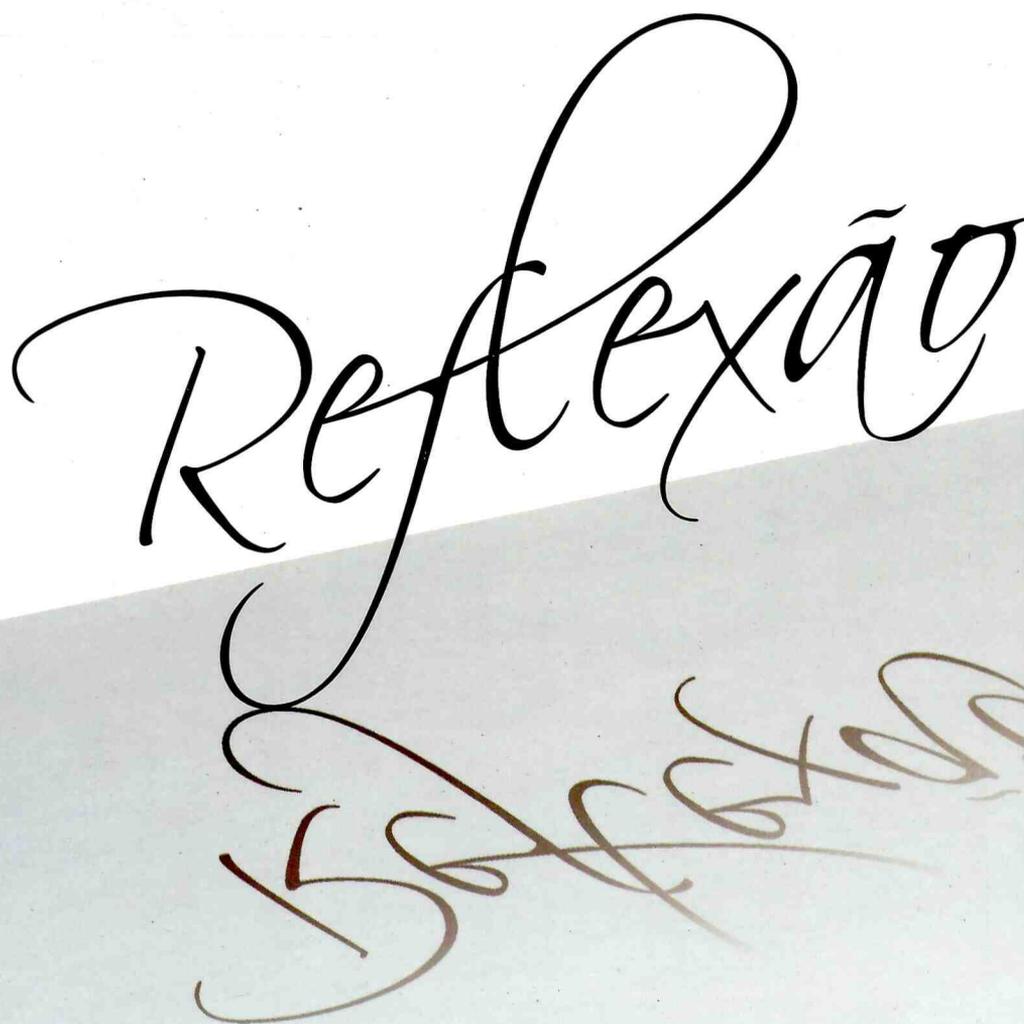


ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DE FILOSOFIA

Reflexão



ANO 32 Nº 91

FUNDADA EM 1975

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Administração

Editor Responsável: Constança Marcondes César
Editores Adjuntos: Vânia Dutra de Azevedo
Germano Rigacci Junior
Arlindo Gonçalves Junior

Management

Chief Editor: Constança Marcondes Cesar
Co-editors: Vânia Dutra de Azevedo
Germano Rigacci Junior
Arlindo Gonçalves Junior

Conselho Editorial Nacional: Adão José Peixoto (UFG), Antonio José Romero Valverde (PUC-SP), Antonio Joaquim Severino (USP), Elyana Barbosa (UFBA), José Maurício de Carvalho (UFSJ), Creusa Capalbo (UERJ), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Urbano Zilles (PUC-RS), Ernildo Stein (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ), Evandro Bilbío (Univ. Federal do Centro-Oeste), José Ternes (Univ. Católica de Goiás), Álvaro Valls (Unisinos), Scarlet Marton (USP), Roberto Machado (UERJ)

National Editorial Advisory Board: Adão José Peixoto (UFG), Antonio José Romero Valverde (PUC-SP), Antonio Joaquim Severino (USP), Elyana Barbosa (UFBA), José Maurício de Carvalho (UFSJ), Creusa Capalbo (UERJ), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Urbano Zilles (PUC-RS), Ernildo Stein (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ), Evandro Bilbío (Univ. Federal do Centro-Oeste), José Ternes (UCG), Álvaro Valls (Unisinos), Scarlet Marton (USP), Roberto Machado (UERJ).

Consultoria Estrangeira: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Antonio Braz Teixeira (Universidade Autónoma de Lisboa), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Evangelhos Moutsopoulos (Universidade/ Academia de Atenas), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Maria Protopapas-Marnelli (Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Gloria Comesána (Universidade de Maracaibo), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Universidade Católica de Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Irene Borges Duarte (universidade de Évora), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon), Celeste Natário (Universidade de Letras do Porto), Manoel Cândido Pimentel (Universidade Católica de Lisboa), Maria de Lourdes S. Ganho (Universidade Católica de Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Universidade de Santiago de Compostella)

Foreign Consultants: André Dartigues (Institut Catholique de Toulouse), Antonio Braz Teixeira (Universidade Autónoma de Lisboa), Attilio Danese (Università degli Studi di Teramo), Evangelhos Moutsopoulos (University / Academy of Athens), Anna Kelessidou (Academy of Athens), Maria Protopapas-Marnelli (Academy of Athens), Giulia Paola di Nicola (Università degli Studi di Teramo), Gloria Comesána (Universidad de Maracaibo), Jean-Marc Gabaude (Université de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Universidade Católica de Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Université de Lyon), Pierre Gire (Université Catholique de Lyon), Celeste Natário (Universidade de Letras do Porto), Manoel Cândido Pimentel (Universidade Católica de Lisboa), Maria de Lourdes S. Ganho (Universidade Católica de Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Universidad de Santiago de Compostella).

Equipe Técnica

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalização e Revisão
Marcos Braga Junior : Revisão do Inglês

Technical staff:

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalizing and final review.
Marcos Braga Junior : English version review.

Comissão Editorial: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Editorial Commission: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Descrição:

A Revista edita artigos e resenhas de conteúdo filosófico. Os textos abordam aspectos críticos envolvendo tópicos relativos a Ética e Hermenêutica, focalizando preferencialmente a crise da sociedade contemporânea, bem como os temas: pessoa, liberdade, cuidado, prudência, responsabilidade, reconhecimento e justiça. Busca ser expressão dos grupos de pesquisa em Filosofia da PUC, bem como dos grupos de pesquisa e pesquisadores de outras instituições, preferencialmente vinculados a projetos conjuntos e a acordos de cooperação com os grupos de pesquisa em Filosofia da PUC-Campinas.

A Revista tem periodicidade semestral.

Description:

This Review publishes articles and book reviews of philosophical content. These texts emphasize critical aspects over topics related to Ethics and Hermeneutics, by preferably focus on the crisis of contemporary society, likewise the following subjects: "person", "liberty", "care", "prudence", "responsibility", "recognition" and "justice". Its aims to be a channel of expression for the research groups in Philosophy of PUC-Campinas, as well as for any other research groups and individual researchers from other institutions, specially bounded to common projects and cooperation agreements with research groups in Philosophy from PUC-Campinas.

This Review has a half-yearly publishing periodicity.

Pareceristas

Antonio Paim (IBF), José Nicolau Heck (U. C. Goiás), Helena Esser dos Reis (U. C. Goiás), Sílvia Faustino (UFBA), Eduardo Oliveira (UEFS), Raquel Gazolla (PUC-SP), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Paulo Mergucci (UFMG), Manfredo Araújo de Oliveira (U. F. Ceará), Renato Epifânio (Lisboa), Jean, Luc Pouliquen (Dijon), Marcelo Fabri (UFSM), Albertinho Galina (UFSM), Alúcio Ruedel (UNIJUI), Jean Libis (Dijon)

Referees

Antonio Paim (IBF), José Nicolau Heck (U. C. Goiás), Helena Esser dos Reis (U. C. Goiás), Sílvia Faustino (UFBA), Eduardo Oliveira (UEFS), Raquel Gazolla (PUC-SP), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Paulo Mergucci (UFMG), Manfredo Araújo de Oliveira (U. F. Ceará), Renato Epifânio (Lisboa), Jean-Luc Pouliquen (Dijon), Marcelo Fabri (UFSM), Albertinho Galina (UFSM), Alúcio Ruedel (UNIJUI), Jean Libis (Dijon)

Repercussões: A Revista Reflexão está classificada na CAPES como Qualis Nacional B (Comissão de Educação), Qualis Nacional C (Comissão de Teologia / Filosofia), sendo também referenciada por indexadores internacionais: Répertoire Philosophique de Louvain, Latindex (México).

Qualifications: The Reflexão Review is qualified in CAPES as Qualis Nacional B (Education Commission), Qualis Nacional C (Theology / Philosophy Commission), and has also being listed by international indexers such as: Répertoire Philosophique de Louvain, Latindex (México).

Reflexão

Ética, Racionalidade e Imaginário

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Reflexão - PUC-Campinas
Nº 91 . - Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975)

Até 2006 foram publicados 90 fascículos em 31 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105

Sumário

Artigo

- 7 Editorial
- 11 Sartre: da consciência do ser e o nada ao existencialismo humano
Cléa Góis
- 19 A percepção como revelação do mundo: a fenomenologia de Merleau-Ponty
João Carlos Nogueira
- 27 Bachelard, Berdiaeff et l'Imagination
Jean-Luc Pouliquen
- 33 La notion de personne dans l'œuvre de Jean N. Theodoracopoulos
Anna Keléssidou
- 37 Homem e pessoa: Trânsito e recurso
Celeste Natário
- 43 A pessoa. A configuração de um rosto-alma na cultura contemporânea
Paula Cristina Pereira
- 51 Pessoa, cidade e paradoxos contemporâneos
Fernando Evangelista Bastos
- 59 O ser relacional da pessoa: uma perspectiva dialógica
Maria João Couto
- 65 "Oltre I margini": elementi per una teoria della pesona in Max Picard
Jean-Luc Egger
- 75 Resenhas

Contents

	Article	
— 07	Editorial	
— 11	Sartre: from conscience in <i>being and nothing</i> to the human existentialism	Cléa Góis
— 19	Perception as revelation of the world: Merleau-Ponty's phenomenology	João Carlos Nogueira
— 27	Bachelard, Berdiaeff and the imagination	Jean-Luc Pouliquen
— 33	The notion of person in the work of Jean N. Theodoracopoulos	Anna Keléssidou
— 37	Man and person: transit and resource	Celeste Natário
— 43	The person: configuration of a face-soul in contemporary culture	Paula Cristina Pereira
— 51	Person, city and contemporary paradoxes	Fernando Evangelista Bastos
— 59	The relational being of person: a dialogic perspective	Maria João Couto
— 65	"Oltre I margini": elements for a theory of the person at Max Picard	Jean-Luc Egger
— 75	Book reviews	

Editorial

Sartre é um dos pensadores do século XX mais conhecidos do grande público. Sua obra filosófica, literária e política teve enorme repercussão, pondo em primeiro plano temas importantes para o homem contemporâneo.

Esta obra é expressão de um momento criador que envolve não apenas Sartre, mas todo um leque de autores significativos, dos quais destacaremos apenas alguns, seja porque influíram diretamente na constituição da filosofia de nosso pensador, seja porque conviveram com ele, estabelecendo diálogos ou oposições à sua reflexão.

Sartre viveu de 1905 a 1980. Na origem de sua filosofia, encontramos dois mestres que marcaram de modo irrecusável a meditação do século XX: Husserl (1859-1938) e Heidegger (1889-1976).

Husserl ofereceu a Sartre o método fenomenológico, cuja relevância para toda a filosofia existencial é amplamente reconhecida. O estágio de Sartre, entre 1933-1934, nos Arquivos Husserl em Berlim, sem dúvida possibilitou ao nosso pensador uma experiência altamente significativa, para toda sua obra ulterior.

O exame da analítica existencial do ser humano feita por Heidegger em *Ser e Tempo* (1922), mostra pontos de analogia entre o filósofo alemão e a temática sartreana de *O Ser e o nada* (1943). Não se trata, é preciso destacar, de uma analogia de posições filosóficas, mas de temáticas: a existência, a angústia, a temporalidade, a liberdade, o ser com os outros.

O existencialismo ateu, de Sartre, opõe-se radicalmente ao existencialismo cristão de Gabriel Marcel (1889-1973). A compreensão do significado do homem, embora aborde temas comuns, como os já citados, é diametralmente oposta: o divisor de águas é a negação, em Sartre, de qualquer Transcendente, encerrando o homem na finitude, cujo significado será encontrado no exercício da liberdade e da ação política.

Marcel e Emmanuel Mounier (1905-1950), o filósofo personalista, apresentam a face cristã do pensamento francês da primeira metade do século XX.

Mounier, como Sartre, engajado na ação política, buscando alternativas para a vida social do homem no entre-guerras, funda, para difundir uma perspectiva humanista, a revista *Esprit* (1932), pondo em primeiro plano a discussão sobre ética e sociedade.

O contraponto à atuação de Mounier, na obra de Sartre, foi dado pela fundação e participação deste na revista *Les temps Modernes* (1945), que expõe a segunda fase da obra do filósofo: seu engajamento político.

Um contemporâneo importante, menos conhecido do grande público, companheiro de Sartre na Escola Normal Superior de Paris e mais tarde colaborador da revista *Les temps Modernes* — cuja co-direção abandonou, depois, por divergências políticas com o amigo — é Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Sua obra talvez seja uma das mais originais contribuições da filosofia francesa do século XX. Adota posições filosóficas distintas das de Sartre, estabelecendo, no âmbito da análise do ser humano, um foco de atenção inteiramente novo: a

consideração do pré-reflexivo, da relação consciência-mundo prévia à oposição sujeito-objeto, aprofundando a meditação husserliana a respeito do *mundo da vida*. O engajamento e os debates no âmbito do político estão expressos na sua crítica ao marxismo da época, aos totalitarismos, em obras como *As Aventuras da Dialética e Humanismo e Terror*. Um tema comum em relação a Sartre: a reflexão sobre a liberdade. É uma das rupturas: o afastamento de ambos, em vista das diferentes posições políticas assumidas.

Deixamos deliberadamente de lado, no presente texto, as polêmicas e o diálogo entre o existencialismo sartreano e o marxismo da época, pois apesar da importância do tema, dada sua amplitude, pensamos que merece um estudo à parte. Ativemo-nos a autores vinculados às escolas fenomenológica e hermenêutica, na certeza de termos apontado a coexistência, no tempo, de alguns dos mais expressivos pensadores franceses e indicado suas fontes comuns.

Convivendo com a fase dos estudos sartreanos sobre o imaginário, entre 1934 e 1939, e com os seus textos literários e de teatro, que se desencadeiam a partir de então, encontramos a obra poética de Bachelard, (1884-1962), que desde 1938 até sua morte desdobrou-se em contraponto à reflexão sobre a ciência. Esta última influenciou profundamente em Georges Canguilhem (1904), contemporâneo de Sartre na Escola Normal Superior, em Paris, ao lado de Merleau-Ponty e Raymond Aron (1905-1983). Em 1955, Canguilhem sucedeu Bachelard na Sorbone.

Bachelard atribuiu, na pluralidade de métodos que utilizou, um lugar importante ao método fenomenológico, ao propor uma fenomenologia do imaginário e uma epistemologia da razão aberta.

Vinculado a Mounier, um importante colaborador da revista *Esprit*: Paul Ricoeur (1916-2005). Tributário da escola fenomenológica, tradutor de Husserl e estudioso de Heidegger, é uma das vozes mais significativas da filosofia francesa do século XX. Dono de uma espantosa erudição, caracterizou-se pelo diálogo com diferentes correntes e, raridade na filosofia francesa da época, também esteve atento ao pensamento anglo-saxão. Sua obra, marcada pelas preocupações éticas, antropológicas e políticas, expressa o encontro da fenomenologia e da hermenêutica. Recupera a reflexão sobre a transcendência e o sagrado, em textos monumentais, como *A Simbólica do Mal e Tempo e narrativa*. Inscreve-se na linhagem da filosofia de inspiração cristã, tendo sido, como dissemos, amigo e colaborador de Mounier e conhecedor da obra de Marcel, à qual dedicou seus primeiros escritos.

Os trabalhos de Ricoeur ampliam consideravelmente, no entanto, as perspectivas de Marcel e Mounier, situando-o como um dos maiores representantes da escola hermenêutica.

Na qualidade de "opositor dialogante", é um dos mais poderosos contrapontos à filosofia de Sartre, pelas sínteses superadoras que alcançou realizar.

O tempo em que Sartre viveu foi uma época de efervescência, de polêmicas, de debates sobre o valor do homem, da vida criadora, tornando a França do século XX um ponto focal da cultura e da liberdade, da civilização contra a barbárie.

Na filosofia contemporânea, diferentes autores abordam a noção de pessoa como ponto focal da ética. Apresentamos algumas das abordagens, a partir da consideração do tema na História da Filosofia e no pensamento contemporâneo.

A Redação

Editorial

Sartre is one of the best known thinkers of the XXth century, among the public. His philosophical, literary and political work had great repercussion, giving priority to important issues to contemporary man.

This present work is an expression of a creative moment, involving not just Sartre, but also a whole range of significant authors, from which we will mention only a few, whether because they directly influenced the constitution of Sartre's thought, or because they were somehow close to him, setting dialogues or oppositions to his reflection.

Sartre lived from 1905 to 1980. In the bottom of his philosophy, there were two real masters that shaped undeniably XXth century thought: Husserl (1859-1938) and Heidegger (1889-1976).

Husserl granted Sartre with the phenomenological method, which relevance to existential philosophy is widely known. Sartre's apprenticeship at the Husserl Archives in Berlin has surely provided him a highly experience, meaningful to all his posterior work.

Heidegger's examination of the human being existential analytics, in *Being and Time* (1922), shows some points of analogy between this German philosopher and the Sartrean thematic held in *Being and Nothingness* (1943). However, it is not analogy of philosophical positions, but of thematic issues: existence, anguish, temporality, liberty, being among others.

Sartre's atheist existentialism opposes radically to the Christian existentialism of Gabriel Marcel (1889-1973). Although they reach common topics, like the mentioned ones, their respective comprehensions of the meaning of the human being are diametrically opposed: the front line is the denial, by Sartre, of any kind of Transcendent, confining man in the Endingness, which meaning will be found in the exercise of freedom and political action.

Marcel and Emmanuel Mounier (1905-1950), the personalist philosopher, present the Christian face of French thought, in the first half of the last century. Mounier – who was, as well as Sartre, engaged in political action, looking for alternatives to social life in the years between Wars – founds the review *Esprit* (1932), in order to spread a human perspective, bringing to first place the discussion over ethics and society.

Correspondingly, Sartre founds the review *Les Temps Modernes* (1945), which exposes the second phase of his works: his political engagement.

An important contemporary person, less known to great public, Sartre's colleague at *École Normale Supérieure* of Paris and later on, a contributor of *Les Temps Modernes* – which co-direction once abandoned due to political disagreement with his friend – is Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). His works might be one of the most original contributions to French philosophy in the XXth century. Adopting different philosophical positions

from Sartre's, he establishes, in the extent of human being analysis, an entirely new target: the consideration over the pre-reflexive, over the relation conscience-world prior to the opposition subject-object, developing Husserlian meditation on *world of life*. His political engagement and debates on the subject are expressed in his critics to Marxism, at the time, as well as to totalitarianisms, in works such as *The adventures of Dialectics* and *Humanism and Terror*. A common issue with Sartre: the reflection on freedom. And one of the breakages: their separation due to political dissensions.

