivo* que designa «o carácter genérico do prazer, da dor e das emoções».

Afectar significa «exercer uma acção sobre a sensibilidade e, em especial, produzir um estado de tristeza».

Numa análise fenomenológica da afectividade identificam-se as seguintes estruturas:

1. *A corporeidade* – Merleau-Ponty considera que o corpo próprio, como *être-au-monde*, é o ancoradouro existencial do *Dasein*, o ancoradouro do existente no mundo.

O corpo é o medidor e o mediador da distância.

O concreto antropológico do corpo próprio manifesta o existente enquanto relação de ser-com-o-mundo. É o corpo vivido que estabelece a ligação com o mundo.

O corpo é a relação cruzada onde emerge o sentido. É quiasma com o mundo, simbolicamente dentro e fora, activo e passivo.

O corpo próprio é uma dimensão da existência individual, constituindo a presença da *pessoa* e o seu campo expressivo; torna o homem solidário com o mundo, fazendo dele um ser temporal e histórico. É uma estrutura consciente da consciência: corpo e consciência «co-implicam-se», «co-exigem-se», co-constituem-se».

O corpo próprio é o veículo da percepção do mundo, exprimindo, a cada momento, as modalidades da existência. Através dele, a existência constitui-se como incarnada; ele é o lugar da compreensão (do outro e das coisas do mundo), é o «lugar» do aparecimento do sentido, onde acontece a verdade do mundo.

Apesar de afectada por obscuridade, a afectividade, porque incarnada, força o intelectualismo no seu próprio fundamento. Em cada etapa da existência, o corpo descobre a experiência afectiva, possibilitando um poder reversível aos sentidos: «Ver é, portanto, tocar, ouvir é também perceber e compreender, pois a percepção, enquanto intencionalidade concreta, anuncia a possibilidade de uma reflexividade categorial do sentido, como significação»¹.

A experiência afectiva manifesta-se, porém, de modo privilegiado, no encontro das pessoas. Na constituição intersubjectiva do encontro, o outro funda a ambivalência do meu presente vivido. No encontro descobrimos não só o comportamento de um outro, cuja expressão eu posso viver do interior da minha própria corporeidade, mas ainda posso viver o meu comportamento a partir do seu centro vivido pelo qual ele me coloca, por sua vez, como pólo da sua transcendência própria.

2. *A temporalidade* – A afectividade está relacionada com o tempo. A afectividade e a temporalidade são modos específicos de relação, intrinsecamente unidos, na diferença existencial originária.

A estrutura da temporalidade é marcada pela relação acção-paixão constitutiva do presente vivido. Segundo Merleau-Ponty, a manifestação de si é presença a si do corpo próprio. A afectividade manifesta-se pelo facto de a significação existencial não ser exterior ao presente, mas constituir efectivamente a relação tensional da acção/paixão da corporeidade.

O mundo dura no tempo; este sustenta a nossa *espera* e a nossa *esperança* na medida em que é ele que dispõe as coisas. Nele, podemos separar-nos do nosso eu profundo e deixar vazia a nossa existência inteira. Na afectividade contactamos a temporalização da nossa própria temporalidade existencial. Assim, afectividade e tempo,

¹ G. FLORIVAL, G., in *L'Affect Philosophe*, Vrin, Paris, 1990, p. 94.

implicam-se mutuamente. O afecto revela a essência do tempo como dimensão relacional.

De um lado, o corpo próprio desdobra a diferença radical do tempo vivido; opera-se uma transcendência no projecto do existir, como ser-no-mundo. Por outro lado, o acontecimento do encontro, e só ele, pode dar conta da temporalidade própria através do afecto que produz - a todos os níveis da vida afectiva se joga uma bipolaridade: prazer/dor (afectos), alegria/tristeza (estados afectivos), vivenciados no instante, ou em duração. Os estados afectivos (*emoções, paixões, sentimentos*) constituem a estrutura dinâmica do fluxo temporal (a *emoção* petrifica o presente na pontualidade bloqueada do instante; a *paixão* dilata o presente emocional até à totalidade do horizonte existencial; o *sentimento* abre-se ao projecto existencial e, ao mesmo tempo, à captação presente do acontecimento).

3. *A espacialidade* – As dimensões espacializadas do corpo remetem para uma topografia do próximo e do distante.

Revelando os momentos passados da nossa vida afectiva, verificamos que eles são simultaneamente temporais e espaciais: o corpo, recordando-se das distâncias percorridas, redescobre, imaginária e intermitentemente, à escala da unidade histórica e geográfica da existência, as etapas das nossas angústias e dos nossos desejos.

Nestas estruturas fenomenológicas, são os conceitos de *Lebenswelt* e de *corpo próprio* que constituem os pontos de referência para a análise da afectividade.

3. Da afectividade à ética

Porque o homem é um ser *afectivo, desiderativo, pode preferir*, como afirma Paul Ricœur, e, conseqüentemente, construir os valores e realizar-se eticamente.

No movimento e na estrutura do desejo, o homem descobre-se como estrangeiro à sua história, entregue ao inconsciente que o habita e que, tal como num caos primordial, deixa separar dele uma consciência que, na sua pretensão em organizá-lo, procura encontrar a verdade.

O desejo (traço característico da condição humana) é um apelo à quietude que carrega consigo o embrião da frustração, da falta, porque, na linha da finitude, nunca será totalmente saciado.

Porque o desejo constitui, para o homem, a fonte primeira da acção, é por ele que o homem assume a responsabilidade do seu destino; o desejo é a fonte e a origem primeira da acção, a energia necessária para que o homem se lance, livre e responsavelmente, na construção do seu futuro.

O desejo é fonte de ser: projecta a ilusão da necessidade e a manifestação da falta; a sua não satisfação configura a estrutura existencial do ser do homem. E o poder de agir, oriundo do desejo, conduz-nos do plano meramente prático ao plano ético, no encontro com outrem; este encontro pressupõe uma subjectividade anterior que, mesmo perante outrem, permanece solitária. O eu é irremediavelmente único. Mas, ao ser posto em questão por outrem, conservando o eu a sua solidão, projecta-se na responsabilidade; a fenomenologia torna-se ética: o sujeito, mantendo-se ele próprio, não se tornando outro, compromete-se com o outro.

O paradoxo do outro reside no facto de ele ser uma interioridade que se exterioriza e que se revela; sendo, por outro lado, incomunicável, pela sua experiência privada, não interdita, de nenhum modo, toda a sua comunicação; e é, pelo facto de ele se exprimir que nele descobrimos o inexprimível e o imprevisível.

A ética surge de uma consciência de si, de um eu sensível, susceptível de ser afectado, que encontra o não-sensível por excelência, através do excesso que é o rosto do outro.

A fenomenologia abre-se, então, à ética, na medida em que é superada a não-indiferença existente na diferença entre mim e o outro; é superada a não-insensibilidade em relação ao outro. A diferença entre mim e o outro reside na impossibilidade, para mim, de ser impassível diante do outro. A assimetria é a condição de possibilidade da ética e a afectividade, vivenciada no desejo, constitui o itinerário da sua instituição; a ética implica o exercício da liberdade e da responsabilidade, na linha do desejo e do preferível.

4. Afectividade e projecto de existir (reflexões prospectivas)

1. A afectividade reveste-se de uma importância nuclear para a realização humana: a conquista permanente da felicidade. Porque a própria inteligência é afectiva, a conversão/transmutação do homem envolve a radicalidade afectiva do seu ser.

A verdade da existência é determinada pela sua génese afectiva. A afectividade dá estrutura à vida, no sentido natural e cultural (há que reconhecer no *ser* uma dimensão pessoal e afectiva; o *ser* ama o homem e dá-lhe sentido).

O dom assume a significação de transcendência, de ser-no-mundo-com-outrem. A dimensão afectiva de uma possibilidade de dom no homem emana de uma presença mais interior a si que ele próprio.

2. A afectividade apresenta-se como uma estrutura relacional ligada à dimensão temporal. Mas a afectividade não se identifica com esta relação temporal; caracteriza-se por uma estrutura mais fundamental que é a da relação sexuada. Esta é condicionada por um carácter existencial.

Há uma fundamentação recíproca das relacionalidades: a da temporalidade e a da afectividade. Mas a afectividade é mais originária que a temporalidade. A diferenciação afectiva recebe, finalmente, a sua efectividade transcendente graças à abertura do tempo.

3. A fenomenologia, ao elucidar as suas estruturas e ao visar a sua essência ontológica, revela-nos que a afectividade se insere na vida do mundo, implicando, necessariamente, uma dinâmica de transcendência intersubjectiva.

4. A análise fenomenológica mostra-nos que a afectividade é manifestação prática do sentido de existir. As estruturas da afectividade são constitutivas do ser do homem ao mesmo título que as outras intencionalidades, pela simples razão de que são já as do conhecimento e as da linguagem.