We let apart, deliberately, in this present text, the polemics and the dialogue between Sartrean existentialism and its contemporary Marxism, nonetheless its relevance, considering its amplitude, which may figure in a distinct study effort. Instead of that, we kept with the authors bounded to phenomenological and to hermeneutics schools, assuming we did point out the coexistence, in time, of some of the most expressive French thinkers and indicated their common sources.

In this terms, sharing the same period with Sartre's studies on the imaginary, from 1934 to 1939, and also with his literary and scenic texts, that come to pass after that, we find Bachelard's poetic works, (1884-1962), who dedicated himself, since 1938 till his death, to this matter in contrast with his reflection on science. This latter one influenced profoundly George Canguilhem (1904), his contemporary at École Normale Supérieure, in Paris, along with Merleau-Ponty and Raymond Aron (1905-1983). In 1955, Canguilhem succeeded Bachelard at Soborne.

Bachelard had given an outstanding place, in the multiplicity of methods that he used, to the phenomenological one, by proposing a phenomenology of the imaginary and an epistemology of open reason.

Bonded to Mounier, there was a important contributor to the review *Esprit*: Paul Ricoeur (1916-2005). Debtor to the phenomenological school, translator of Husserl and reader of Heidegger, he is one of the most significant voices in French philosophy of the last century. Endowed with great erudition, he is recognized by sustaining a dialogue with different branches and, as an exception in French philosophy at the time, he also paid attention to English thought. His work, full of ethical, anthropological and political concerns, expresses the meeting of phenomenology and hermeneutics. It recovers the reflection about the transcendent and the sacred, within monumental texts, such as *The Symbolic of Evil* and *Time and Narrative*. Ricoeur figures into the Christian philosophy tradition, being friend and collaborator to Mounier, as mentioned, and an expert in Marcel thought, to which he devoted his first writings.

Nevertheless, Ricoeur's works enlarge considerably both Marcel and Mounier's perspectives, placing him as one of the greatest names of the hermeneutic school.

In his character as "dialoguing opposer", he is one of the most powerful alternatives to Sartre's philosophy, in regard to the overcoming syntheses that he accomplished.

Sartre's age was a time of commotion, of polemics, of debates about the value of man, about the creative life, turning XXth century France a focus of culture and liberty, of civilization against barbarism.

In contemporary philosophy, different authors deal with the notion of person as the target of Ethics. We have presented some of these approaches, considering the subject inside the History of Philosophy as well as in today's thought.

Editorial Staff

Sartre: da consciência do ser e o nada ao existencialismo humano

Sartre: from conscience in being and nothing to human existentialism

Cléa GOIS

Professora Assistente

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Universidade Veiga de Almeida - UVA

Resumo

O presente trabalho procura analisar os conceitos de "liberdade" e "consciência", tal como aparecem definidos na obra de Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, com o objetivo de destacar as linhas fundamentais do existencialismo sartriano. Analisa-se a articulação de diversos conceitos entre si, e seu encadeamento no sistema de pensamento sartriano, mostrando-se qual é a relação entre liberdade e consciência que dá coerência a todo o sistema. A liberdade não é uma propriedade do homem, é o ser mesmo do homem, engajado em uma situação. Para a consciência, também para a liberdade: esta é, não uma coisa, mas um ato, o modo mesmo da ação humana no mundo, do desvelamento, da significação, da humanização do mundo.

Palavras-chave: Sartre, liberdade, consciência, existencialismo

Abstract

A conceptual analysis is undertaken, of "freedom" and "consciousness", as such notions appear defined in Sartre's Being and nothingness, so that the fundamental tenets of Sartrean existentialism be highlighted. Several conceptual articulations are analysed, in their interdependence in Sartre's thought, in order to point out that it is the relationship between the concepts of "freedom" and "consciousness" that lends the whole system its coherence. It is also shown that, though freedom is not a value, the relationship between freedom and consciousness implies an Ethic, for the conscious acknowledgment of our total freedom, and the realization of such freedom in action, are intrinsically valuable.

Key-words: Sartre, liberty, conscience, existentialism.

Introdução

O existencialismo ateu, que Sartre, representa, declara que se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que

existe antes de poder ser definido por qualquer conceito e que este ser é o Homem. O homem não é mais o que o que ele faz. A nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade, escolhendo-me, escolho o homem.

A liberdade não é uma nova essência ou uma nova qualificação da consciência: ela é totalmente projeto de um mundo. Minha perspectiva será essencialmente filosófica, mas minha preocupação básica é indicar que as questões da Liberdade e da Consciência sejam tratadas de forma engajada.

Sartre o Existencialismo

No *Existencialismo é um Humanismo*, manifesto onde Sartre pretendeu mostrar a quintessência teórica de *O Ser e o Nada*, o filósofo tenta uma saída para as numerosas críticas que se dirigiam contra seu pensamento: a de apresentar uma visão demasiadamente sombria da vida; a de acentuar um pessimismo negro e desumano; a de escandalizar com seu naturalismo, similar, aliás, ao dos romancistas da época, complacentes com tudo o que fosse “feio” na vida humana. Daí o ensaio ter um título que precisa defender o “humanismo”, ressaltando algumas teses principais de sua visão do mundo, de uma maneira que pretende ser menos pessimista.

O pensamento de Sartre reflete a preocupação, dita “existencial”, de que o homem, posto no mundo pela sociedade, política, família, educação, ou hábitos adquiridos, está sempre, não num corredor estreito, ou num curral, mas numa encruzilhada de múltiplos caminhos. A escolha, pelo ser humano, dentre os vários caminhos, deve revestir-se da responsabilidade de uma opção, atuante, participante, por mais que isto possa parecer inquietante, ou incômodo.

Sartre entende por “existencialismo” um ideário, ou uma posição filosófica, que torna possível dar um sentido à vida humana. Por outro lado, declara que toda a verdade, e toda a ação, implicam um meio humano, e uma subjetividade humana.

O existencialismo afirma que a “existência precede a essência” (SARTRE, 1946, p. 80). Esta fórmula ou “tese” ontológica, tem miríades de

implicações, dentre as quais a de que temos que partir da subjetividade, para entender a existência. Para o existencialismo, tal como Sartre o entende, o homem primeiramente existe, descobre-se a si, surge no mundo, e, só depois, define-se. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, ou como ele se concebe após a existência. Não somos mais do que o que fazemos. Ficou famosa sua resposta aos estruturalistas, no sentido de que não importa o que as estruturas fazem de nós, mas, sim, o que nós fazemos disso que elas fazem de nós (SARTRE, 1946, p. 82).

A primazia, ou anterioridade da existência é o princípio fundamental do Existencialismo. Seu primeiro esforço é, portanto, o de analisar o homem, na situação em que ele se encontra, e o de atribuir-lhe a total responsabilidade por aquilo que ele se torna, não só individual mas coletivamente. Pois, se a existência precede a essência, e se queremos existir, ao construirmos nossa imagem, esta imagem será “válida” para todos: escolhendo-me, “escolho” a humanidade. Essa arqui-responsabilidade dá origem, como seria de se esperar, a uma “angústia”. Não podemos escapar dessa responsabilidade total.

Para Sartre, a inexistência de Deus é um pressuposto “de fundo”. Não se trata de prová-lo: o homem *está abandonado*. Não encontra, nem em si, nem fora de si, realidade alguma que o sustente. Se Deus não existe, não podemos encontrar, fora de nós, valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Somos livres, mas absolutamente sós, e sem desculpas. Para Sartre, não é tanto Deus que está morto, mas um conjunto de valores intermediários, entre Deus e o homem, um conjunto de mitos e semi-deuses, que os filósofos denominaram de “valores”.

Tudo é gratuito. No entanto, pelo próprio fato de existir, o homem tem que sobrepujar essa gratuidade. A capacidade de ser “bom” não é um “dever”: encontra-se na própria vida. Mas o que posso fazer com minha liberdade?

A liberdade, sendo basicamente projeto, tarefa, já que não tem essência, deve fazer-se, criar-se. Já que é espontaneidade pura, é invenção constante. Ser é agir. Enquanto projeto, a consciência se lança adiante, no futuro. O homem se distancia do seu passado..., e do determinismo, ao projetar-se para o seu futuro.

O “novo humanismo” de Sartre pretende mostrar que é possível uma liberdade para todos, uma liberdade que não seja um “ideal moral”, mas que seja estrutura ontológica da própria ação humana.

O homem sartriano desenvolve uma incessante atividade no mundo e, no entanto, permanece, de com ele instituir relações duráveis e positivas, saindo do seu doloroso e abstrato isolamento. É exatamente com o objetivo de eliminar esse isolamento que Sartre elabora a noção de “situação” na obra *L'Être et le Néant*, procurando através dela transformar a abstração anônima do ser-para-si nessa realidade mais concreta que é o “homem-em-situação” (SARTRE, 1943, p.583).

De um ponto de vista geral, a situação designa o complexo dos determinismos e das estruturas que condicionam o homem enquanto sujeito agente. Mas não se pense que a situação coincida simplesmente com o ser-em-si opaco do mundo, ser que de diversos modos limita a minha liberdade. Ela é antes a interseção, o encontro e o desencontro entre esse ser-em-si e os meus livres projetos. A situação, com efeito, defini-se e configura-se apenas em relação aos projetos elaborados pelo ser humano. Sartre distingue e analisa as principais estruturas situacionais que, de um ou outro modo, condicionam a livre escolha do projeto do ser humano. São elas: *o local* em que me encontro, a um nível geral e particular; *o passado*, ou seja, os acontecimentos históricos-temporais pelos quais passei; os meus *entours*, isto é, as “coisa-utensílios” que me circundam, com suas próprias adversidades e utilização; *o meu próximo*, enquanto presença fatural do Outro ou dos Outros como tal, com todas as potenciais

implicações que acarretam para o meu projeto. Ligada à existência do próximo está a alienação do sujeito humano, a qual, ainda que sempre superada ou superável, através da escolha e da ação, nunca é definitivamente eliminada, constituindo para Sartre o caráter essencial de cada situação em geral; e a morte, enquanto derrota sem direito a retroagir, de novo absurda, porque estranha a nós, no seu determinismo, fato que retira todo o significado à vida.

É exatamente ao aprofundar a noção de situação que Sartre desenvolverá o seu próprio pensamento na direção de um existencialismo mais consciente da presença ativa e condicionada da história e da sociedade em relação à vida do indivíduo. Neste momento, é difícil verificar, se esta elaboração do conceito de situação será uma superação convincente da abstração e da solidão ontológica do sujeito sartriano. Saliento o fato de que a situação surge como estrutura do sujeito e, em última análise, dependente dos seus projetos. Tudo o que condiciona o sujeito constitui uma situação apenas se e enquanto seja assumida e vivida enquanto tal. Por outro lado, é ainda necessário observar não chega a condicionar efetivamente a liberdade humana. Mesmo realizando-se no interior de uma situação, ela permanece um absoluto, com incondicionado, permanece algo de intrínseca e ontologicamente independente da realidade objetiva e até mesmo a ela se contrapondo.

A liberdade

Na seção de *O Ser e o Nada*, dedicada à análise da liberdade e do agir humano, Sartre nos dá a ilustração de uma teoria que lhe é particularmente cara: a teoria segundo a qual o homem é um ser que escapa a todo o rígido determinismo exterior e também interior, um ser imediata e integralmente responsável por todas as suas ações. O homem, em suma, é intrínseca e ontologicamente livre.

A liberdade, é apresentada de uma maneira bastante tradicional, contrapondo-se simetricamente à necessidade. A liberdade consiste na prerrogativa absoluta que o homem possui de decidir diretamente sobre seus próprios atos, sendo simultaneamente fundamento e expressão do não-condicionamento do agir humano. O primeiro ato que lhe é inerente é o da escolha. É a escolha que “dá sentido à ação determinada, que eu posso ser levado a tomar em consideração” (SARTRE, 1943, p.559). Com esta definição, Sartre procura distinguir a liberdade humana do mero arbítrio. Afirmar que o homem é livre não significa conferir-lhe o poder ou o destino de agir caprichosamente e ao acaso. O homem é livre à medida que pode livremente decidir o seu próprio comportamento, escolhendo os seus próprios valores, elaborando os próprios projetos e, deste modo, assumindo uma determinada atitude em relação ao próprio futuro, presente e passado. No plano ontológico, a liberdade é a possibilidade do para-si existente negar a sua própria faticidade em-si, transcendendo-a em direção a uma outra situação.

De particular importância é a recusa de Sartre de reduzir a liberdade a uma prerrogativa pertencente apenas aos atos reflexos voluntários. Pois se tal teoria fosse válida, seria necessário admitir que o homem está absurdamente dividido em compartimentos heterogêneos, por exemplo, o Eu voluntário e livre e o Eu passional e escravo.

Na realidade, a liberdade está bem longe de se reduzir ao âmbito da ação, da razão e da vontade. Condição e fundamento do próprio ser do homem, ela manifesta-se em todos os seus atos. Não sendo exclusivas depositárias da liberdade, as ações voluntárias são apenas um certo modo de ser sujeito relativamente aos motivos e estímulos que levaram o seu agir. Se tal modo foi privilegiado, isso sucedeu com base numa interpretação completamente errada da ação humana e da sua gênese. Segundo esta interpretação, o sujeito age depois de ter racionalmente avaliado as possíveis

causas que ocasionaram a sua própria ação. Na realidade, de modo algum existem motivos preexistentes “em-si” da ação: sou eu que em tal os transformo ao inseri-los numa escolha minha, num projeto meu, no interior do qual eles assumem um significado e um peso para-mim. Ora, esta escolha e este projeto estão longe de serem determinados exclusivamente pela razão: resultam essencialmente de pulsões e intenções pré-reflexivas. A deliberação racional e voluntária é apenas um momento posterior, o qual, além de ser indispensável, constitui, por sua vez, uma escolha: “Quando delibero, o jogo está feito. E se devo chegar a uma deliberação é apenas porque cabe no meu projeto original o dar-me conta dos motivos através da deliberação, e não através de qualquer outra forma de descoberta” (SARTRE, 1943, p. 547).

Também a polêmica de Sartre contra todas as formas de determinismo psicológico não está isenta de observações importantes. O erro de fundo do determinismo psicológico foi, e é, o de procurar uma causa preexistente, unívoca e objetiva para todos os atos humanos, ao mesmo tempo que descarta a existência da consciência crítico-intencional do homem e a sua inerente capacidade de agir de um modo livre e próprio, consoante faticidade do existente. A esta atitude errada contrapõe Sartre uma psicologia que se recusa a reduzir a consciência a um inerte em-si, em vez disso concebendo-a como um para-si ontologicamente “em falta” e “desejante” e, portanto, ontologicamente tendente a superar a sua própria situação. A liberdade é, precisamente, esta permanente superação e projeção absolutamente espontânea e não derivada do sujeito. O livre agir não resulta propriamente de alguma causa que o motive, sendo antes ele mesmo ao escolher as suas próprias causas à luz dos seus próprios fins e projetos.

É essa co-responsabilidade que dá fundamento à angústia, pois cada indivíduo é um Legislador pronto a escolher, a si próprio e a humanidade inteira, não podendo escapar a essa sua total e profunda responsabilidade.

Mas nem para Sartre, a liberdade equivale a libertinagem. Liberdade absoluta só existe para o projeto fundamental, para a escolha originária, escolha absolutamente incondicionada. Todas as outras escolhas são condicionadas pela escolha originária, a qual no entanto, pode ser modificada. A modificação do projeto inicial é possível em qualquer momento: "A angústia que, quando revelada, manifesta à nossa consciência a liberdade, atesta a modificabilidade perpétua do nosso projeto inicial" (SARTRE, 1943, p. 80-82). Estamos constantemente ameaçados de termos anulada a nossa escolha atual, constantemente ameaçados de nos escolhermos e de nos tornarmos assim diferentes do que somos. Tudo o que acontece no mundo remonta à liberdade e à responsabilidade da escolha originária; por isso nada do que acontece ao homem pode ser tachado de inumano.

Esta angústia não nos separa da ação, mas faz parte da própria ação: "É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade" (SARTRE, 1943, p. 66-67) ou, dito de outro modo, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência do ser. A liberdade que descobrimos na angústia, que é angústia de mim mesmo, caracteriza-se pelo nada, que se insinua entre os motivos e o ato, e carrega consigo um fundamento de niilização, uma vez que a angústia é também captação do nada.

O Nada, o não-ser, aparece sempre que interrogamos sobre o *ser*, porque as respostas revelam-se, juízos negativos, alguma limitação ou parte do não-ser. A interrogação mostra-nos que nos encontramos rodeados de negações (nadas). É a possibilidade permanente do não-ser, fora de nós mesmos e em nós mesmos o que condiciona nossas questões sobre o ser. O que quer que o ser seja deve surgir necessariamente sobre o fundo do que não é. É a negação, como estrutura do juízo negativo, onde se encontra a origem do nada ou, pelo contrário, é o Nada, como estrutura do real, a origem e fundamento da negação? Sartre opta pela segunda; as famosas

negações somente fazem descobrir os cortes do não-ser no seio do *ser*, pois do *ser* não se derivará nunca a negação. A condição necessária para que seja possível dizer "não" é que o não-ser seja presença perpétua, em nós mesmos e fora de nós mesmos e que o "nada" seja interior ao *ser*.

Assim, é pelo *ser* que o *nada* vem às coisas. E o *ser* por quem o *nada* surge no mundo "é um *ser* em quem, em seu *ser*, está em questão o *nada* de seu *ser*" (SARTRE, 1943, p. 543). Este *ser* é o homem, no seio do qual se dá um processo "niilizante" e que faz aflorar o *nada* no mundo. É a possibilidade para a existência humana de segregar o *nada* se chama "liberdade". Esta liberdade que pertence à essência do *ser* humano é condição indispensável de sua niilização. Aqui Sartre situa a liberdade em relação à angústia. É na angústia onde o homem toma consciência de sua liberdade, isto é, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência do *ser*.

Quando Sartre, afirma que "o homem está condenado a ser livre" (SARTRE, 1943, p. 515-516), significa que, está condenado porque não se criou a si mesmo: e no entanto é livre, porque uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo quanto fizer. O existencialista crê que o homem é responsável por sua paixão. Pensa, que o homem, sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem - um futuro virgem que o espera.

A liberdade não é uma nova essência ou uma nova qualificação da consciência: ela é totalmente projeto de um mundo. Sartre não desengaja uma espécie de liberdade essencial à consciência ou ao homem, uma liberdade paradisíaca que, em seguida, procuraria engajar-se no mundo e na ação, pois "não há liberdade a não ser a engajada, em determinada situação" (SARTRE, 1943, p. 575-576). É esta precisamente a faticidade, isto é, a irremediável contingência de nosso ser-*ai*, de nossa existência sem meta e sem razão.

Sendo essencialmente projeto, isto é, tarefa, projeto de libertar-se, a liberdade descobre-se no próprio ato numa unidade com esse ato" (SARTRE, 1943, p.516). A consciência Sartriana, em vez de "ser", já que ela não tem essência, deve "fazer-se", "criar-se", uma vez que ela é espontaneidade pura, invenção constante. A ontologia Sartriana não repousa apenas sobre a dicotomia entre o "em-si", que é o mundo, a coisa, e o "para-si", a consciência, já que, o ser não é um depósito. O fazer é um "em si" tão importante como o ser "ter", "fazer", "ser" são categorias básicas da "realidade humana". Pela primeira vez, a fenomenologia se desenvolve no sentido de uma filosofia do fazer, da criação da ação, de um pragmatismo no sentido lato. Ser é agir.

Mas se fazer é fazer-se outro, isto é, auto-transformar-se, o recuar nadificante da consciência não pode ser uma atitude de contemplação ou de um espectador desinteressado. Consciência quer dizer projeto de retomada e de transformação. Em Sartre, a nadificação é intenção de transformação do mundo, ou intenção de se transformar a si próprio, pois o eu faz parte do mundo., Basta então levar até o fim a redução fenomenológica, reduzir até o eu e chegar até a consciência-nada-transcendental para que a filosofia intuitiva, contemplativa, reveladora, que é a fenomenologia, transforme-se em filosofia de ação, em filosofia de trabalho, em filosofia da práxis. E reciprocamente, em Sartre, não há ação que não seja revelação; não há senão a ação que nos permite vislumbrar, conhecer. O recuar nadificante é uma maneira de se retirar de uma situação para vê-la, compreendê-la, transformá-la.

A consciência é projeto. Ela se lança adiante no futuro: podemos compreendê-la só em função daquilo que será. A redução fenomenológica significa, para Sartre, que o homem se distancia do seu passado e do determinismo, da causalidade eficiente que vai do passado ao presente, e se projeta para o seu futuro. Se procurarmos analisar a nossa consciência e sondá-la, veremos que é vazia, encontraremos nela apenas o

futuro. Todavia o projeto é ao mesmo tempo movimento do futuro para o presente. O homem é o ser que vem a si próprio a partir do futuro, que se define por seus fins.

Os fins que me proponho ou que eu projeto, se refletem em minha situação e me proporcionam meios para transformá-la. Se podemos ter uma consciência do presente é graças a essa distância que assumimos em direção ao projeto para o futuro. A redução fenomenológica assim efetuada é liberdade, libertação do determinismo do passado e retomada a partir do futuro. E aí, surgem os dois movimentos fenomenológicos complementares: colocação (do passado) e intencionalidade, e a definição da consciência do presente, graças a esse duplo movimento.

Por meio de seu método fenomenológico de desvendamento, pretendia fazer parecer o sentido escondido, no duplo sentido de significação e de finalidade. Quer dizer, o fim já está lá sob forma latente. Mas, para Sartre, não existe o já dado, pois a redução vai até o nada. A intenção visa o que ainda não é, não aquilo que é latente, senão aquilo que é futuro. É por isso que a consciência-projeto só desvenda valores criando-os na liberdade que desabrocha na ação. Não há valores dados ou latentes, pois o valor não existe jamais. O homem é apenas aquilo que faz no presente.

Todavia, já que a liberdade não é dada e que ela é projeto de libertação, ela encontra uma resistência. Não apenas os limites de uma situação de fato, a faticidade, a ameaça, mas também as tentações da "má-fé", que nos levam a tentar fugir à responsabilidade e à solidão da decisão livre. Como toda ação é transformação, esforço, luta, essa decisão se lança contra o adversário. Ela é fracasso. Em vista da liberdade e da ação, a redução fenomenológica leva à concepção mais radicalmente anti-naturalista, anti-materialista do homem. O homem não se explicará a partir do mundo e dos outros domínios de entes no mundo. A consciência nadificadora do mundo é pura

existência, sem essência, pura subjetividade e suporta por si a nossa humanidade. É só graças a ela que somos homens.

Porém, essa consciência não é distinta do mundo. Ela é inteiramente intencionalidade do mundo, do qual ela se arranca. Seu próprio nada está virado inteiramente para o mundo pela intencionalidade que a define especificamente, tanto como o seu nada, como a sua liberdade. Ela não é objeto, mas inteiramente projeto. Quer dizer, o homem se define não por caracteres ou por uma natureza que lhe seriam inerentes, mas unicamente por seus empreendimentos no mundo, pela ação.

Mas Sartre destitui o homem de qualquer natureza, mesmo animal, para salvaguardar sua liberdade de ação, não será para lançá-lo nos braços de Deus. Se a consciência tem realmente tudo fora dela, se ela não é interioridade, não descobrimos nada, nem um fundo recalcado, pois a consciência é toda translucidez, um fundo que repousaria sobre um além do homem, sobre uma transcendência. O homem se define sem Deus. Tendo operado a redução fenomenológica no eu e no mundo, Sartre, para conservar a consciência em seu puro nada, e portanto, como pretensão de liberdade, agora opera o mesmo processo com respeito a Deus. Quando se trata de discutir a humanidade do homem, a consciência deve apartar-se de Deus, como ela apartou-se de seu eu e do mundo. Quando se deseja de definir o homem, Deus será simplesmente colocado entre parênteses. Não se trata de demonstrar que Deus não existe, pois ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse é o ponto de vista fenomenológico de Sartre. Não que ele acredite que Deus exista; pensa antes que o problema não está aí, no da sua existência: "é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, de sua liberdade, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus" (SARTRE, 1946, p. 55).

Mas a descoberta verdadeiramente angustiante é que este vazio, este não ser, não está perante, ou fora de nós, ele está em nós mesmos. O homem

descobre que essa inquietante liberdade está nele próprio. Ontologicamente destinado a agir e a transcender o ser e, portanto, a transcender toda a confortável rotina determinista, o homem dá-se conta de estar "condenado à liberdade", que se identifica precisamente com este urgente impulso interior para transcender o existente. É nesta base que se instala a irresistível tendência do homem para fugir de si próprio, para fugir da sua própria e angustiante abertura interior ao não-ser. A fuga de si próprio como permanente comportamento humano é a má-fé.

Conclusão

Para descobrir a humanidade do homem, a consciência "arranca-se" de "seu" Deus, como foi "arrancada" de seu eu e do mundo. Para definir o homem, Deus será colocado entre parênteses. A questão não é se Sartre acredita ou não na existência de Deus. O problema não está aí, na "existência" de Deus. É necessário que o homem se reencontre a si próprio, e que saiba de que nada pode salvá-lo de si mesmo, de sua liberdade. É aqui que encontramos a relação entre consciência e liberdade, na doutrina sartreana da ação. Como ele diz, "só a ação é realmente libertadora; só ela é a verdadeira medida do homem" (SARTRE, 1943, p. 508). Sartre sabe que tudo o que acontece no mundo acontece através do homem, e que cada um é um homem total, e, ao mesmo tempo, toma consciência de que existimos só enquanto agimos.

Referências

- SARTRE, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938.
- _____. Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris: Nagel, 1946.

A percepção como revelação do mundo; Fenomenologia de Merleau-Ponty

*Perception as revelation of the world:
Merleau-Ponty's Phenomenology*

João Carlos NOGUEIRA

Resumo

O artigo apresenta uma leitura do pensamento de Merleau-Ponty a partir da noção de percepção entendida como revelação do mundo. Considera, segundo a fenomenologia existencial, que o conceito de existência enquanto ser-no-mundo constitui o núcleo a partir do qual se procura elucidar a realidade. Nesse sentido, o mundo é o lugar do pensar filosófico. O artigo analisa os seguintes tópicos: a apropriação do mundo pelo corpo; a percepção; a existência como presença e instauração de sentido; comportamento e linguagem: dialética viva.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, fenomenologia, percepção, revelação

Abstract

This article presents an understanding of Merleau-Ponty's thought based upon the comprehension of the notion of perception as revelation of the world. According to existential phenomenology, it considers that the concept of existence while being-in-the-world constitutes the core from which reality must be elucidated. In this sense, world is the place of philosophical thinking. This article analyses the following topics: appropriation of the world by the body; the perception; existence as presence and instauration of meaning; behavior and language: live dialectics.

Key-words: Merleau-Ponty, phenomenology, perception, revelation.

Introdução

O conceito de consciência encarnada exprime de forma sintética o núcleo de pensamento filosófico

de Merleau-Ponty. O homem existe como ser-no-mundo pelo corpo. Tal é o seu modo próprio de ser. Não é alguém que se encontra objetivamente como simples coisa no meio do mundo, nem uma

consciência encerrada na sua interioridade. Realiza-se como **para-si** — como consciência e liberdade — no ato de sair de si e estar junto das coisas em relação com o mundo e os outros homens. Como abertura e presença afirma-se como sujeito que tem o mundo como destinação do seu ser. Ele é, em sentido forte, “um sujet voué au monde”, um sujeito que tem no mundo sua destinação.

A reflexão filosófica tem por fim elucidar o que significa para o homem existir em sentido próprio.

Do ponto de vista fenomenológico a existência é o fenômeno originário a partir do qual se torna possível lançar luz sobre a totalidade das coisas e situar cada uma no interior dessa totalidade.

A nossa consciência em todas as suas atividades, que vão da percepção à atividade científica, passando pela imaginação e o sentimento, constitui um campo de manifestação que se exprime como **existência** ou modo de ser próprio que nos define como seres de **sentido**, capazes, por conseguinte, de se compreender e compreender o mundo no qual esse sentido se inscreve. Nossa consciência é dotada de um caráter intencional que a destina ao mundo como o seu correlato.

O objetivo do filósofo é “o de pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, assumindo-os, o espaço, o objeto ou instrumento e descrever o corpo como lugar dessa apropriação”¹.

Ora, essa função primordial de que fala Merleau-Ponty é exatamente a **existência**, vale dizer, o ser-no-mundo pelo corpo.

O que está em jogo nessa posição é a exigência de superação das posições antagônicas do intelectualismo expressa no **cogito** cartesiano, cujo

vértice se encontra no idealismo pós-kantiano, e o naturalismo. Enquanto este último considera o homem como o resultado das influências físicas, fisiológicas e sociológicas que o determina de alto a baixo e fazem dele uma simples coisa entre tantas outras² aquele o considera como uma consciência constitutiva do mundo. O mundo acaba assim reduzido à sua significação³. Prisioneiras de suas representações a consciência, na concepção idealista, acaba por eliminar mundo. Definida pela interioridade ela não permite captar o significado e a originalidade do nosso modo de existir. Assim cada uma das alternativas supramencionadas deixa impensada a verdadeira condição humana. Uma porque a objetiviza unilateralmente, a outra porque a subjetiviza excessivamente e por isso a isola. Ora, argumenta Merleau-Ponty, o mérito da fenomenologia é o de ter buscado na noção de existência os meios para pensá-la⁴.

Se, por conseguinte, a existência é de fato o nosso ser-no-mundo pelo corpo, então a **percepção do mundo** se torna “aquilo que funda para sempre a nossa idéia da verdade”⁵, vale dizer, a verdade humana se fundamenta na nossa situação de seres encarnados, seres efetivamente históricos.

Nesse breve estudo meu intuito é fazer uma leitura do pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty a partir da noção de percepção entendida como revelação do mundo.

I. A apropriação do mundo pelo corpo: a percepção

Pode-se dizer com toda propriedade que, para a fenomenologia existencial da qual Merleau-Ponty é sem dúvida um dos maiores representantes, o conceito

¹ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 180. Daqui em diante a citação dessa obra será abreviada por P.P.

² Cf. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 142.

³ P.P., *Avant-propos*, p. VI. As traduções do texto de Merleau-Ponty são de minha responsabilidade.

⁴ Cf. *Sens et non-sens*, p. 144.

⁵ P.P., p. XI.

de existência como ser-no-mundo constitui o núcleo do qual se concentra todo o seu esforço de elucidação da realidade. O mundo é o solo do qual brota todo pensar filosófico. De fato a filosofia se constitui tendo como ponto de partida a vida perceptiva que antecede o trabalho de reflexão. A filosofia é, como diz fortemente nosso autor, “a consciência de sua dependência em relação a sua vida anterior à reflexão que constitui a sua situação inicial, constante e final”⁶. Formular filosoficamente a experiência que temos do mundo será sempre formular o nosso contato originário com o mundo “que precede todo pensamento sobre o mundo”, para retomar uma das várias fórmulas tão caras ao nosso filósofo.

A relação homem-mundo não é, em primeiro lugar, uma relação que possa ser transposta em termos de conhecimento como quer o idealismo, e sim uma relação ontológica na qual o homem-sujeito identifica-se com o seu corpo e sua situação, estabelecendo com eles um intercâmbio que se poderia definir como prático-afetivo.

Com essa decidida posição fenomenológica Merleau-Ponty procura mostrar que a vida perceptiva constitui o ponto em que encontra superação a velha dicotomia empirismo-racionalismo. O nosso modo de aceder à verdade encontra aqui sua origem. O que, de outra parte, mostra a índole histórica da consciência marcada por um caráter intencional que a destina a referir-se a um outro diverso dela.

O ser intencional da consciência indica sua situação original. Ela é consciência-no-mundo, orientando-se para ele na multidimensionalidade de seus atos. É o que se pode exprimir, em termos husserlianos, como relação dialética entre uma **nóesis** ou ato de visar e um **nóema**, aquilo que é visado. Como se trata de uma consciência encarnada, ligada ao mundo pelo corpo, apresenta-se como visada do

mundo que capta por meio da percepção. Não é ela, portanto, constituinte no sentido de que sua atividade projeta o que percebe, criando o seu objeto, mas também não é pura passividade em relação ao real. O resultado da percepção, a coisa percebida nos é dada como coisa presente no mundo que captamos através de perspectivas que fluem ininterruptamente em nosso campo perceptivo. Ora, esse encontro com o mundo pelo qual o revelamos, é algo que se realiza intersubjetivamente, na relação com os outros por meio da linguagem. A nossa consciência, em razão da intencionalidade, ao revelar o mundo ao mesmo tempo revela-se a si mesma, pois o seu ato de revelar é correlativo aos significados que o mundo nos descobre. A consciência humana é sempre consciência-no-mundo ligada indissociavelmente a ele pelo corpo.

Em virtude dessa situação a existência desdobra-se num discurso que, ao **dizer** o sentido das coisas, ordena-se simultaneamente ao outro. Comporta, portanto, um duplo enraizamento, no mundo e na intersubjetividade. Estamos de tal maneira envolvidos nos tramas dessa relação que a verdade de nosso ser em busca da realização tem nela o seu princípio como também nela transparece e se oculta nesse constante jogo de manifestações e escondimento.

Existência, comportamento, linguagem, eis os termos de uma dialética em que se inscreve a história que vamos escrevendo no terreno do sentido que se estabelece pelo nosso ser-no-mundo pelo corpo. A nossa inserção no mundo, no nível corpóreo e histórico-social, torna a nossa existência indelevelmente marcada pela historicidade que caracteriza a dimensão pré-predicativa da consciência. Poderíamos dizer que, para Merleau-Ponty, o caráter histórico e perspectivista do conhecimento negam a possibilidade de que a verdade humana seja definitiva? Atendo-nos as que ele afirma de maneira forte e clara na **Fenomenologia da**

⁶ Id., p. IX.

Percepção, parece-nos que a resposta só pode ser positiva. "Há uma certeza absoluta do mundo em geral, mas não de alguma coisa em particular"⁷.

Há aqui, mais uma vez, expressa em termos fortes uma recusa da posição idealista que acreditava na possibilidade da reflexão total. Nós nunca podemos destacar-nos da vida pré-reflexiva quando se trata da atividade intencional da consciência. Ela depende, no seu exercício, dessa situação originária. Toda tentativa de reflexão total quebra-se contra essa barreira.

O homem é essencialmente ser-no-mundo. Esse liame primordial indica a pertença do mundo ao homem e do homem ao mundo de tal sorte que um não se concebe sem o outro. Nesse intercâmbio que precede a conceptualização vamos já modelando o mundo à nossa imagem, pois a nossa presença na realidade é sempre iluminadora e significativa. Nosso comportamento é, nessa perspectiva, um comportamento-discurso que diz a realidade, revelando-a.

II. A existência como presença e a instauração do sentido

Se o sujeito, como eu pessoal, se constitui na unidade de uma história, isto quer dizer que jamais a sua consciência pode tornar-se presente a si mesma por uma transparência pura e uma auto-compreensibilidade plena. Porque intencional ela traz em si os caracteres da finitude e da temporalidade. Seu desdobramento no tempo como visada do mundo atesta a sua condição histórica inconfundível que lhe nega a possibilidade da posse significativa de si sem sombras nem opacidades. Ela lança suas raízes no solo donde jorra a vida afetiva que a antecede e condiciona suas intenções.

A presença do homem no mundo é, desde o princípio, uma presença iluminadora que põe em marcha um processo de revelação original do mundo. Tal processo se efetua em virtude do caráter intencional da consciência humana que não se fecha em si mesma como numa ilha, mas se difunde numa comunicação espontânea e aberta, onde a presença de um outro se manifesta desde o início. De fato o outro está presente pelo mesmo movimento instaurador de significação pelo qual vamos dando uma face humana ao mundo e vice-versa, pela mediação do mundo vamos, ao mesmo tempo, nos humanizando. O homem se humaniza humanizando o mundo, diz-se comumente numa formulação conhecida, que traduz com propriedade a situação do ser humano como ser-no-mundo. Deste ponto de vista pode-se afirmar que o mundo se manifesta como o **poema** do ser humano, pronunciado pelos múltiplos atos que recortam a sua existência. A nossa atividade no mundo é uma atividade **poética**, que constitui o espaço de encontro onde o sentido se faz história. Na verdade o sentido é sempre sentido para nós, sentido que se encontra no termo de nossas visadas e possibilita a tarefa comum de elucidação e transformação da realidade, constitutivas do complexo tecido da história que arduamente vamos escrevendo. Ora, é pelo comportamento que fazemos o mundo chegar ao sentido. Essa é uma tese característica do pensamento merleau-pontyano, que atravessa a sua reflexão nas obras que vão da **Estrutura do comportamento a Visível e Invisível**, passando pela **Fenomenologia da Percepção** e **Sinais**, obra na qual a consciência perceptiva começa a dar lugar à noção forte de **corpo** e de **carne**.

Em toda a parte onde exerce sua presença o homem se manifesta como ser que tem ontologicamente como característica a de ser instaurador e manifestador do sentido. Isto ele o faz pelo corpo próprio que

⁷ P.P., p. 344: "Il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier".

apresenta a dupla característica da reflexividade da consciência e a **visibilidade** própria do mundo. Ele é, por conseguinte, essencialmente um ser de linguagem. Ora a linguagem como expressão não pode ser identificada sem mais à palavra falada. Os sentidos proferidos na palavra não recobrem toda a extensão dos sentidos estabelecidos pelo comportamento. A palavra proferida restringe o sentido a um segmento da realidade. Mas isto é o que permite a constituição de significações estáveis, responsáveis pelo alargamento do campo de nossa experiência pela constituição do mundo cultural. Por esta razão a linguagem não pode ser reduzida a um simples sistema de sinais convencionais utilizado como instrumento de comunicação de nossos pensamentos.

A linguagem implica, sem dúvida, comunicação. Mas não é antes de tudo uma comunicação do que pensamos por meio de um conjunto de sinais convencionalmente estruturados como se pensamento e linguagem fossem exteriores um a outro. Diz Merleau-Ponty: "É preciso reconhecer em primeiro lugar que o pensamento não é, no sujeito que fala, uma representação, isto é, ele não põe expressamente objetos e relações. O orador não pensa antes de falar e nem mesmo enquanto fala; a sua palavra é o seu pensamento"⁸. Pensamento e palavra acham-se ligados numa relação de mútua implicação. A palavra exprime o pensamento e este se encarna na palavra⁹.

O processo de revelação do real empreendido pela linguagem é uma obra já feita e ainda por fazer. O homem é convocado a entrar nesse movimento revelador, no seio do espaço cultural, para deixar aí as marcas da sua presença. É nesse diálogo travado no seio da experiência, onde se situam as tarefas humanas, que se constrói a história da humanidade. A linguagem é o lugar habitual do encontro humano. É o meio pelo qual traduzimos a nossa experiência do

mundo e a comunicamos pela palavra. A palavra configura, dessa forma, o ponto de encontro de um processo iluminador que se projeta sobre o real para dar-lhe sentido. Isto significa que a história resulta desse mesmo processo de diálogo que travamos com o mundo pelo qual buscamos realizar-nos no exercício da razão e da liberdade. Por isto há um sentido na história que vamos construindo entre trabalhos, alegrias e dores, que consiste na busca do sentido e no respeito à liberdade.

III. Comportamento e linguagem: uma dialética viva

Se a filosofia se dá por tarefa explicitar as relações vividas que se tecem entre o homem e o mundo, este fato a leva a pôr o problema essencial da relação ente o homem e a linguagem. Se somos coexistência, um existir com os outros no mundo, este só atinge seu significado próprio pela nossa presença, ao mesmo tempo que nos tornamos nós mesmos pelo intercâmbio que com ele realizamos pelo nosso corpo. Tal a tese que desenvolvemos ao longo desse escrito na exposição das posições de Merleau-Ponty sobre a percepção enquanto revelação do mundo. É pelo homem que o mundo atinge seu significado próprio e é pela mediação do mundo que nossa existência alcança sua realização. É a tese bem conhecida da intencionalidade pela qual a consciência humana, no contato com a realidade, a convoca para o sentido. O comportamento que a revela também a exprime. O sentido instaurado pela nossa presença no mundo é mais amplo que o sentido proferido na palavra, como já afirmamos anteriormente em várias passagens. Essa tese o nosso filósofo a estabelece na reflexão sobre o corpo como expressão e fala, tendo como pano de fundo a análise fenomenológica da experiência originária

⁸ P.P., p. 209.