5. Não há que perguntar por que é que temos, para além das sensações representativas, afecções, uma vez que a sensação representativa é também afecção, sendo presença ao mundo através do corpo e do corpo através do mundo, sendo carne e também linguagem. A razão situa-se, também, neste horizonte.

6. A alteridade sexuada, inteiramente singular e mais originária que a alteridade, é constitutiva do devir relacional da pessoa. O ser é sentido como dimensionalidade ou diferenciação. A diferença afectiva vivida é o momento da emergência da dimensão especificamente humana, da compreensão significativa, objectiva.

Toda a vida autêntica, e mesmo toda a liberdade, exercem-se segundo o modo de uma transcendência reciprocamente reconhecida.

É a relação de troca sexual que funda os indivíduos segundo a sua polaridade na inter-relação; não são os indivíduos que «constituem» a diferença relacional.

A subjectividade do indivíduo ordena-se, portanto, a esta reciprocidade relacional sexuada que, na sua transcendência, constitui o devir da «pessoa»; o comportamento sexual é uma actividade essencialmente finalizada e personalizada.

7. O corpo não é a «abominável vestimenta da alma», como chegou a referir Gregório Magno. O corpo somos nós; ele é a nossa história.

8. É urgente substituir a *dependência* pela *diferença*, construindo eixos de segurança ontológica; cada pessoa está envolvida no processo activo de organizar uma interacção social, descenando a sua subjectividade.

9. O amor, como realização plena da afectividade do homem, está acima da razão, mas está cheio de apelos à razão; por isso, o amor sobrevive para lá da razão; contudo, o amor verdadeiro só existe suportado pela razão.

O homem tem de saber responder à questão «se prefere amar ou ser amado».

Há que aprender a amar («amar é dar-se»), promovendo a capacidade de sair de si para ir ao encontro do outro.

10. A afectividade é um valor unificador e estruturante da pessoa. A sua dignidade e respeito recusam o relativismo ético, nomeadamente no que respeita à sexualidade.

11. A pessoa é expansão e adequação ontológica. É um *centro de atitudes*, diz Paul Ricoeur, na sequência do sentido que Éric Weil atribui a esta expressão. A identidade de uma pessoa depende da capacidade de ela manter a continuidade de uma narrativa (a pessoa é «linguagem, acção, narrativa, ética»²); a sua identidade não se encontra na reacção nem nos comportamentos dos outros.

² Cf. P. RICOEUR, *Lectures 2 – La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1999, pp. 198 e 204.

12. A cultura, na qual se situa, de modo determinado, a afectividade dos indivíduos que a integram, estabelece a inserção da definição do sentido para a existência e a diferenciação simbólica dos objectos de uso (masculino/feminino).

O mundo, como elemento constitutivo do existente através da sua dimensionalidade de horizonte, é sempre o «que há», uma totalidade dada à experiência afectiva. Se ele se concretiza na diversidade dos seres vivos, é sempre das pessoas que remete o afecto, porque o alcance prático do mundo, para o existente que o vive, é sempre já cultural, de maneira que existe reversibilidade ou síntese passiva no próprio estofo do mundo, um entrelaçar de acção e de paixão.

13. A educação da afectividade deve, assim, ser personalizada, aberta, «sem medos», não directiva, mas apelando à responsabilidade. Esta educação deve alicerçar-se num quadro de valores que, a partir da dignidade da pessoa, dê primazia ao amor e respeite o sentido da vida, promova a fidelidade («compromisso, liberdade, disponibilidade», na linguagem de Gabriel Marcel), a partir de uma realizante atenção ao outro.

Na educação da afectividade, deve centrar-se tudo na formação da identidade pessoal, examinando e avaliando tudo sob o ponto de vista da pessoa (sobretudo os valores e as normas dominantes). O que se exige, na educação e, sobretudo, na educação dos afectos, é a prática de uma pedagogia da proximidade.

14. Há que ter esperança no homem, porque o homem tem uma capacidade de abertura ao outro a partir do seu próprio esquema corporal.

A relação é acabamento de si mesmo. A dignidade e a excelência do homem nunca permitem que ele seja tratado como um meio, exigindo que seja sempre tido como um fim, portador de um valor absoluto. Ele é um ser misterioso e complexo, mas é uma «pessoa», um verdadeiro apelo a ser e ao Ser.

15. Exige-se, assim, de todos nós, capacidade de intervenção e de invenção para que o homem não seja «consumido», através da usurpação alienante da sua vida afectiva, criticando o funcionalismo e as ideias dominantes na sociedade, numa urgente antecipação societal, através da apreensão global dos problemas, organizando o saber perante a complexidade do real.