⁹ Cf. Id.

do homem como ser-no-mundo. Existimos no mundo na condição de seres cuja tarefa é revelá-lo, ou seja, manifestar o que ele é. Pode-se mesmo dizer que nisso consiste o significado da razão humana que permite ao homem deixar legíveis, no seio do mundo os vestígios da sua presença.

O comportamento humano é revelador de um sentido que as coisas incluem por estarem relacionadas com o homem enquanto ser que **se comporta**. Por isto o ato de revelação do mundo é linguagem que nasce, na bela expressão de Merleau-Ponty, “na gesticulação emocional pela qual o homem sobrepõe ao mundo dado o mundo conforme o homem”¹⁰. A expressividade gestual já modela o mundo em dimensão humana.

Os nossos comportamentos instituem significação transcendentem ao organismo, mas imanentes ao comportamento em si mesmo considerado¹¹. Na variada escala das operações expressivas a palavra representa um caso particular. Mas é única capaz de criar um universo de cultura, o qual, uma vez estabelecido, vai formar a base para novas significações. É esse caminho que trilham os que têm por missão promover, pela expressão, o espaço significativo criado pela palavra, pois ela é “o excesso da nossa existência sobre o ser natural”¹².

Como ato de transcendência ela é movimento na direção do real para desvelá-lo e desvelar-se, manifestar-lhe o sentido e manifestar-se como atividade significante. Neste labor organizamos e fazemos progredir a ciência, a arte e o pensamento em geral. Aqui a palavra toma o corpo nas produções culturais tornando-as transmissíveis. Ora, esse processo torna-se possível precisamente porque estamos em situação de abertura para o mundo e para o outro. Tal é o horizonte no qual a linguagem se põe a caminho.

A palavra de ordem husserliana de “volta às coisas” significa para o nosso filósofo voltar-se para o mundo que existe antes do conhecimento e do qual todo conhecimento necessariamente parte. Pode-se ver nesse ato uma forma de profundo decentramento infligido à consciência pela negação que implica da sua pretensão à transparência total e à plena posse significativa de si. O irrefletido, sempre suposto pela reflexão, não pode ser assumido inteiramente por ela. O pensamento esbarra invariavelmente na opacidade desse pressuposto, que está sempre já aí, quando nos pomos a refletir. Com isto contesta-se o poder regulador da consciência em relação ao sentido. Não se deve concebê-la como posse exaustiva de si e centro de toda significação. Realmente se há uma apoditicidade do **cogito** não há adequação dele consigo mesmo. Numa passagem muitas vezes citada na **Fenomenologia da Percepção** Merleau-Ponty afirma sem meias palavras: “Se posso falar de ‘sonhos’ e de ‘realidade’, interrogar-me sobre a distinção entre imaginário e real, e colocar em dúvida o ‘real’, é porque tenho uma experiência tanto do imaginário como do real e o problema então consiste... em explicar nosso saber primordial do ‘real’, em descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre nossa idéia de verdade. Não se deve, portanto, perguntar se percebemos verdadeiramente o mundo, mas ao contrário dizer: o mundo é aquele que nós percebemos”¹³. Essas afirmações recebem todo o seu significado à luz da célebre asserção que lemos à página 344 da mesma obra, no qual o autor rejeita a tese idealista da reflexão total em que ser e pensamento encontrar-se-iam plenamente identificados. Cito-a no original para manter a força lingüística do enunciado. “Le véritable **cogito** n’est pás le tête à tête de la pensée avec la pensée de cette pensée: elles ne se rejoignent qu’à travers le monde”. Em outras palavras:

¹⁰ P.P., p. 219.

¹¹ Id. p. 221.

¹² Ibid. p. 229.

¹³ P.P., p. XI.

todo o esforço da reflexão filosófica se traduz no ato de voltar-se para a realidade captada pela atividade perceptiva na tentativa de compreendê-la, explicitando os significados que ela assume para nós.

Não há reflexão sem a apreensão perceptiva do mundo pela mediação do nosso corpo. Esta define a primeira etapa da reflexão fenomenológica que se completa numa segunda que consiste em lançar luz sobre o modo de ser deste novo **cogito**, desvelando a sua estrutura de base. Esta tarefa Merleau-Ponty a descreve com palavras: "Agora, depois que o campo fenomenal foi suficientemente circunscrito, entramos nesse domínio ambíguo e aí asseguramos nossos primeiros passos com o psicólogo, esperando que a autocrítica do psicólogo nos conduza por uma reflexão de segundo grau ao fenômeno do fenômeno e converta decididamente o campo fenomenal em campo transcendental¹⁴.

Parece-me que a noção merleau-pontyana de comportamento se mostra muito eficaz para dar razão da existência como existência encarnada. Evidentemente ela nada tem a ver com a noção behaviorista de comportamento, o que o reduz à sua dimensão fisiológica, como resposta do organismo aos estímulos ambientais em vista de sua adaptação ao meio. Uma concepção, portanto, claramente objetivista. O comportamento na linha de Merleau-Ponty, nada tem de um processo anônimo, mas designa o modo específico do sujeito humano exercer a sua existência. Definir o homem pelo comportamento é defini-lo pela revelação do sentido que institui pela sua presença no seio do mundo. Próximo e familiar das coisas o comportamento humano faz surgir nelas, no ato de visá-las, os múltiplos sentidos que vão povoar a sua experiência. Os atos expressivos do homem, constitutivos dos sentidos, constituem igualmente seu próprio ser, que se realiza no intercâmbio com o mundo pela ação e pela palavra.

¹⁴ P.P., p. 77.

Ligado corporalmente ao mundo o homem o ultrapassa pelos seus atos significativos. Revelamos e dizemos os sentidos do real na medida em que o transcendemos na sua condição de simples coisa aí presente. Conceber o homem como comportamento equivale, portanto, a abandonar os privilégios da consciência em cujo centro o pensamento acostumar-se a colocá-lo.

Como comportamento-discurso o existente humano não se revela, em primeira instância, como um sujeito cognoscente, porque a relação homem-mundo tem um caráter prático que antecede à conceptualização. O comportamento humano é em si mesmo significativo pelo próprio fato de ser comportamento de um ser que se define como **lumen naturale**, luz natural que se projeta sobre o real para revelá-lo.

Toda reflexão, se exerce no interior de uma experiência pré-reflexiva, que já é dotada de uma significação, embora informada, dada pela presença do homem na realidade pelo seu corpo. Insere-se aqui o importante problema da dialética de sentido estabelecido e sentido preferido. O sentido estabelecido pelo comportamento articula-se, como em sua base, ao sentido proferido pela palavra.

Conclusão

Ao caracterizar o sujeito humano na sua condição carnal Merleau-Ponty estabelece a consciência no seu movimento na direção das coisas para aí constituir o sentido e simultaneamente, pela mediação delas, constituí-lo em si mesmo e nos outros. Em outros termos, a consciência não deve ser definida como interioridade pura, mas antes como consciência encarnada que se presentifica no mundo pelo corpo. Mostra-se, em tal posição, que uma filosofia do sujeito,

que leva a sério a sua condição carnal, só poderia ser elaborada sobre os fundamentos de uma filosofia do comportamento entendido no seu sentido existencial. A razão está no fato de que não se deve separar o sujeito do mundo, sob pena de não termos em mãos senão um sujeito exangue e um mundo petrificado numa objetividade pura.

Sob esse prisma o ser-no-mundo apresenta-se como o plano originário onde o homem, no seu corpo e na linguagem da sua carne, celebra o enlace que o une ontologicamente ao real. Assim todas as significações que brotam, em admirável surto, ao longo de nossa caminhada na história, vão-se entrelaçando e unindo para projetar o complexo horizonte do mundo, lugar de nossos projetos e da realização de nossa liberdade.

Assim a interpretação fenomenológica de **encarnação** – primeira componente da categoria antropológica da historicidade – conduzida exemplarmente por Merleau-Ponty, desvenda-nos de um lado a atividade perceptiva como revelação do mundo e de outro confere novamente à percepção uma dignidade filosófica que ela perdera desde longo tempo.

A consciência, em vez de permanecer encerrada em si mesma, abre-se à dimensão perceptiva, ao plano da vida comum e rompe com a oposição entre percepção e pensamento. Na esfera da dimensão pré-predicativa da consciência a percepção é entendida como referência ao mundo que, “por princípio não se aprende senão através de alguns de seus aspectos”, como o nosso filósofo diz na célebre comunicação à “Société française de philosophie” que tem como título: “O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas” (seção de 23 de novembro de 1946). Aí se afirma também que a unidade da coisa percebida é a de “uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de vistas perspectivas” (p. 123). Não existe mais um **cogito** que opera exclusivamente na ordem intelectual sem contato com a experiência,

ao mesmo tempo que se resgata a dimensão da intersubjetividade que readquire seu valor existencial, pois pela intencionalidade passamos a coexistir no interior de um mesmo mundo. Aqui se abre a interminável busca humana da verdade, porque não se pode renunciar à esperança de alcançá-la de alguma forma para além das tomadas de posição divergentes, como ele diz.

É com essa esperança que construímos o mundo da cultura e da civilização.

Referências Bibliográficas

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *L'œil et le spirit*. Paris: Gallimard, 1963.

MERLEAU-PONTY, M. *Textos selecionados seleção dos textos, traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, Os Pensadores*, Abril Cultural, 1980.

_____. *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail par M. Merleau-Ponty, texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une Postface*. Paris: Gallimard, 1964.

DE WAELHENS, A. *Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Bibliothèque Philosophie de Louvain, 1970, 4^a édition.

LEFORT, C. *Postface à édition de Visible et L'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

RICOEUR, P.: *A região dos Filósofos, Leituras*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1998.

Bachelard, Berdiaeff et L'Imagination

Bachelard, Berdiaeff and the Imagination

Jean-Luc POULIQUEN

Resumo

Embora a filosofia de Bachelard não se refira a Deus, ela traz uma concepção de imaginação que apresenta pontos comuns com a defendida por Nicolas Berdiaeff. Este artigo tenta discerni-los e mostrar que os caminhos da surrealidade abertos por Bachelard são uma outra maneira de viver o processo de co-criação do mundo, associando o homem a Deus, como o enfocara o filósofo russo numa perspectiva teológica.

Palavras-chave: Bachelard, Berdiaeff, criação, imaginação,

Abstract

Although the philosophy of Gaston Bachelard does not refer to God, it carries in it a design of the imagination which presents common points with that defended by Nicolas Berdiaeff. This article tries to encircle them and show that the ways of the surreality opened by Bachelard are another manner of living the process of Co-creation of the world, associating man to God, such as had considered the Russian philosopher from the theological point of view.

Keywords: Bachelard, Berdiaeff, creation, imagination

Contemporain du Surréalisme, Gaston Bachelard a longuement réfléchi sur la nature de ce mouvement poétique et artistique qui a marqué en profondeur la culture du XX^e siècle. Tout en cultivant la singularité et l'originalité de son parcours, il a intégré dans sa réflexion quelques données fondamentales du Surréalisme, principalement en ce qui concerne le rôle joué par l'imagination pour conduire à une surréalité. Et pour lui, celle-ci peut tout aussi bien emprunter le chemin de la poésie, que celui des sciences. C'est

d'ailleurs autour cet objectif commun que l'on a pu trouver une cohérence, sinon une unité, à l'ensemble de son oeuvre. " *Ce qui rapproche encore, grâce à leur antagonisme, la conscience imageante et la conscience rationnelle, l'une qui accueille un univers et l'autre qui l'organise dans un travail de cohérence, c'est donc leur philosophie constitutive d'un Monde – l'expérience et le Cosmos – et d'un Monde comme Volonté, d'un Monde comme non-Représentation, toujours Immatériel, d'un côté un matérialisme rationnel,*

et de l'autre une matière écrite, sinon une manière de devenir" nous explique à ce propos François Dagognet¹.

Amené à présenter André Breton, le fondateur du surréalisme, pour un *Dictionnaire de la poésie française contemporaine* qu'il a entièrement rédigé², le poète et critique Jean Rousselot cite cet extrait du *Second Manifeste du surréalisme*, paru en 1939: "Le Surréalisme... ne tient et ne tiendra jamais à rien tant qu'à reproduire artificiellement ce moment idéal où l'homme, en proie à une émotion particulière, est soudain empoigné par ce 'plus fort que lui' qui le jette, à son corps défendant, dans l'immortel". Puis il ajoute ce commentaire: "texte qui fait ressortir, à l'évidence, le caractère magique, religieux, voire mystique du surréalisme de Breton".

Cette réflexion de Jean Rousselot nous conduit à nous demander si, dès lors que l'on envisage d'atteindre une surréalité, on ne se retrouve pas sur un terrain que des pensées théologiques ont également investi. Et allant plus avant dans cette direction, l'idée nous est venue de rapprocher la démarche de Gaston Bachelard de celle du penseur russe Nicolas Berdiaeff dont la notion de cocréation nous a paru présenter des convergences avec celle de surréalité.

Pour Nicolas Berdiaeff, l'homme chassé du paradis, ayant vécu la chute, est amené à le reconquérir dans la liberté. Il va transformer le monde dans lequel il vit, cheminer avec Dieu dans une démarche de cocréation dont le terme sera un autre royaume. "Le paradis où la vocation créatrice de l'homme ne s'était pas réveillée, est remplacé par un paradis où elle s'est pleinement réalisée" écrira Nicola Berdiaeff³. Comme en écho à ces paroles, Saint-Pol Roux en qui les Surréalistes avaient reconnu un précurseur, osera: "Le poète corrige Dieu".

Une telle perspective peut nous paraître bien éloignée de celle de Gaston Bachelard. Jean Lacroix qui pendant de nombreuses années eut souci de donner toute sa place à la philosophie dans la société française, lorsqu'il rassembla ses articles parus dans le journal *Le Monde*, ne réunit d'ailleurs pas les deux philosophes dans le même chapitre. Dans son *Panorama de la philosophie française contemporaine*⁴, il présente la philosophie de la liberté de Nicolas Berdiaeff dans la partie consacrée aux *philosophies de l'existence* et le rationalisme appliqué de Gaston Bachelard dans le chapitre intitulé *Epistémologie, Anthropologie, Psychologie*. Mais les classifications, qui sont aussi des commodités de travail, réduisent et empêchent de prendre en compte toute la complexité des choses.

Il est intéressant par exemple de savoir que Jean Lacroix fut un ami de Gaston Bachelard qu'il avait connu lorsqu'il enseignait à Dijon, tout comme il fréquenta Nicolas Berdiaeff quand celui-ci participa avec lui à la création de la revue *Esprit*. Nous pourrions ainsi, en préalable, nous livrer à un petit jeu de correspondances pour montrer que des champs d'investigations différents ne sont pas synonymes d'incompatibilités philosophiques.

Arrivé en France dans les années vingt, après un passage par Berlin, parce qu'il avait été obligé de quitter Moscou après la révolution bolchévique, à laquelle il avait pourtant participé, Nicolas Berdiaeff joua un rôle non négligeable dans la vie intellectuelle d'avant-guerre. Comme Bachelard, il se rendit par exemple aux Décades de Pontigny où il contribua à renouveler l'approche du rationalisme⁵. "Il y avait à ce moment en France, des philosophes intéressants : Le Senne, Lavelle, Wahl. C'était un moment d'opposition au positivisme attardé: une tendance métaphysique

¹ In Monsieur Bachelard, philosophe de l'imagination, *Revue internationale de Philosophie*, n°51, 1960, p 37.

² Jean Rousselot, *Dictionnaire de la poésie française contemporaine*. Paris, Editions Larousse, 1968, 256 p.

³ Nicolas Berdiaeff, *De la Destination de l'homme*. Lausanne, L'Âge d'homme, 1979, p. 368.

⁴ Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 288 p.

⁵ En 1937, N. Berdiaeff participera aussi au Congrès Descartes à Paris.

se faisait jour" écrivait-il dans son *Essai d'autobiographie spirituelle*⁶. Ne forçons pas malgré tout le rapprochement. Même si, lui aussi travailla au dépassement du positivisme, eut des sympathies pour Louis Lavelle et Jean Wahl, Bachelard n'est pas cité ici et la métaphysique n'est pas la dimension première de son œuvre.

Néanmoins dans le portrait qu'il brosse de lui-même dans son essai, Berdiaeff dégage des traits que l'on pourrait mettre en accord avec la personnalité du philosophe de la place Maubert. "Je suis un romantique russe du début du XX^e siècle" explique-t-il à la page 16. Souvenons-nous de l'expression de Jean Hyppolite à propos de Bachelard: "un romantisme de l'intelligence". "La vie authentique est créatrice et c'est la seule que j'aime. Sans l'essor créateur, on ne saurait supporter le règne de l'esprit bourgeois dans laquelle le monde est plongé" confie Berdiaeff à la page 361. Bachelard n'a-t-il pas par son dialogue avec la poésie et les arts célébré de la même manière l'acte créateur? Et rien dans sa vie n'atteste d'une complicité avec l'ordre bourgeois qu'il a combattu avec ses propres armes.

Plus difficile est la mise en résonance de ces mots de Berdiaeff: "Je crois à la présence d'une mystique universelle, d'un spiritualisme universel"⁷. Le philosophe russe s'était converti à l'orthodoxie qu'il avait vécue dans une grande liberté, manifestant son adhésion aux grands mystiques plus qu'aux Pères de l'Église. Bachelard n'a jamais fait figure de philosophe religieux, ni même de mystique. Pour autant son matérialisme ne peut être assimilé à un athéisme.

Plusieurs faits peuvent entourer cette affirmation. A sa mort, Bachelard avait souhaité être enterré religieusement. François Dagognet se souvient l'avoir vu demander à des amis qui se trouvaient avec lui

dans une église, de baisser la voix pour respecter le lieu. Dans son *Introduction à la Bible de Chagall*⁸, écrite en profonde sympathie avec la recherche artistique et spirituelle du peintre, le philosophe nous explique comment Marc Chagall lui a permis de rouvrir la Bible et d'en retrouver toute la richesse. Et lorsqu'il nous confie: "L'univers - les dessins de Chagall nous le prouvent - a, au-delà de toutes les misères, un destin de bonheur. L'homme doit retrouver le Paradis"⁹ ou encore "Pour un philosophe des images, chaque page de ce livre est un document où il peut étudier l'activité de l'imagination créatrice"¹⁰, ses mots prennent un relief tout particulier à la fois par rapport à notre interrogation sur ses croyances et sur notre tentative de rapprochement avec la philosophie de Nicolas Berdiaeff.

Rajoutons encore une citation. Elle est cette fois tirée de *L'intuition de l'instant*, ce livre écrit par Bachelard après la lecture de la *Siloë*, encore une référence biblique, de son ami le philosophe et écrivain catholique Gaston Roupnel: "Quelle grâce divine nous donnera le pouvoir d'accorder le début de l'être et le début de la pensée, et, en nous commençant vraiment nous-mêmes, dans une pensée nouvelle, de reprendre en nous, pour nous, sur notre propre esprit, la tâche du Créateur"¹¹. Elle a des accents berdiaeffen.

Complétons maintenant par quelques anecdotes. Jean-Claude Filloux, dont Bachelard était le parrain et veilla dans les années trente à sa formation philosophique, se souvient qu'il lui avait conseillé la lecture des philosophes russes et plus particulièrement de Berdiaeff. C'est une femme, Marie-Madeleine Davy, qui avait été très proche après la guerre de sa pensée, qui eut à cœur de faire connaître Berdiaeff après sa mort en 1948. On lui doit le beau livre

⁶ Nicolas Berdiaeff, *Essai d'autobiographie spirituelle*. Paris, Buchet/Chastel, 1979, p. 348.

⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁸ Gaston Bachelard, *Le droit de rêver*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pp 14-31.

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*, p. 31.

¹¹ Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*. Paris, Le livre de Poche, 2003, p. 5.

*L'homme du huitième jour*¹² dans lequel sa présentation du philosophe russe l'amène à faire une référence à Bachelard dont elle a toujours dit qu'il était inscrit sur la liste de ceux qui avaient marqué sa réflexion.

Dans la naissance et le développement de la pensée de Nicolas Berdiaeff, un nom tient une place importante, c'est celui de Jacob Boehme, ce théosophe allemand qui vécut à la charnière du 17^e siècle. Voici comment le philosophe russe y fait référence dans son autobiographie spirituelle: "Il y eut un temps où Boehme eut pour moi une valeur particulière, je l'ai beaucoup aimé, beaucoup lu, et j'ai écrit par la suite plusieurs essais sur lui. Mais on commet une erreur en réduisant mes idées sur la liberté à la doctrine de "l'Ungrund" chez Boehme. J'interprète l'Ungrund de Boehme comme une liberté première, précédant l'être. Pour Boehme, elle se situe en Dieu, en un principe secret – pour moi, c'est en dehors de Dieu"¹³.

Si Berdiaeff lui-même n'est pas mentionné dans les livres de Bachelard, il est pertinent pour nous de noter que Jacob Boehme y est accueilli avec chaleur. Bachelard le présente comme un philosophe cordonnier, sensible certainement au fait qu'il ait exercé le même métier que son père et que son parcours dans la philosophie ait été aussi atypique que le sien. On peut imaginer aussi qu'il se soit senti plus éloigné de l'aristocrate slave aux origines françaises que représentait Berdiaeff, descendant par sa mère de la Comtesse de Choiseul.

C'est dans *La Formation de l'esprit scientifique* que Boehme apparaît tout d'abord à travers une citation d'Alexandre Koyré. Au chapitre de l'expérience première, Bachelard veut expliquer que l'expérience scientifique doit se former contre la nature. Il nous montre le lien encore fort dans la culture

préscientifique entre l'expérimentateur et l'expérience, particulièrement chez les alchimistes. Ce lien est chargé de symboles qui portent à toutes les interprétations. A propos du soleil venant se réfléchir sur l'étain et changer son éclat, le philosophe écrit: "N'est-ce pas là pour un Jacob Boehme, comme le dit si bien M. Koyré en un livre auquel il faut toujours revenir pour comprendre le caractère intuitif et prenant de la pensée symbolique, n'est-ce pas là "le vrai symbole de Dieu, de la lumière divine qui, pour se révéler et se manifester, avait besoin d'un autre, d'une résistance, d'une opposition; qui, pour tout dire, avait besoin du monde pour s'y réfléchir, s'y exprimer, s'y opposer, s'en séparer"¹⁴.

Puis c'est dans les deux livres sur les rêveries de la terre que l'on retrouve Boehme autour d'une réflexion sur la poix et la colère, où se mêlent encore matérialité et symbolique. Ainsi au sujet des matières de la mollesse, et de la poix en particulier, Bachelard a ses mots: "Il ne s'agit plus de prendre le parti des choses mais de prendre les choses à partie. Dans une dialectique de misère et de colère, contre la misère d'être englué s'éveille la colère qui libère. Un passage de Jacob Boehme nous dit cette volonté humaine de deuxième position, cette volonté-réponse qui fait le contre-être: "Si la volonté existe dans la ténébreuse angoisse, elle se forme de nouveau une seconde volonté de s'envoler hors de l'angoisse, et d'engendrer la lumière; et cette seconde volonté est la base affective d'où s'élève les pensées de ne pas demeurer dans cette angoisse"¹⁵ et le philosophe d'évoquer comment le cordonnier domestique la substance poix pour retourner ses propriétés en sa faveur et de citer de nouveau Boehme avec une pensée qui se lit cette fois à plusieurs niveaux: "Quand la main "brise ainsi les ténèbres, le coup d'oeil aigu se contemple dans d'aimables délices, hors des ténèbres dans l'aigu de la volonté"¹⁶.

¹² Marie-Madeleine Davy, *L'homme du huitième jour*. Paris, Editions du Félin, 1991, 190 p.

¹³ *Op cité*, pp 126-127.

¹⁴ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, Vrin, 1993 (réédition), p 61.

¹⁵ Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris, José Corti, 1948, p. 119.

¹⁶ *Ibidem*, p. 120.

Ces deux exemples témoignent de la manière profonde dont Bachelard a lu Boehme. Fidèle à sa méthode, il l'a intégré dans sa problématique mais il n'a pas détourné le sens de sa pensée, le sens mystique de la doctrine de l'Ungrund qui veut qu'une racine de désir germe au fond du néant, racine qui aspire à être et fait jaillir la lumière des ténèbres.

Sur ce terreau de compréhensions, le moment est venu de dire quelle place Nicolas Berdiaeff accorde à l'imagination. Pour lui, l'acte créateur est inscrit dans la vocation profonde de l'homme et dans sa destination. C'est par l'acte créateur qu'il retrouvera le royaume. Il lui attribue donc une dimension éthique. Mais il le précise: « nul acte créateur n'étant possible sans imagination, celle-ci a pour elle une importance fondamentale »¹⁷ en poursuivant: « l'acte créateur s'élève toujours au-dessus de la réalité. Et l'imagination joue ce rôle non seulement dans la création des mythes et dans l'art, où personne ne le conteste, mais même dans les découvertes scientifiques et les inventions techniques, même dans la vie morale, dans les rapports entre les hommes »¹⁸. Bachelard n'aurait certainement pas contredit même s'il n'a pas envisagé l'imagination sous cet angle éthique propre au philosophe russe qui ajoute: « La force de l'imagination créatrice est le principe du talent de la vie morale »¹⁹.

En fait Bachelard s'est plus attaché à une phénoménologie de l'imagination qu'à la détermination de sa place dans une philosophie générale de la destinée humaine. Dans son *Lautréamont*²⁰ par exemple, s'appuyant sur les travaux de Roger Caillois et d'Armand Petitjean, il en définit les traits caractéristiques et insiste sur la nécessité de lui rendre: « sa fonction d'essai, de risque,

*d'imprudence, de création*²¹ », il montre aussi qu'elle est « une adéquation à un avenir²² ». Par la suite dans ses livres sur les quatre éléments, il s'efforcera d'indiquer tous les chemins qu'elle peut emprunter lorsque la matière la sollicite. Ce faisant, il en vient à lui accorder une place et une dimension qu'il n'avait pas envisagées au début de sa réflexion. « Dans ses deux derniers ouvrages, le philosophe des poètes se laisse gagner par une interprétation moins restrictive. L'imagination n'est plus ce qui empêche la science, l'imagination n'est plus le fruit de l'arbre naturel des désirs, elle devient autonome, libérée de ses attaches passionnelles ou de ses fondements obscurs. Enfin, l'image est création, augmentation, et la phénoménologie de la conscience imageante lui restitue sa plénitude, son illumination, son émergence ontologique » nous fait comprendre François Dagognet²³

Berdiaeff ne se sera pas attardé de la même manière sur le sujet mais le chapitre qu'il consacre à l'imagination dans *De la destination de l'homme* en fait ressortir des traits que l'on peut mettre en parallèle avec ceux que Bachelard a lui-même mis en évidence.

Revenons ainsi sur ce que le philosophe russe dit de l'instinct: « il est l'héritage de la nature antique, de l'homme archaïque, dans lequel se retrouvent l'effroi et la peur, l'esclavage et la superstition, la cruauté et la férocité ; et, d'autre part, il est une réminiscence du paradis, de la liberté et de la force antiques, du lien qui rattachait l'homme au cosmos, de l'élément originel de la vie »²⁴.

C'est dans son *Lautréamont* que Bachelard à sa façon se confronte à cette question. Portant ses investigations sur l'écriture des *Chants de Maldoror*,

¹⁷ Nicolas Berdiaeff, *De la Destination de l'homme*. Lausanne, L'Âge d'homme, 1979, p. 188.

¹⁸ *Ibidem*, p. 188.

¹⁹ *Ibidem*, p. 189.

²⁰ Gaston Bachelard, *Lautréamont*. Paris, José Corti, 1939, 160 p.

²¹ *Ibidem*, p. 155.

²² *Ibidem*, p. 149.

²³ Monsieur Bachelard, philosophe de l'imagination, *Revue Internationale de Philosophie*, n°51, 1960, p 34.

²⁴ *Op. cité*, p. 191.

il nous y montre que : « *les malformations de l'imagination humaine retombent à des formes animales réelles* »²⁵ et il complète plus loin : « *Il faut placer une cruauté à l'origine de l'instinct ; sans cruauté la conduite animale ne peut pas commencer* »²⁶. Cependant, il ne veut réduire la poésie de Lautréamont à l'animalité, il y ajoute la dimension de primitivité en précisant qu'elle « *est toujours une expérience psychologique profonde* »²⁷. Mais il a encore ce commentaire où il pointe du doigt les limites d'une instinctivité purement animale, qui ne le satisfait pas : « *On s'explique alors que la poésie ducassienne, pleine d'une force nerveuse surabondante, porte une marque décidément inhumaine et qu'elle ne nous permette pas de faire la synthèse harmonieuse des forces obscures et des forces disciplinées de notre être* »²⁸. Il appellera par la suite à un dépassement du lautréamontisme auquel nous pourrions mettre en écho ces mots de Berdiaeff : « *L'éthique de la création ne libère pas indistinctement tous les instincts, mais uniquement ceux qui jouent un rôle créateur, en somme elle les combat tout en les sublimant* »²⁹.

Ce dernier aborde encore le thème du temps à propos de l'imagination. Il écrit : « *L'acte créateur est une évasion hors du temps* »³⁰ et plus loin : « *Et si toute vie humaine pouvait devenir un acte créateur ininterrompu, il n'y aurait plus eu de temps, plus d'avenir, en tant que portion du temps, il n'y aurait*

eu qu'un mouvement dans un être extra-temporel »³¹.

Bachelard pour sa part a mis en évidence la verticalité de l'instant poétique, instant de création par excellence. Il a montré comment il brisait la linéarité du temps en échappant à toute détermination sociale. Il appelle à la fin de son essai sur *Lautréamont* à : « *quitter le temps lié pour le temps libre, le temps de l'exécution pour le temps de la décision, le temps lourdement continu des fonctions pour le temps miroitant d'instant des projets* »³².

Nous avons cité Jean Lacroix en ouverture, et rappelé qu'il avait connu à la fois Nicolas Berdiaeff et Gaston Bachelard. Voici les mots qu'il utilisa pour terminer sa présentation des deux philosophes dans son *Panorama*. De la pensée de Berdiaeff il écrit qu'elle éclaire : « *tout un secteur de l'expérience humaine, et le plus positif : 'Celui de l'amour, de la création, de l'extase, brefs de ces moments de plénitude où l'homme saisit l'accord foncier entre la liberté et l'être'* »³³. De Bachelard, il dit : « *En vérité il est moins le philosophe de la raison que de l'imagination et son univers ultime est celui de l'esprit créateur qui dépasse toute réalité donnée pour atteindre et réveiller le surréel* »³⁴.

Nous aimerions y trouver une pertinence à notre tentative d'avoir mis en regard les écrits de deux personnalités animées par le même souci d'assurer à l'homme sinon une destinée du moins un avenir.

²⁵ *Lautréamont*, op. cité, p. 137.

²⁶ *Ibidem*, p. 146.

²⁷ *Ibidem*, p. 141.

²⁸ *Ibidem*, p. 148.

²⁹ *De la destination de l'homme*, p. 191.

³⁰ *Ibidem*, p. 192.

³¹ *Ibidem*, p. 193.

³² *Lautréamont*, p. 154.

³³ *Op. cité*, p. 104.

³⁴ *Ibidem*, p. 213.

La Notion de Personne dans L'œuvre de Jean N. Theodoracopoulos

The notion of Person in the work of Jean N. Theodoracopoulos

Anna KELÉSSIDOU

Resumo

Numa época de crise, como a nossa, a noção de pessoa reafirma o **ethos** distintivo do homem. Constitui o cerne da filosofia de Théodorocopoulos, pensador grego do século XIX, que reestrutura a noção em três níveis: ontológico, psicológico e moral.

Palavras-chave: pessoa, ética, Théodorocopoulos, filosofia grega contemporânea.

Abstract

In a time of crisis, as ours, the notion of person reaffirms the distinctive ethos of man. It constitutes the core of philosophy of Théodorocopoulos, Greek thinker of the XIX century, who rearranges this notion within three levels: ontological, psychological and moral.

Key-words: person, Ethics, Théodorocopoulos, contemporary Greek philosophy.

Introduction

À une époque antimythique, antipoétique et antimétaphysique comme la nôtre, qui privilégie l'anonymie ou la « polyonymie » -pour autant qu'elle conçoit l'être humain comme l'ensemble de ses fonctions-, la foi ou la confiance à la personne humaine peut paraître comme un idéalisme entaché d'anachronisme. Cependant, si cela est vrai pour les

«nombreux porteurs de thyrses»-comme le dirait Platon (1), les partisans de l'impersonnel, les antidialecticiens, il y a encore et heureusement, les rares *bacchants*, pour qui l'âme est sans cesse à la quête de son accomplissement par l'autoconnaissance, sans cesse à son acheminement vers la conquête de la personne, *prossopon*, visage, face de l'homme et vue, et, à la fois, **éthos**, demeure et caractère distinctif (2).

1. *Phédon* 69 c.

2. Cf. Heraclite B 119, Platon *Lois*, 733 c

La notion de personne et ses trois aspects

La notion de personne, comme celles de *nous-logos*, *valeur*, *but-telos*, *dialogue*, *paideia*, tient une place primordiale dans la pensée philosophique de J.N. Théodoracopoulos, éminent philosophe néogrec du siècle passé, spécialiste de Platon, de Kant, esprit clairvoyant qui a approfondi les problèmes de la vie humaine et a proposé ses solutions perspicaces.

La restructuration de la notion de personne sera ici effectuée sur trois niveaux ou aspects: l'aspect ontologique, psychologique et moral. Cette distinction, n'est, évidemment, que méthodologique, les grandes notions gouvernant l'humain n'étant point séparées dans la philosophie de Théodoracopoulos, qui est ici fidèle à son maître Platon, mais entrelacées par des liens à la fois scientifiques et métaphysiques.

La notion de personne concerne l'homme porteur de valeurs et n'est pas séparée de la notion d'âme. L'homme -Platon l'a déjà dit dans l'*Alcibiade*, est l'homme de son âme, union indissoluble d'être et de devoir. L'anthropologie de J. N. Theodoracopoulos est une ontologie axiologique de l'humain, du microcosme autogouverné et essentiellement moral. (3). La foi à la supériorité spirituelle de l'homme va de pair avec la critique de l'historicité de l'homme comme recherche de la vérité et de la dignité et comme chemin menant à Dieu (4).

La personne humaine, selon J. N. Théodoracopoulos, surgit du sein de l'impersonnel - informe ou idôle- et risque sans cesse d'y retomber, à moins qu'elle ne se comporte comme un gardien vigilant à l'égard de son âme. L'histoire de l'humain est le passage de la nécessité naturelle à la nécessité spirituelle,

le théâtre de la lutte dialectique des contraires: l'impersonnel -ou l'état de nature qui précède l'ouverture de l'horizon spirituel- étant la thèse, la personne l'antithèse ou le dépassement de la thèse avec la culture libératrice de la vie instinctive et moyen pour l'acheminement vers l'autodétermination de l'homme, en d'autres termes vers ce à quoi Platon et Aristote ont attribué le nom de *bios*, de vie qualitative. L'éducation, avec ses corrélatifs, culture, dialogue, philosophie, est le moyen par lequel l'homme, être en virtualité, devient être en acte, avec les caractères distinctifs de son historicité consciente. La personne n'est pas l'attribut de l'humain, mais l'actualisation de l'essence humaine comme possibilité de présence irremplaçable.

Du « man » -« on » à l' « un »

L'impersonnel n'est pas seulement l'être originellement dépourvu de culture, mais aussi l'être secondairement sans ressources spirituelles, le *man* (5) de la philosophie existentielle, l'homme de l'éducation pétrifiée, de la répétition des textes, de la quotidienneté, de la publicité, etc., un monstre à de nombreuses têtes-masques, ou dépôts non pas d'idées, mais d'illusions

Comme le peuple, la tradition -en tant que *paideia* historique - et la société -en tant que nourrice de l'humain et receptacle de son activité créatrice-, contribuent à la formation et à la sauvegarde de la personne. L'idée qui ressort de l'analyse précédente est que la personne n'est pas une forme achevée, mais une présence dynamique, dans le sens d'une entité capable de se transcender, donc corrélatrice avec la vie conçue non pas comme un flux d'événements dans le temps, mais comme occasion d'autoréalisation responsable et efficace.

3. *Système de Morale Philosophique* (en grec), Athènes 1965, p. 213.

4. *La Considération philosophique de notre époque* (en grec), Athènes, 1963, p. 29.

5. V. par exemple : Gabriel Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, pp.13, 105 et *Essai de Philosophie Concrète*, Gallimard, 1967, pp. 167,173 ; J. Beaufret, *Introduction aux Philosophies de l'existence*, Paris,1971, pp.27 ; J. N. Théodoracopoulos, *Philosophie et existentialisme* (en grec), *Philosophia 2* (1972),pp. 19,21, *Introduction à la Philosophie*, B/ p. 155 et ailleurs.

La personne et le logos (du mythe au logos-agir)

Partant de l'idée de l'agir créateur J. N. Théodoracopoulos établit une distinction entre le mythe –ou logos des idôles, « energumène » de la technique impersonnelle, et de l'exploitation inhumaine - et l'agir –œuvre, occupation, travail, affaire – qui est , pourrait-on dire, un *éthos*, c'est-à-dire une manière qualitative d'exister, et qui rend à l'homme le caractère d'unicité. Plotin dirait ici : « chacun est selon la manière de son agir ; la phénoménologie déterminerait la personne comme le centre des actions ; J. N. Théodoracopoulos, lui, opte pour la conception de l'agir comme la marque de l'âme – source de valeurs. La personne se reconnaît par l'expression de son être intérieur, son activité propre, fondée sur la connaissance des causes et des buts et menée avec dévouement (le néogrec emploierait ici les termes- intraduisibles- de *mastoria et meraki*) .

Exemples représentatifs de cet agir- où la personne est « une », non pas dans le sens numérique de l'un dans la foule, mais de l'un adressé à la foule ou de l'un qui sait se séparer de la foule pour aimer chaque être humain comme son prochain- est, pour J.N. Théodoracopoulos, Socrate et Kierkegaard, qui symbolisent la soif de la vérité, de la liberté, de l'intensité et de l'autoaffirmation conquise par des efforts incessants.

La Personne et l'œuvre d'art.

La dernière remarque relie la phénoménologie de la personne avec l'expressionnisme, la forme d'art qui s'attache à l'intensité de l'expression. Pour J. N. Théodoracopoulos l'œuvre d'art n'est point sa matière,

mais une création nouvelle, la synthèse de forme, d'énergie agissante et d'énergie efficace (*entéléchie*) : « L'œuvre d'art ... a un fond spirituel... et l'artiste, comme le chercheur (... essaient) d'assimiler le monde environnant, de briser les limites de la conscience étroite et confuse et d'élargir l'horizon de l'esprit » (6).

Il s'ensuit que l'anthropologie philosophique de J. N. Théodoracopoulos, centrée sur l'idée que la vie de la personne est autocroissance inlassable et participation consciente au réel, est opposée au réalisme naïf et est en parfait accord avec le personnalisme moderne; du même coup, qu'elle est contraire à l'eudémonisme et à l'évolutionnisme par sa thèse que l'être humain est apte à devenir unique en opposant au donné le créé, à la nature l'histoire.