No confronto do homem com o mundo, há que ter clara uma visão do homem, pois não há epistemologia sem antropologia.

16. Digamos «sim» ao progresso, à tecnologia, mas humanizados, para defesa da pessoa, no seu todo (como ser digno, nunca susceptível de ser objectivado). Torna-se, por isso, necessária a mudança de mentalidade, através do aumento da capacidade de saber e de criticar, para nos sentirmos eficazes na construção do mundo.

17. A problemática da afectividade e, em particular, da sexualidade, enquanto questões profundamente humanas, implicam uma visão de conjunto do homem, do sentido da sua existência e do seu destino.

A sexualidade situa-se no plano das relações interpessoais e define o homem como «ser de encontro».

18. O corpo é expressão da pessoa inteira; através dele, o homem é sempre capaz de reconhecer o outro, colocando-o como correlato do mundo, tornando a comunicação do homem sempre comprometida.

A sexualidade orienta-se para a construção do homem como ser de amor e de liberdade (educar para a liberdade equivale a adquirir uma sensibilização para a questão do sentido); implica uma doação mútua, um compromisso e uma fidelidade (é próprio da fidelidade cumprir o que se prometeu), recusando a trivialização e a objectivação do outro, anulador do seu ser de pessoa. Esta é a questão decisiva da problemática da sexualidade: porque o homem é um *ser de encontro* e um *ser de presença* de si ao outro, está radicalmente orientado, na sua própria existencialidade, para a construção do amor pessoal. E tal construção insere-se num itinerário de liberdade, na medida em que ser livre consiste em ser capaz de conferir sentido pleno à própria vida.

19. São incontornáveis o papel e a importância da família na construção identitária do ser humano, da situação originária da sua afectividade (pela educação da sexualidade).

20. A espiritualidade constitui uma dimensão da consciência humana. O espiritual não é provisório na racionalidade. O cérebro humano, onde se estrutura a afectividade, está também estruturado na relação com o espiritual; a realidade humana não é meramente genética, nem um mero repositório de hormonas.

21. As instituições educativas devem dar confiança ao homem de hoje, propondo-lhe quadros de referência por que valha a pena viver. Há que instituir, na matéria da educação da afectividade e da sexualidade, um movimento de esperança que dê ao homem a alegria de viver (a felicidade como culminar da realização afectiva e intelectual do homem).

CASSIANO REIMÃO

Bibliografia

- AA.VV., «Fidelidade e sexualidade», *Communio*, n.º 2, Abril, 1997.
- BISCAIA, J., *Perder para encontrar*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2003.
- CUYÁS, M., «Antropologia moral do sexo», in *Brotéria*, 127 (1988), pp. 269-280.
- CUYÁS, M., «Dimensão relacional do sexo», in *Brotéria*, 130 (1990), pp. 285-305.
- CUYÁS, M., «A dimensão social do sexo», in *Brotéria*, 131 (1990), pp. 379-393.
- DUFRENNE, Mikel, *Pour l'homme*, Seuil, Paris, 1968.
- FEYTOR PINTO, V., «Ética e sexualidade», in *Brotéria*, 140 (1995), pp. 113-119.
- FLORIVAL, G., «Phénoménologie de l'affectivité», in *L'Affect Philosophie*, Vrin, Paris, 1990, pp. 87-110.
- FLORIVAL, G., «Vie affective et temporalité», in *Révue Philosophique de Louvain*, 85 (1987), pp.198-224.
- HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1964.
- JAQUET, Chantal, *Le corps*, PUF, Paris, 2005.
- KAHN, A., *Et l'homme dans tout ça?*, NiL Éditions, Paris, 2000.
- KROEBER, A. L., *A natureza da cultura*, Ed. 70, Lisboa, 1993.
- NUNES, E., «Para uma Ontologia do corpo subjectivo a partir da Obra de Michel Henri», in *Brotéria*, 139 (1994), pp. 85-109.
- REIMÃO, C., «Corporeidade e tensão bipolar da sexualidade», in *Communio*, n.º 2, Abril, 1997, pp. 122-133.
- RICOEUR, P., *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1964.
- RICOEUR, P., *Lectures 2 – La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1999.
- SEMEN, Y., *La sexualité selon Jean-Paul II*, Presses de la Renaissance, Paris, 2004.
- SIMON, R., *Éthique de la Responsabilité*, Cerf, Paris, 1993.