L'âme et la loi de la forme

J. N. Théodoracopoulos est fidèle à quatre positions philosophiques: à l'orphisme –exigeant à l'être humain de « se faire ce qui est »-, à la théorie platonicienne de l'âme (7) –conscience personnelle de grande envergure, à la théorie personnaliste selon laquelle l'être humain est tension, mouvement vers l'acquisition de la personne, et à la théorie phénoménologique de l'intentionnalité, où le subjectif se crée par la rencontre avec l'objectif: l'ouverture à l'originalité présuppose la connaissance de ce qui existe déjà avant la patution de l'homme au monde réel. Dans l'analyse de la connexion de l'âme avec la personne J. N. Théodoracopoulos, faisant revivre des thèses philosophiques de Platon, d'Aristote, de Plotin de la tradition chrétienne et de l'existentialisme organise sa pensée autour des idées capitales comme: la vie de l'âme est dialogue, autoconnaissance-connaissance de son *éthos*, son caractère de milieu entre le fini et l'infini-éternel et connaissance de l'unicité de la personne -

6. Le fondement de la création artistique (en grec), *Philosophia* 3 (1973) 23-24, p. 32.

7. Voir *Alcibiade* 129 e, 130 c-131 e.

et passage de la puissance à l'acte, conscience de la liberté et effort de se dépasser. La vie de l'âme ne peut être conçue que par l'autoconnaissance, les analyses rationnelles ne pouvant que la schématiser et la dépouiller de sa richesse:

La psychologie de J.N. Théodoracopoulos se révèle donc égale à la phénoménologie de l'expérience spirituelle et coïncide avec la conception axiologique de l'être humain. Les deux conceptions, la conception ontologique et la conception psychologique de l'humain s'accordent avec la notion morale de l'humanisme: « L'humanisme n'est ni sentimentalisme ni irresponsabilité amollie. Il n'ignore ni les peines ni le tragique de la vie. Par contre, il renforce le tragique, car, plus il augmente la responsabilité, plus intense devient la conscience du tragique dans la vie de la personne » (*Ethique Philosophique*, p. 217).

Le relèvement du niveau de la liberté

Les analyses précédentes ont montré que du point de vue ontologique et psychologique composantes de la notion de personne dans l'œuvre de J. N. Théodoracopoulos sont:

a) L'identité-individualité. La personne n'est ni un *ens extra nihil*, une pure possibilité ni un ensemble de parties, mais coexistence de propriétés acquises par la culture, telles que: la fidélité de la conscience à sa particularité, sa vie propre qui s'exprime comme autoconscience, agir conséquent et responsabilité.

b) L'intentionnalité, la capacité de se ressouvenir et la capacité créatrice, en d'autres termes la participation originale et non imitative au réel, idée par laquelle la pensée dialectique de J.N. Théodoracopoulos combat le réalisme, l'anthropologie pessimiste, le psychologisme -qui limite l'être humain

dans ses automatismes et ses manifestations instinctives, le darwinisme -qui supprime la distinction entre la nature et l'histoire et interprète l'homme comme une donnée biologique-, et l'évolutionnisme.

Du même coup la pensée de J.N. Théodoracopoulos s'avère ancrée sur deux conceptions de l'être humain: celle de son enrichissement par l'agir moral -la morale coïncidant ici, comme déjà chez Platon, Kant, G. Marcel, et, en général, l'existentialisme chrétien avec la spiritualité et égalant l'acheminement vers la liberté - et sur la conception de l'ouverture à l'horizon métaphysique.

En guise de conclusion

La particularité de la conception de la personne par J. N. Théodoracopoulos réside dans le *tropos* ou dans l'*éthos* dialectique par lequel le philosophe néogrec conçoit l'autocréation de l'être humain comme personnalité morale. Tandis que, chez Jaspers, par exemple, l'antinomie des deux mondes, de la règle du jour et de la règle de la nuit ne se lève jamais par la réalité humaine, selon J. N. Théodoracopoulos les contraires coexistent dans une synthèse hiérarchique et composent la substantifique moëlle de la personne: Pour imiter Platon, qui dramatise

les idées en recourant aux protagonistes, citons, pour conclure, le Socrate du *Phédon* - auquel J. N. Théodoracopoulos consacre une analyse phénoménologique dans son livre *Introduction à l'œuvre de Platon* (269), - qui est, selon le penseur néogrec, le modèle de la personne morale, le moment historique de l'incarnation de l'idée platonicienne de l'être humaine ou l'expression suprême de la relation indissoluble entre le Philosophie et la vie.

Homem e Pessoa: Trânsito e Recurso

Man and Person: Transit and resource

Celeste NATÁRIO
Universidade do Porto

Resumo

Neste texto, o nosso propósito foi o de reconstituir a história do conceito de pessoa, na sua diferença com os conceitos de "homem" e de "indivíduo", desde os Gregos até ao Personalismo, uma corrente filosófica do século XX.

Palavras-Chave: Pessoa, Homem, Indivíduo

Abstract

In this text, our purpose was to reconstitute the history of the person's concept, in its difference with the concepts of "man" and "individual", since the Greeks until the Personalism, a philosophical current of XX Century.

Key-words: Person, Man, Individual

1. Sobre a noção de pessoa: Significado comum e etimológico do termo "pessoa"

Para apresentarmos a noção de "Pessoa", parece-nos pertinente voltar atrás no tempo e na história para tomarmos contacto com esta noção desde a sua origem.

Em linguagem normal, utilizamos a palavra "pessoa" como sinónimo ou equivalente a "homem". O uso deste termo é correcto porque a pessoa humana é também o homem, embora com o termo "pessoa" se designe algo mais do que o homem, algo que só se encontrará para lá do homem.

O valor representativo do termo "pessoa" denota uma particular característica, que é posta em destaque ao examinarmos a sua origem etimológica.

Os filósofos, ao procurarem a raiz desta palavra, deram duas versões distintas da sua origem. Numa primeira versão, derivaria do vocábulo grego "*prosopon*", que significava cara, semblante, rosto; daí que a empregassem para designar as caretas ou máscaras que utilizavam os actores nas representações teatrais para acentuar as características das personagens e para serem vistos e ouvidos de longe — esta designação passou depois também a utilizar-se para designar as personagens que as levavam.

Outra etimologia explicava que teria proveniência no verbo latino “*persono*”, que significava avolumar a voz, assim provocar ressonância. A partir deste significado, se explicaria também o sentido de “personagem” de uma tragédia ou comédia.

É curioso verificar-se então que, tendo em vista esta origem etimológica a partir quer do latim quer do grego, ela designa sempre a máscara do teatro, sendo possível concluir que a máscara do autor tem, em princípio, uma dupla função — esconder aquilo que se é realmente, escondendo a verdadeira face, e, por outro lado, dar uma imagem diferente daquela que realmente se tem.

Por último, já na actualidade pensou-se ter encontrado a sua raiz na palavra etrusca “*phersu*”, que significava também as máscaras teatrais e, por extensão, as personagens de teatro.

Constatamos, pois, que estes três sentidos etimológicos de “pessoa” têm uma certa relação entre si, já que todos aludem ao personagem teatral. Sabemos também que, para o pensamento clássico, os personagens representados no teatro eram pessoas que, de uma forma ou outra, eram consideradas famosas e importantes (deuses, semi-deuses, heróis, reis, etc.), o que não deixa de ser significativo, pois, ainda na actualidade, a palavra “pessoa” é usada para designar alguns homens mais marcantes, dizendo-se que tal ou tal homem “é um personagem”.

Em resumo, poderíamos afirmar que, tendo em consideração quer o sentido usual e comum de “pessoa” quer o seu sentido etimológico, sempre se põe em relevo que significa o homem, mas possuindo um rasgo peculiar, uma dignidade que o distingue dos outros seres.

2. A pessoa na história do pensamento: desde a filosofia antiga até ao personalismo contemporâneo

Apesar da remota origem da palavra, não se reconhecia na Antiguidade que todo o homem é

pessoa e, por conseguinte, não se pôs a questão do esclarecimento da sua essência, nem o fundamento da sua dignidade. Não obstante, a filosofia antiga (principalmente a partir de Sócrates) não permaneceu alheia ao estudo do homem e, apesar de não o entender ou de não o considerar como pessoa, vislumbra algo da sua dignidade.

Assim, entre as suas antropologias mais representativas encontram-se doutrinas muito desenvolvidas sobre a essência humana, seus constituintes, características, acções e finalidades, mas que de certa forma denegam a sua dimensão pessoal.

Na concepção platónica, considera-se que o homem é mais propriamente uma alma e que o corpo é algo accidental, completamente distinto da alma. Falar do homem equivale, aqui, a falar de alma ou espírito, que é, por definição, imortal. Além disso, os gregos concebem os deuses como seres vivos imortais. Platão vai afirmar até que a alma humana preexiste no mundo inteligível, estando em contacto com a perfeição e a verdade; por isso, os homens tinham um carácter divino pelo facto de possuírem essa alma. Da sua divindade, se inferia que o seu comportamento devia consistir basicamente na contemplação do espírito. Portanto, a dignidade e mérito do homem encontrar-se-ia nesta natureza divina e numa conduta adequada a essa mesma natureza.

Posição diferente vai ter Aristóteles, que rejeita as teorias platónicas da preexistência e transmigração das almas, do corpo como cárcere da alma, rejeitando, contudo, igualmente, o materialismo de alguns filósofos anteriores, como Demócrito e Epicuro. É evidente que, também para o filósofo de Estagira, o homem estava dotado de alma, mas esta é um princípio substancial, actual e determinante de outro — a matéria primeira que é totalmente potencial. A alma do homem supera a dos outros seres vivos pelo seu entendimento e, por isso, a racionalidade ou intelectualidade caracterizava o homem. Por conseguinte, na antropologia aristotélica, o homem tem um valor, uma dignidade pela racionalidade, ainda que não o considere mais que homem.

Obviamente, este critério encerra algumas fragilidades, uma vez que situar na inteligência o fundamento da dignidade humana pode levar a concluir que determinadas pessoas que dela careçam (por exemplo, doentes mentais) não têm valor. Além disso, este critério pode também levar a admitir a existência de graus e diferenças na racionalidade dos homens, seguindo-se, então, diferentes categorias de pessoas.

É com o cristianismo que o tratamento da noção de “pessoa” vai ganhar um novo enfoque. A filosofia tentou estabelecer qual era a essência da pessoa, a sua constituição formal, assim como as suas propriedades essenciais. O tema da “pessoa” converteu-se num problema filosófico fundamental, ao qual dedicaram os seus esforços a maioria dos pensadores cristãos medievais – Santo Agostinho, São Bernardo de Claraval, Ricardo de São Víctor, S. Boaventura, S. Tomás de Aquino e Duns Escoto –, assim como os continuadores da Escolástica.

Uma das definições mais disputadas de “pessoa” deste período foi dada por Boécio: “*NATURAE RATIONALIS INDIVIDUA SUBSTANTIA*”, isto é, “substância individual de natureza racional”. Numa tal concepção, contudo, a pessoa encontra-se definida somente pela racionalidade e individualidade o que se afigura como insuficiente para a teologia medieval, pois que a subsistência da substância individual racional não era explicitada, o que levou S. Tomás Aquino a uma definição de tipo ontológico – “*SUBSISTENS IN RATIONALI NATURA*” –, isto é, “natureza racional, subsistente em si”.

Uma forte conotação religiosa tem também a palavra “pessoa” ao ser empregue pelos cristãos para designar o “mistério da Trindade” – Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas distintas, iguais e consubstanciais em um só e mesmo Deus.

Depois desta breve alusão à presença do tema da “pessoa” na história do pensamento, devemos assinalar que, a partir do Renascimento, durante toda a Idade Moderna e em grande parte da época Contemporânea, a reflexão sobre o conceito de “pessoa” pouco avançou.

Se a definição clássica não analisava o homem inteiro mas, sobretudo, o homem na sua racionalidade, ainda que com uma orientação de índole ontológica, a filosofia moderna, embora tenha mais uma orientação na linha psicológica, ética e social, não deixando, por isso, de ampliar e enriquecer a perspectiva clássica, por outro lado, não a vai contradizer, pois que a interpretação do homem continua a ser feita principalmente no plano de um ser de razão.

Assim, em Descartes a pessoa é definida pela consciência, sendo a interpretação do homem entendida como um indivíduo fechado sobre si mesmo, um homem egológico, solitário, absolutizando-se a importância da consciência.

A corrente racionalista e idealista, que partiu de Descartes ao absolutizar o eu, acaba por negar também o eu concreto e singular. A certeza fundamental do homem é uma espécie de consciência egológica que pensa o mundo.

Mesmo quando se afirma a singularidade do sujeito, este é um sujeito fechado, em que a existência dos outros não é conhecida directamente, mas por analogia, pois o outro exprime-se como eu, logo deve ser um outro eu. Numa tal perspectiva, o outro é minimizado em favor do eu e o solipsismo irá ser uma ameaça constante.

A dimensão pessoal e ética é quase posta de lado. O homem para Descartes tem apenas a consciência de ser ele mesmo, de existir de facto, de não ser puro sonho porque se pensa a si (“*cogito, ergo sum*”). A sua singularidade está nesta auto-consciência.

A partir de Descartes e da sua afirmação de homem como consciência, desenvolveu-se a ideia de que a consciência se realiza segundo uma tríade: consciência universal (razão), que se orienta para o objecto; consciência de si (reflexão), que se orienta para o sujeito; e consciência dos valores, que é uma reconciliação entre o objecto e o sujeito, porque só há valor num objecto em relação a um sujeito.

Com a posição de Kant, a pessoa é definida pela liberdade, mas esta não deixa base para a criação,

pois que a pessoa — enquanto “personalidade moral” — é, para Kant, “a liberdade de um ser racional debaixo de leis morais”.

É certo que, para o filósofo de Königsberg, estas leis morais são dadas pelo ser racional a si mesmo, não sendo, por isso, arbitrárias. Então, o mundo da pessoa é um mundo moral, pois a sua vida é orientada pela submissão a leis morais, e é também entendida como um fim em si mesma, afirmando Kant que “os seres racionais são chamados pessoa porque a natureza os distingue como fins em si”.

A filosofia moderna apresenta-se-nos sob uma óptica individualista, individualismo, aliás, que se traduziu, no século passado, no “liberalismo” e na conseqüente redução do homem a um ser impessoal nas sociedades industrializadas.

A noção de “pessoa” que, ao longo dos tempos, experimentou diversas mudanças fundamentais, tanto no que respeita à estrutura como ao carácter das suas actividades, foi abandonando a concepção “substancialista” de pessoa para a transformar num centro dinâmico de actos, procurando, tanto quando possível, evitar o impersonalismo, que, ou identificava a pessoa com a substância, ou com a razão na sua universalidade.

Corresponde a este esforço a posição de Max Scheler, para quem a pessoa está na base de todos os actos e, encontrando-se, ao mesmo tempo, para além de toda a redução ao material. Na perspectiva de Scheler, o homem reveste-se de um carácter espiritual, destacando também a sua capacidade de transcendência, pois, se o homem não se transcendesse continuamente, permaneceria sempre dentro dos limites da sua individualidade psicofísica e acabaria novamente imerso na realidade impessoal da “coisa”. Ora, é exactamente na medida em que o indivíduo (entendido no sentido psicofísico) se transcende e realiza certos actos, que se torna pessoa.

Poderemos, pois, concluir que o pensamento de Max Scheler, que se desenvolveu na base da fenomenologia de Husserl e em oposição a toda a concepção estática de pessoa, se insere também dentro

do chamado “Personalismo”, corrente que, na primeira metade do nosso século, surgiu com certas especificidades ou diversos cambiantes, embora mantendo muitos aspectos comuns.

De uma forma geral, o personalismo nasce de uma tomada de consciência do carácter cada vez mais impessoal das relações entre os homens, o que tem como conseqüência uma crescente despersonalização, em que o homem se vê reduzido ao ciclo “transporte-trabalho-casa”, e faz dele um ser isolado dos outros e do mundo e, talvez pior que isso, um ser estranho a si mesmo.

Assim, vamos assistir na filosofia ao regresso ao tema da pessoa, já que esta nova corrente vai considerar a dimensão pessoal do homem, tal como o seu valor.

Uma das principais referências do “personalismo” foi Emanuel Mounier, que, em 1932, funda a revista “*Esprit*” (dirigindo-a até à sua morte), que é, para além de um instrumento de combate político, o lugar onde o seu pensamento personalista (no entroncamento com uma certa tradição cristã) se vai elaborando, no confronto com os problemas do fascismo, do estalinismo e do despertar dos povos colonizados. Por via disso, o pensamento político, no que este tem de dimensão histórica de ser pessoal, é tido como objecto de consideração e análise.

Mas, seja para o designado personalismo “cristão” de Mounier, seja para o personalismo “fenomenológico” de Max Scheler, ou para as outras correntes personalistas contemporâneas (personalismo “filosófico”, representado por Renouvier e Stern; personalismo “existencial”, representado por Jaspers e G. Marcel; e personalismo “hermenêutico”, representado por W. Jankelevitch e P. Ricoeur), o que constitui real interesse é o facto de todos terem como denominador comum a afirmação da proeminência da pessoa, sendo, então, o seu valor reivindicado como o mais digno da natureza.

Para o personalismo, ser pessoa não é só possuir certas características essenciais próprias que permitem ao homem actuar livremente e de um modo pessoal, mas, mais do que isso, significa agir de tal maneira que

o indivíduo mediante os seus actos se torne pessoa. E este "estatuto" terá que ser conquistado por si próprio, é uma autocriação. A pessoa não é mais um princípio ou constituinte metafísico intrínseco, raiz de todas as propriedades pessoais e fundamento da sua máxima dignidade, é antes entendida como o fim de uma actividade constituinte, totalmente voluntária e livre. Ora, para as correntes personalistas, o constitutivo formal da pessoa será, por um lado, a liberdade de escolha, de opção, e, por outro, a actividade autocriadora que daí deverá resultar. Por natureza ou de modo essencial, o homem não será pessoa, mas, mediante a sua liberdade, pode fazer-se pessoa.

O personalismo vai então distinguir indivíduo e pessoa. Neste sentido, entenderá que o homem, enquanto tal, é um indivíduo, uma mera parte da espécie humana, desprovido de originalidade e autenticidade. Contudo, este indivíduo pode sair da "vulgaridade" se optar por fazer-se pessoa.

Esta opção personalizadora, já se vê, implica a livre adesão a uma hierarquia de valores e à sua realização concreta na própria vida humana.

Assim, homem terá que assumir um compromisso com um projecto que o levará necessariamente a viver em comunhão com os outros, conseguindo, então, alcançar as três dimensões fundamentais da pessoa.

Poderíamos, pois, falar de um processo, pois que o homem passa de um ser mero indivíduo e, progressivamente, chegará a ser pessoa, o que requer não só esforço mas também vigilância contínua, já que para além de conquistar o ser pessoal, este deve ser mantido.

Então, segundo o personalismo, o homem pode escolher entre continuar a ser indivíduo, tal como é por natureza, ou tornar-se pessoa. Mas, para isso, o homem terá que ser "obreiro", para utilizar a expressão de Leonardo Coimbra, pois ele não é "uma inutilidade num mundo feito", mas tem que construir, fazer o

mundo, e, nessa actividade, está simultaneamente a engrandecer-se, ou seja, está "a fazer-se fazendo".

Se a pessoa é o homem que sonha, quer, sofre e espera, não pode, pois, ser entendido como "uma inutilidade", no mundo em que lhe é dado viver e agir.

É imprescindível que o homem se descubra e descubra que o próprio acto de existir o eleva à consciência de realidade, à sua posição no mundo e à posição dos outros, pois que a sua experiência pessoal de existir leva-o a confrontar-se com a totalidade.

Pensamos então que a pessoa é o homem que descobre que existe e a partir daí se constrói. A este propósito, não resistimos à transcrição desta passagem de "*La Nausee*", de Sartre, em que a reflexão e descoberta de "Roquentin" (um dos "heróis existenciais" do pensamento do autor) é bem o exemplo deste existir: "Agora mesmo estava sentado lá no jardim da praça. A raiz do castanheiro enfiava-se pela terra, até chegar por baixo do meu banco. Nem pensava mais que aquilo era raiz. As palavras tinham-se esvaído e com elas também o sentido das coisas, a maneira de usá-las, os fracos sinais que os homens tinham riscado na superfície delas. Estava eu sentado lá, um pouco inclinado, com a cabeça baixa, sozinho diante daquela massa escura e cheia de nós, completamente feia que me dava medo. Foi então que se fez luz. Fez-me perder a respiração. Eu nunca tinha antes suspeitado o que queria dizer existir. Eu era com os outros...".

Concluiremos, reiterando uma ideia já expressa: o homem sonha, quer, sofre e espera e é aí que a face verdadeira da vida se encontra; é aí que a sua realidade se funda e se ajusta com a sua plena dimensão.

Não sendo o homem somente matéria, indivíduo, mas também espírito, sofrendo da "inquietação metafísica", ele vai surgir-nos como portador do mais elevado sentido de vida espiritual. O homem é um "ser social" mas é também, em absoluto, um "ser metafísico".

A Pessoa. A Configuração de um rosto-alma na cultura contemporânea

The Person. Configuration of a face-soul in contemporary culture

Paula Cristina PEREIRA
Departamento de Filosofia
Faculdade de Letras
da Universidade do Porto

Resumo

Este texto propõe (re)equacionar a *pessoa* como um *rostro-alma*, numa *comunidade de sentido*, face à cultura da imagem e da virtualidade, da cultura e sociedade contemporâneas, que têm fragmentado o homem e transformado a experiência pessoal em experiências anónimas e impessoais, próprias do alheamento. Uma configuração em que se procura colocar o *íntimo* e o *profundo* como categorias essenciais à compreensão do humano e à construção da pessoa. O que implica questionar uma crescente sensibilidade pós-orgânica pelo resgate de uma *sensibilidade ontológica* e articular a *experiência do pensar* com a *experiência de ser pessoa*.

Palavras-chave: Pessoa; Comunidade; Face; *Interface*; Sensibilidade pós-orgânica; Sensibilidade ontológica; Dramaticidade; *Techné*; Tecnologia

Abstract

This paper proposes to (re)equationate the *person* as a *face-soul*, in a *community of meaning* in view of a culture of image and virtuality, of contemporary culture and society, that's been fragmentizing Man transforming personal experience into anonymous and impersonal, befitting of estrangement. It's a configuration in which one tries to place the *intimate* and the *profound* as essential categories for the understanding of what's human and the construction of the person, which implies the questioning of an ever-growing post-organic sensibility through the salvage of an *ontological sensibility*, articulating the *experience of thinking* with the *experience of being a person*.

Keywords: Person; Community; Face; *Interface*; post-organic Sensibility; ontological sensibility; Dramaticity; *Techné*; Technology.

1. Introdução

Pensar ou (re)pensar, afirmar ou (re)afirmar, hoje, as noções de pessoa e de comunidade como categorias antropológicas fundamentais parece uma

necessidade acrescida face à emergência de uma "revolução antropológica" que, simultaneamente, configura e é configurada em torno do homem pós-

orgânico e que se articula com uma nova e crescente sensibilidade – a sensibilidade pós-orgânica².

Na progressiva construção do mundo em up grade, com a ameaça ou com as promessas deslumbrantes da clonagem, num tempo em que o coração, como força de sangue e como metáfora dos poetas, cede lugar a chips e microchips – contudo muitas vezes necessários à própria sobrevivência humana – o desafio de re-equacionar o humano surge, na nossa perspectiva, articulado com a necessidade de configurar um rosto-alma que, partindo de uma organicidade “perdida”, reencontre a sensibilidade em enraizamento ontológico, um equilíbrio entre o coração e o cérebro, de forma a sabermos orientar-nos no mundo das coisas mas, sobretudo, a reconhecermos como não coisas num mundo cada vez mais coisificado³.

2. Da sensibilidade pós-orgânica: o artificial como totalidade da experiência

Na cultura contemporânea, a vida, na sua densidade e espessura, aparece-nos diluída num novo modelo de poder – o da tecnociência. Em O homem

pós-orgânico, Paula Sibília fala-nos da mais recente busca do homem, a busca da virtualidade como superação da sua organicidade que o liga ainda a um mundo com o qual já não se identifica ou a um corpo e a um mundo que o desilude. O homem pós-orgânico é o homem submetido, ao mesmo tempo, às tiranias e delícias de um mundo em constante up grade.

A fé no progresso e no domínio da natureza mostrou o seu apogeu num paradigma mecânico que, no entanto, se manteve numa perspectiva naturalista pelo reconhecimento dos limites impostos pela “natureza humana”. Hoje a tecnociência expande-se, cada vez mais, no sentido de superar os limites da própria natureza humana; o homem pós-orgânico sustenta a transcendência do ser humano. Em direcção ao segredo da vida tenta-se digitalizar o código genético – leia-se imortalizar o homem – num constante melhoramento técnico-operacional que vai desenhando a cultura no apagamento da fronteira entre o natural e o artificial. Uma era e cultura onde quase tudo parece ser o resultado de uma história natural, mas que é, no entanto, ao mesmo tempo, completamente planeado e desenhado. Quer dizer, uma cultura do “*design* total”, na medida em que aquilo que é intencionado pelo homem tende a apresentar-se como “puramente natural”(cf. Cruz, 2002). Uma ideia que «vai ao

² Distinga-se, desde já, ainda que brevemente, entre sensibilidade orgânica, sensibilidade ontológica e sensibilidade pós-orgânica. A sensibilidade orgânica diz genericamente respeito à vida sensitiva, incluindo o movimento motriz e a percepção do corpo, a sensibilidade ontológica – e aqui temos presente o pensamento de Teixeira de Pascoaes – clarifica e reflecte o sentido, é já compreender. Embora a sensibilidade orgânica seja momento primeiro da relação com o mundo, a segunda transcende o que a primeira tem de biológico, incorporando-o, e articula-se com a possibilidade de reflexão, já que ao transcender a relação natural com mundo realiza uma vivência íntima da realidade, em *com-sentimento*. Quer dizer, a sensibilidade ontológica, segundo Pascoaes, é idêntica às próprias coisas tornadas imanentes ao nosso ser. Pela sensibilidade ontológica a realidade encontra em nós acolhimento, lugar *com-sentido*, e constitui-se a interioridade simbólica da realidade, a necessária à reflexão, na medida em que são colocados a par dois momentos necessários à provocação do pensar: o sentir (em mim) e o dar sentido. O sentimento não comporta, então, qualquer menoridade ontológica, mas conduz a actividade conceptual pela suscitação do que se dá a pensar e pela procura de construção de sentido (cf. Pereira, 2007). Sensibilidade orgânica e sensibilidade ontológica não se podem confundir, mas a primeira porque respeita à vida como corpo – e sendo a *peessoa* corpo e espírito – só por uma necessidade conceptual se distingue da segunda. Ambas estão presentes na construção *de sentido*: construção-caminho que nos leva à reflexão mas que não esquece a sensação, os sentidos, os sentimentos. No que respeita à sensibilidade pós-orgânica tenha-se em conta o *falso sentir* (a *senso-logia*) da cultura contemporânea de que nos fala Mario Perniola, nomeadamente em *Do Sentir*, e sobretudo a concepção de homem pós-orgânico de Paula Sibília em *O homem pós-orgânico – corpo, subjectividade e tecnologias digitais*. Sibília parte da ideia de biopoder de Foucault e problematiza as tecnologias digitais nas suas mais diferentes aplicações, mostrando a reconfiguração da vida e dos corpos na sociedade contemporânea. Recorrendo aos dois mitos fundadores da tecnociência contemporânea – o mito de Prometeu e de Fausto, sendo o primeiro, contudo, castigado pelos deuses, mas o segundo marcado pelas possibilidades ilimitadas da conquista e da ambição – Paula Sibília anuncia/denuncia uma nova era fáustica que se configura, essencialmente, pelo desconhecimento dos limites.

³ Um desafio que não pode prescindir de um *pensar em origem*, aquele que onto-fenomenologicamente persiste e subsiste em todas as instâncias do processo de pensar na busca, não da preservação de uma ideia de homem fixa e imutável que nos protege dos fantasmas do passado e das ameaças do futuro mas, da sempre necessária espessura da vida.

encontro do próprio sentido da palavra “*design*”, aparentada com a ideia de iludir ou enganar os obstáculos que se apresentam à acção do homem, já que “*design*” (quer como nome quer como verbo) significa não apenas *intencionar*, visar segundo um plano, mas também esboçar com sucesso uma simulação de algo sobre o qual possuímos um conjunto de intenções. É neste plano que a ideia de *design* mais intimamente se reúne às noções de arte, de *técnica* (*techne*) e, ainda, de *mecânica* e de *máquina*, aproximáveis, todas elas de um pensamento artificioso que caracteriza o homem como *artífex* e ser de cultura» (*idem, ibidem*).

Com efeito, o artificial que se vai constituindo como uma “nova natureza” adquire uma densidade que nos coloca face à dificuldade de distinguir entre o artificial e o natural. Mas se considerarmos que a natureza humana está aberta à ordem do artificial e que a cultura é intrínseca à vida humana, como esclareceu Gadamer em *Vérité et Méthode*, o artificial tem, então, a sua mais recente *estória* na construção da virtualidade que é parte da história do humano, como contínua abertura ao mundo. Neste sentido, a natureza humana, ao ser essencialmente plástica, remete para uma segunda natureza — para a cultura, para o artificial.

Contudo, o artificial, da era do *design total*, parece emergir como a totalidade do humano e, portanto, como a totalidade da experiência, esquecendo que o biológico, o orgânico, a cultura, o

artificial *vão a par e são em companhia*. Se o estudo do homem implica compreender a unidade e a diversidade humanas, não se trata, então, de estabelecer precedências, pois compreender o humano é persistir nessa aventura *do que vai a par*. Assim compreender implica pensar *em* origem, quer dizer, pensar a partir de uma origem comum, tendo em conta uma raiz que pode ser mitológica, religiosa, poética, divina ou amorosa, uma raiz anterior às cisões e às dicotomias, tendo em conta, sobretudo, o que resiste e persiste em “animação” da razão.⁴ Atender, enfim, à actividade de *excesso* que sempre deve acompanhar o labor da razão, superando todos os *ismos* que afastam a experiência do pensar da sua unidade dramática. O que está em causa é a experiência do pensar como movimento *transitivo* e trans-histórico em que tudo é tecido numa íntima relação *anterior* à representação. Neste sentido, a experiência do pensar como experiência de mundo inscreve-se, antes de mais, na experiência do que se apresenta, no que se oculta e do que em sombra persiste e nos provoca.

Face à fronteira, ou o desaparecimento dela, entre o artificial e o natural, face ao homem orgânico ou ao homem pós-orgânico, o que está, afinal, em causa é a nossa experiência de mundo que tem combinado o *alheamento* com o *afastamento*, o *domínio* com a *dissociação* e atingido, extremando o projecto moderno de racionalização, o ânimo como *querer*, como vontade de sentido, como vontade/orientação para *ser-no-mundo*. Um ânimo necessário

⁴ Pensar *em* origem não cabe, segundo Eudoro de Sousa, na “história da filosofia”, mas numa processualidade fenomenológica, numa origem que persiste em todas as instâncias do processo, o que permite transitar da religião para o mito e deste para o *logos*, assim como do *logos* para o mito e deste para a religião. Esclareça-se com as palavras de Paulo Borges, na Apresentação de *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos* de Eudoro de Sousa: « (...) o mundo mítico, que em Eudoro não é o mundo da nossa filosofia, possuidor de espaços e tempos que não os da nossa física ou da nossa história, é o do “ser uma coisa só”, em que o natural, o humano e o divino ainda não surgem como entidades distintas e só como tal relacionáveis, pois nesse mundo, mundo de *símbolos* e não de *coisas*, mundo ainda sem dentro e fora, uno e múltiplo articulam-se perfeitamente na translúcida fluidez de potências que, mais do que existirem ou mesmo serem, *entre-são*, para usar o verbo pessoano, nessa *crepuscular* e *bailarina* — para recordar Pascoaes — indistincção de *limites* feitos *límiareis*, em que a unidade e o todo aparecem na mínima *aparição* — jamais, e a-platonicamente, *aparência* — da sua caleidoscópica manifestação. E mesmo que, como reconhece Eudoro, “o “não ser Homem”, o “não ser Deus” e o “não ser Natureza” já aponta, “de certo modo, para o ser que esses não-seres são”, esse ser é o de *homens, deuses e naturezas*, respectivamente não tão “humanos” como o Homem, não tão “divinos” como Deus, não tão “naturais” como a Natureza, enquanto anteriores e alheios à lógica abstracção dos conceitos gerais e universais de Homem, Deus e Natureza, de humana e apenas humana radicação. Isto porque esse crepúsculo que é vespertino para o mundo do drama ritual e ainda do mito (mito que já separado diz o que integrado era canto, dança ou gestual experiência táctica), o mundo do “uma só coisa”, é auroral para o Homem que, desintegrado da unidade e daquilo que Eudoro chamará em *Mitologia*, “o triângulo da complementaridade e do simbólico”, se inventa e desoculta como género autónomo e autárquico na mesma medida em que, em si ocultando os homens, aos deuses oculta em Deus e às naturezas na Natureza, que assim efectivamente reduz a “projectos” seus” (p.10).

para persistirmos *em pensar* face às novas figuras do humano “espalhadas” e “espelhadas” num mundo de coisas que progressivamente transformam o corpo, atingem a alma, paralisando o pensar.

3. Experiência do pensar, experiência técnica e experiência de ser pessoa

E atingida com a experiência do pensar é também atingida a *experiência de ser pessoa*. A sensologia (Perniola) combinada com o poder da tecnociência parece impedir a *pessoa* pela sua redução a indivíduo⁵. Um indivíduo solitário, sem realidade e sem os outros; a sua realidade é essencialmente a virtual, uma realidade de natureza intocável porque não permite o contacto, o toque. O contacto é agora mediado pela informação tecnicamente processada, pertença de uma rede globalmente partilhada numa dimensão impessoal que diminui a responsabilidade e a liberdade à possibilidade de acesso à informação e às mercadorias em circulação, reduzindo a liberdade e os direitos do cidadão à “liberdade” do consumidor.

Ainda que a cultura visual/virtual “prometa” a busca “infinita” do outro, quase sempre como “inscrição ilimitada” *on-line* da “alteridade”, acaba por traduzir-se num maior distanciamento, como negação,

em relação à realidade humana, na medida em que a nova realidade pauta-se pela dissolução da pessoa num mundo de coisas e num activismo que nos afasta do contacto, dos vínculos pessoais e do compromisso necessários à vida – comunitária – da pessoa⁶. Com efeito, as novas tecnologias da informação e da comunicação comportam a ilusão da proximidade, pois a maior ou melhor eficiência técnica transferiu a relação entre os indivíduos para o *acontecido*, entendido agora como processamento da informação; já não se trata de procurar estreitar relações mas de melhorar a informação, ou, para sermos mais precisos, melhorar o seu processamento; o que supõe a ausência de um real envolvimento e fecha o homem num mundo distante e superficial obliterando o *íntimo* e o *profundo* como categorias essenciais ao dinamismo e à construção da pessoa. O que provoca mudanças na nossa concepção de civilização e de cultura com claras implicações éticas⁷. A neutralidade do reino da *techné*, que não atingia a interacção dos seres humanos uns com os outros, emerge na era da tecnologia, numa estranha aproximação entre o mundo humano e maquinal, como regulação e domínio, ferindo a essência da pessoa, ferindo o homem na sua condição ontológica de ser de relação, de ser em mundo, de ser em intimidade⁸. Atingida é, portanto, a experiência do homem como *pessoa*, pois a experiência contemporânea, tecnologicamente mediada, substitui

⁵ *Pessoa* não significa, para o personalismo, possuir características (próprias) que permitam ao homem actuar de um modo pessoal, mas actuar de tal modo que o indivíduo, mediante os seus actos, se torne *pessoa*, o que comporta um processo de conquista e de auto-criação e exige uma actividade constituinte, voluntária e livre. Tornar-se pessoa é uma opção que implica a livre adesão a uma hierarquia de valores e a sua realização concreta na própria vida humana. Deste modo, o homem está “comprometido” e viverá em “comunhão” com os “demais”. A pessoa é abertura constante, disponibilidade para os outros, ao contrário do *indivíduo* que, para Mounier, representa fechamento (cf. Pereira, 2000, pp. 71-72).

«Une personne est un être spirituel constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans son être; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une hiérarchie de valeurs librement adoptées, assimilées et vécues par un engagement responsable et une constante conversion; elle unifie ainsi toute son activité dans la liberté et développe par surcroît à coups d'actes créateurs, la singularité de sa vocation» (Mounier, 1961, p.523). «Dispersion, avarice, voilà les deux marques de l'individualité. La personne est maîtrise et choix, elle est générosité. Elle est donc son orientation intime polarisée juste à l'inverse de l'individu» (idem, *ibidem*, p.525).

⁶ O activismo afasta-nos do contacto e do compromisso na medida em que, contrariamente à actividade, é essencialmente uma acção que “desconhece” as razões dos seus objectivos e da sua finalidade.

⁷ Sublinhe-se a este propósito *O Princípio da Responsabilidade* de Hans Jonas. Reflexão incontornável que questiona o lugar da técnica e da tecnologia nas transformações éticas e civilizacionais.

⁸ Ferindo, também, de modo irreversível, a linguagem, ao deslocar para o discurso quotidiano a terminologia informática e para o reino informático e virtual a palavra humana. Cada vez é mais frequente ouvir alguém dizer, face à dificuldade da compreensão de um texto ou de uma mensagem oral, que ainda não “processou” a informação ou que não estava “programado” para a “processar”. Por outro lado, no universo informático assistimos à utilização de termos específicos do mundo humano: “cérebro” electrónico, “vírus”, “racionalidade” do sistema, etc.

a participação pela assimilação e pela indiferença; quer dizer, o *outro* e, mesmo, o *nós* pertencem a um «mundo exterior do teatro e do entretenimento, não ao mundo interior da política da vida. Colocam-se uma ao lado da outra, mas não têm parentesco» (Bauman, 1999, p. 291). Afinal a diversidade, hoje, não significa mais que a «variedade de estilos de vida negociáveis, uma fina camada envernizada de modas cambiáveis destinadas a encobrir a condição uniforme de dependência face ao mercado. (...) As identidades colectivas comunitariamente administradas podem chocar-se com a ideia de estilos de vida individualmente escolhidos. (...) A diferença, por assim dizer, foi privatizada. A ânsia de proselitismo murchou. O espírito de cruzado dissipou-se, (...) as culturas devem ser desfrutadas, não se deve batalhar por elas. (...) A nova tolerância significa a irrelevância da opção cultural para a estabilidade da dominação. É a irrelevância redonda em indiferença» (*idem, ibidem*).

É a própria experiência de ser pessoa como unidade de pensamento – relacional e em coexistência – que é necessário (re)afirmar. Unidade expressa no encontro do *eu* com os *outros* como *tu*, numa comunidade que se concretize pelo contacto, pela comunicação viva e que traduza a convergência entre a actividade humana e a complexidade do ser humano, unidade de corpo e alma.⁹

Uma unidade que se eleva até às relações de amizade, de amor e que permite a comunidade como tomada de consciência da existência dos outros, avançando para a existência inclusiva, e que, assim, garanta a pessoa que é, sobretudo, exposição. É,

porque se expõe, é, ama. A pessoa vive, pois, entre realidades materiais e espirituais e configura-se como interioridade e exterioridade, elevando a individualidade a uma existência em relação – colocada pela incompletude da interioridade e pela insuficiência da individualidade – em que o amor do outro não se separa do amor por si. A pessoa revela-se numa unidade, simultaneamente, natural e humana que, reciprocamente, naturaliza o homem e humaniza a natureza.

Trata-se de persistirmos na aventura de sermos os autores e actores da nossa experiência de mundo. Escrevê-la e vivê-la, talvez mais que nunca, em gestos de sensualidade, nessa volta à vitalidade sensível que se tece entre os afectos e as ideias, de modo a resistir à totalidade, como absorção do humano da experiência técnica e das suas leis de mercado, pela persistência na complexidade e na dramaticidade do *que é e vai a par*¹⁰. Pois a totalidade pode traduzir-se *na parcialidade do que é, seja a realidade-mundo, seja a realidade-homem*.

O desejo da totalidade afigurou-se, muitas vezes, na história do pensamento, como a história da exclusão do indescritível, do indecifrável e do impuro. A ambição de descrever e representar a realidade até onde nenhum aspecto possa escapar acabou por estabelecer um paralelismo com a história da exclusão – do que resiste à conceptualização – e/ou com a história da *razão assimilatória*. É o poder da tecnociência extremou esse desejo de “posse” pela “representação” ilimitada de mundos alternativos e pela excessiva visibilidade. A totalidade acaba, pois, por

⁹«Nous réserverons donc le nom de communauté à la seule communauté valable et solide, la *communauté personnaliste*, qui est, plus que symboliquement, une *personne de personnes*.

S'il fallait en dessiner l'utopie, nous décririons une communauté où chaque personne s'accomplirait dans la totalité d'une vocation continuellement féconde, et la communion de l'ensemble serait une résultante vivante de ces réussites singulières. La place de chacun y serait insubstituable, en même temps qu'harmonieuse au tout. L'amour en serait le lien premier, et non pas aucune contrainte, aucun intérêt économique ou vital, aucun appareil extrinsèque. Chaque personne y trouverait dans les valeurs communes, transcendantes au lieu et à la durée particulière à chacune, le lien qui les relierait toutes» (Mounier, *op. cit.*, p. 539).

¹⁰ Este retorno à vitalidade sensível não comporta, contudo, uma diluição numa sociedade vital, no sentido de organizar uma vida em comum para se viver melhor biologicamente, pois «toute société vitale incline vers une société close, égoïste, si elle n'est pas animée de l'intérieur par une autre communauté spirituelle où elle se greffe. La vie n'est pas capable d'universalité et de don, mais seulement d'affirmation et d'expansion» (Mounier, *op. cit.*, p. 538). Mas a vitalidade sensível implica um renovado vitalismo, colocado ao serviço da pessoa; quer dizer, o vitalismo é suposto pela profunda imbricação do corpo e do espírito e pela necessária complementaridade das experiências físicas e espirituais.

esconder a complexidade/dramaticidade mundo e a complexidade/dramaticidade homem, absorvendo-os, na medida em que separa o que unido é e substancializa o insubstancializável.

A experiência da era tecnológica radicaliza o niilismo dos sentidos profetizado por Nietzsche. A racionalização potenciada pelo virtual leva a uma ausência de envolvimento: a *experiência* é absorvida pela experimentação da interactividade e da conectividade criando novos mundos e novas realidades alternativas que nos ajudam a escapar das indesejadas qualidades do mundo real, que, contudo, e assim, nos colocam à distância. É manter o mundo à distância articula-se, quase sempre, com a nossa incapacidade para tolerarmos o sofrimento e para persistirmos em consciência de tragicidade, o que pode significar perdermo-nos em sensibilidade e não sermos capazes de pensar.

Mas o rosto do outro, a *face* é aquilo que podemos tocar, a entrada na sua morada, promessa de contacto, de intimidade; todavia, na cultura virtual, ao contarmos apenas com os prazeres do *interface*, vivemos *sem face*. A realidade-homem do *interface* isentou-se de rosto, de *face* para *ser*, pela dissociação dos sentidos. A totalidade da experiência encontra-se absorvida pela visão, tecnicamente mediada, como sentido único e absoluto. Uma experiência sensível que superou, paradoxalmente, a sua casa: a organicidade e a sensação, como sentido do *toque*, do *contacto* e do *gesto* — os primeiros contactos com o mundo.

As figuras da totalidade da experiência — considere-se o artificial, o homem pós-orgânico ou as tecnologias da visão — obliteram, pela ambição do ilimitado, a experiência do pensar como associação, como trânsito entre a sensação e a ideia, entre mito e *logos*. Em sensualidade. E esta não diz apenas respeito

a uma inclinação pelos prazeres dos sentidos ou a uma propensão exagerada para os prazeres do sexo, mas diz, como sensibilidade, de uma certa imaterialidade da carne que configura em gestos de dança, num uso supra-sensível, o humano a tecer-se entre a carne, o afecto e a ideia (cf. Pereira, 2007); garantido a pessoa como *rosto-alma* pela re-equacionação do pensamento na proximidade com o dinamismo do sentimento, para que a experiência do pensar traduza a complexidade e a dramaticidade da experiência humana, simultaneamente física e simbólica, a experiência de ser pessoa: não posso pensar sem *ser em mundo e em corpo*. Ser pessoa implica, então, a experiência do pensar como actividade *pessoal*, numa unidade de corpo e alma que supera, pela afectividade, as estritas relações gnoseológicas e lógicas. Inteligência, vontade e afectividade emergem como categorias antropológicas essenciais à construção da *comunidade e de sentido*.

O que pode requerer, face a uma sensibilidade pós-orgânica, um pensamento mais conforme a dança, uma linguagem corporal que inscreva a dizibilidade e o pensável numa intensidade da acção, entre o visível e o invisível, própria da evanescência dos gestos, própria, portanto, do dizer coreográfico, própria da poesia, superando qualquer ontologia da presença absoluta, mas instaurando uma ontologia do irrepitível e da relação. Um pensamento, portanto, cum-nascido em poesia que coloca o pensamento em *natividade*, no plano dramático do advento das coisas (*idem, ibidem*)¹¹.

Pois o rosto, como face a face, inscreve-se no plano do dar-se, no plano do acontecer. No plano dramático, procuro no rosto do outro um nome, um significado que não se esgota no real ou no visível. No plano dramático, procuramos no rosto do outro — e procurando construímos — o sentido da sua interpelação, superando o anonimato, a

¹¹ Um pensamento autónomo e não amputado, um pensamento de liberdade e não de fuga. Autónomo, na medida em que *pensar* implica sempre e continuamente *repensar a vida numa ética intenção de unidade*. A vida *repensada* é a vida reclamando a sua luta pela imortalidade (cf. Coimbra, 1918, pp. 127-128).

impessoalidade, a dissociação. Ora num mundo em que nos confundimos com as coisas e em que as coisas são por nós, nem o eu nem o outro têm lugar, possibilidade de ser. Mas procurar sentido, procurar um nome, implica a possibilidade de sentir o outro para poder pensar a alteridade. Nomear (ou dar voz) – lembre-se a literatura do testemunho – supõe um progresso pessoal de relação comigo mesmo e com os outros, mesmo com os fantasmas que me habitam; uma relação que se institui, a partir daí, mesmo com o ausente.

A pessoa como rosto-alma, implica, por conseguinte, uma experiência ética fecundada pela estética; uma atitude, uma tomada de decisão que avança para a existência com os outros procurando sentido no que se oculta mas que resiste e persiste. A intensidade necessária para superar a socialização dos sentidos e o anonimato do interface por uma face com sentido porque sentida em mim.¹² A(s) intensidade(s) necessária(s) para compreendermos que a pessoa se instaura numa comunidade de sentido que vai da dimensão social até à complementaridade e associação de sentidos como com-possibilidade de ser, pela procura da unidade da experiência do pensar com a experiência de ser pessoa.

Mounier, ao caracterizar a comunidade personalista como *uma pessoa de pessoas* e ao colocar o amor como condição primeira da comunidade, mostrou a importância da esfera afectiva para a reflexão antropológica e revelou uma interessante perspectiva

filosófica face ao homem-coisa-número, ao colectivismo e, portanto, para pensar o homem a partir *de dentro*, para além do quantificável e do visível.

Com efeito, a *com-possibilidade de ser*, como enraizamento ontológico, não depende apenas de uma exigência teórica da razão, mas diz respeito, antes de mais, ao *vivido*, a um *ânimo* como *querer sentir*, enfim, ao *sentido com-sentidos* e articula o modo de ser com o modo de estar, superando o dualismo entre a actividade do pensamento e a passividade da sensibilidade¹³.

A condição antropológica passa a ser assegurada numa unidade de relações que coloca o conhecimento e a compreensão do homem e do mundo no encontro entre a reflexão sobre a natureza humana e o plano do existir. Quer dizer, pensar implica um movimento *transpositivo*, um movimento que permite passar do homem-coisa a um sujeito que *se faz sentir* por referência a uma comunidade de sentido; já que o sentido não está inscrito, positivamente, nas palavras ou nas coisas, mas produz-se numa experiência onde se unem a interpretação, a compreensão e o plano do existir. Ora, um projecto de sentido – de uma comunidade – implica reconhecer o que unido foi e o que unido deve persistir. Implica reconhecer uma intensidade que não separa a ética, a estética e a ontologia, para que o tempo e o espaço – que o homem tem e que o homem ocupa e conquista – sejam tempo e espaço vivos, tempo e espaço *sentidos*

¹² A intensidade necessária para superar o mundo sem rosto, o mundo do *se*, onde proliferam as ideias gerais e genéricas, as opiniões vagas e as posições neutras de que nos fala Mounier. «C'est de ce monde, règne de l'on dit et de l'on fait, que relèvent les masses, agglomérats humains secoués parfois de mouvements violents, mais sans responsabilité différenciée (...) Dépersonnalisée dans chacun de ses membres, et par suite dépersonnalisée comme tout, la masse se caractérise par un mélange singulier d'anarchie et de tyrannie, par la tyrannie de l'anonyme, de toutes plus vexatoire, d'autant qu'elle masque toutes les forces, celles-là authentiquement dénommables, qui se couvrent de son impersonnalité (...) Les sociétés peuvent s'y multiplier, les communications en rapprocher les membres, aucune communauté n'est possible dans un monde où il n'y a plus de *prochain*, où il ne reste que des *semblables*, et qui ne se regardent pas. Chacun y vit dans une solitude, qui s'ignore même comme solitude et ignore la présence de l'autre: au plus appelle-t-il ses amis quelques doubles de lui-même, en qui il puisse se satisfaire et se rassurer» (Mounier, 1961, pp. 536-537). Itálicos nossos.

¹³ Nem um saber exclusivamente teórico, nem apenas prático porque não se trata de um saber fazer coisas, mas de um saber mais conforme o próprio impulso erótico para o saber, de acordo, afinal, com a filo-sofia. «Obsérvese que se trata de *philo-sophia* y no, justamente, de *philo-epistème*. La *epistème* constituyó un conocimiento exclusivamente teórico. Tampoco es cuestión de *philo-tékhné* o de un "saber-hacer-cosas" – saber sólo práctico –, sino que nos referimos a la *philo-sophía*; la *sophía*, la sabiduría, era un saber a la vez teórico y práctico, fue un conocimiento de la realidad y a la par del saber vivir o saborear acertadamente la vida; fue conocer intelectual – *theoría* – con fines prácticos. La filosofía constituyó doctrina, pero sobre todo fue un talento, una actitud existencial» (Fullat, 1992, pp. 55-56).

face às delimitações físicas e lógicas do *interface* que convertem os limiares em ilusão de ilimitado e a actividade desobjectivante realizadora do humano num protagonismo do sujeito ou do objecto como herança e extensão da gnoseologia comum, arriscando na recusa de *ser e fazer mundo*.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidade e Ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- COIMBRA, Leonardo, *Luta pela Imortalidade*. Porto: Renascença Portuguesa, 1918.
- CRUZ, Maria Teresa, "O Artificial ou A cultura do design total" in *Revista On Line de*, 2002.
- FULLAT, Octavi, *Filosofías de la Educación. Paideia*, Barcelona: CEAC, 1992.
- MIRANDA, José A. Bragança (1998), «Fim da mediação? De uma agitação na metafísica contemporânea», in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 25-26, *Real vs. Virtual*, org. José Bragança de Miranda, Lisboa, Cosmos, pp. 293-330.
- MOUNIER, Emmanuel, *Oeuvres (tome I, 1931-1939)*. Paris: Seuil, 1961.
- _____, *Oeuvres (tome III, 1944-1950)*. Paris: Seuil, 1962.
- NÉDONCELLE, Maurice, *La Réciprocité des Consciences: essais sur la nature de la personne*. Paris: Aubier Montaigne, 1942.
- PASCOAES, Teixeira de, *O Bailado*, (Obras de Teixeira de Pascoaes/6). Introd. Alfredo Margarido, Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.
- _____, *O Homem Universal e Outros Escritos: O Sentido da Vida, A Caridade, A Nossa Fome, Pró Paz*, (Obras de Teixeira de Pascoaes/12), fixação do texto, pref. e notas Pinharanda Gomes, Lisboa Assírio & Alvim, 1993.
- PEREIRA, Paula Cristina, *Amor e Conhecimento. Reflexões em torno da razão pedagógica*, Porto: Porto Editora, 2000.
- _____, *Do Sentir e do Pensar. Ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.
- PERNIOLA, Mario, *Do Sentir*, trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- ROBINS, Kevin, «O Toque do Desconhecido», in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 31, *Imagem e vida*, org. José Gil e Maria Teresa Cruz, trad. Catarina Moura Lisboa, Relógio D'Água, 2003, pp. 27-57.
- SIBILIA, Paula, *O Homem Pós-Orgânico: Corpo, Subjectividade e Tecnologias Digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- SOUSA, Eudoro, *Mitologia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.
- _____, *Origem da poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, org. Joaquim Domingues, apresent. Paulo Borges. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.
- _____, *Horizonte e Complementaridade: Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, pref. Fernando Bastos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

Pessoa, Cidade e Paradoxos Contemporâneos

Person, City and Contemporary Paradoxes

Fernando Evangelista BASTOS¹

Instituto de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Resumo

A cidade assumiu-se, na sua génese, como pólo e entreposto, como eixo e confluência da esperança, da realização e das oportunidades... Foi terra de libertação e de expressão, dos sonhos mais secretos e mais explícitos do homem a caminho da sua elevação. Continuará a cidade a ser tudo isto ou a *cidade idealizada* é apenas memória do passado sem ontologia no presente?

Palavras-chave: Pessoa, dignidade, flexisegurança, globalização.

Abstract

From its genesis, the city assumed itself as pole and emporium, axle and confluence of hope, accomplishment and opportunities... It was a land of liberation and expression of Man's most secret and explicit dreams on route to his elevation.

Is the city still all of this or is the idealized city just a memory of the past deprived of ontology in the present?

Keywords: Person, City; Dignity, Flex-Security; Globalization

Enquanto parece óbvio que a nossa consciência histórica nunca teria sido possível sem a elevação da esfera do secular a uma nova dignidade, nunca foi assim tão óbvio que o processo histórico estivesse destinado a conceder um novo sentido e uma nova necessidade aos actos e sofrimentos do homem sobre a terra.

Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*

Quando pretendemos abordar o homem, numa perspectiva antropológica ou social e política, não podemos deixar de estabelecer contextualizações com

¹ Membro investigador do GFE no âmbito do projecto "Philosophy and Public Space" do Instituto de Filosofia, I&D financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).

lugares e tempos da sua história pessoal. Lugares e tempos que, com maior ou menor intensidade, vão marcando, na carne e no espírito, o homem projectado para um horizonte de possibilidades que nunca poderão ser, no presente, totalmente alcançados.

Todo o homem é, nesse sentido, um *projecto projectado* para um desconhecido que mesmo firmado e escorado no querer de um presente, é sempre expressão viva da contingência. O homem é, deste modo, esse animal frágil, cuja marca antropológica é a expressão da rotina mecanicista do imediato, do dado, da preocupação com a manutenção, mais ou menos confortável, da sua estrutura biológica. Este é o nosso verdadeiro antepassado; o homem de carne que aprendeu a marcar os seus espaços e os seus tempos, de caça e de acasalamento, de posse e de pilhagem, de guerra e de paz, de medos e de coragens...

A passagem de civilizações determinadas por uma organização baseada em modos de vida matricialmente rurais, para uma cultura urbana implicou mudanças de estrutura organizacional. Realidade que projectou o homem para domínios e horizontes outrora estranhos e distantes. A vida na urbe exige uma outra atitude, mais visível, mais activa e muito menos passiva daquela que ocorria no bucólico espaço rural².

A cidade passou a assumir-se como pólo e entreposto, como eixo e confluência da esperança, da realização e das oportunidades. Pensadores e curiosos, comerciantes e indigentes, religiosos e ateus concentram-se nesse espaço de culturas e modos de ser correlativamente estranhos. O pensamento mítico

vai cedendo lugar ao pensamento racional. É a era do *logos* que se inicia. E dele a *lei*, e esta transforma o *caos* em *cosmos social*.

Esta configuração muito própria das culturas urbanas vai-se aprofundando e materializando nas conquistas políticas do estatuto cívico, da ordem, da cidadania cuja referência não é o tirano ou a sua força, mas um princípio abstracto, produto da razão humana: a Lei. A *polis* é agora o novo cosmos gerado e criado pelos homens onde a lei se reflecte na ordem da cidade.

Mas a cidade não engendrou apenas a filosofia como ícone do conhecimento e do saber, dela germinou um outro sentido: a dignificação do homem que entronca na noção de *pessoa*. Da convivencialidade humana, da cultura e das formas de ser e estar urbano, surge a cidade como matriz da expressão de civilização e de marca do progresso da evolução do Homem.

Na Grécia antiga, a *polis* era o lugar natural de afirmação do homem. Daí que, desde muito cedo, as preocupações e as reflexões tivessem um enfoque na conceptualização de uma cidade ideal, pois tal permitiria também o aperfeiçoamento igualmente do homem.

A cidade perfeita terá, então, que ser formada por homens, cuja existência singular deverá contribuir para a harmonia da sociedade. Platão procurou conciliar a organização social com a estrutura da alma. Por um lado, estratifica a sociedade em classes com funções bem definidas, impedindo a mobilidade entre elas,

² A este propósito atente-se nas palavras de Ortega Y Gasset, *A Rebelião das Massas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989, pp. 148-149, «A *polis* não é primordialmente um conjunto de casas habitáveis, mas um lugar de ajuntamento civil, um espaço coutado para funções públicas. A cidade não está feita, como a cabana ou o *domus*, para proteger da intempérie e procriar, que são ocupações privadas e familiares, mas para discutir sobre a coisa pública. Note-se que isto significa precisamente a invenção de uma nova classe de espaço, muito mais nova que o espaço de Einstein. Até então só existia um espaço: o campo, e nele vivia-se com todas as consequências que isto traz para o ser do homem. O homem camponês é ainda um vegetal. A sua existência, quanto pensa, sente ou quer, conserva a modorra inconsciente em que a planta vive. As grandes civilizações asiáticas e africanas foram neste sentido grandes vegetações antropomórficas. Mas o grego-romano decide separar-se do campo, da «natureza», do cosmo geobotânico. (...) limitando um troço de campo com uns muros que oponham o espaço incluído e finito ao espaço amorfo e sem fim: Eis a praça. Não é, como a casa, um «interior» fechado por cima, igual às cavernas que existem no campo, antes é pura e simplesmente a negação do campo. A praça, mercê dos muros que a coutam, é um pedaço de campo que vira as costas ao resto, que prescindem do resto e se opõe a ele. Este campo menor e rebelde, que pratica a secessão do campo infinito e se reserva a si mesmo face a ele, é campo abolido e, portanto, um espaço *sui generis*, novíssimo, onde o homem se liberta de qualquer comunidade com a planta e o animal, deixa estes de fora e cria um âmbito à parte puramente humano. O espaço civil. Por isso Sócrates, o grande urbano, triplo extracto do suco que a *polis* segrega, dirá: «Eu não tenho nada a ver com as árvores do campo; eu só tenho a ver com os homens da cidade».

como garante de uma estabilidade harmoniosa e justa – a justiça dentro do Estado era conseguida desde que cada um cumprisse o melhor que pudesse a sua função – por outro, reconhecendo que a alma possuía partes contraditórias, havia a necessidade de harmonizá-las.

Fundar a justiça implicava, pois, a conformação interior do homem a essa matriz, de modo que cada uma das partes da alma cumprisse aquilo que lhe competia, contribuindo, assim, para a harmonia social. Se a Cidade Ideal possuía *sabedoria, coragem, temperança e justiça*, a alma, possuindo as mesmas virtudes, teria que celebrar com ela uma simbiose, pois a justiça, residia no equilíbrio entre a alma e a cidade. Estamos perante aquilo que podemos designar por *sincretismo* entre a alma e a cidade. Não existe homem justo sem cidade justa ou vice-versa, as duas realidades devem existir como inextricavelmente unas.

A concepção de uma sociedade justa implica, pois, a necessidade de moldar a alma do homem, para que, desse modo, se possa edificar uma sociedade justa. Numa cidade que retribui com o bem os actos dos cidadãos, o homem pode assumir a sua humanidade e ser senhor dos seus actos. *A República*, mais que uma cidade dos homens, pretende ser uma cidade de pessoas. E sublinhe-se pessoas e não pessoa, porque para Platão mais importante que o cidadão é a harmonia da dialéctica social³.

Estamos, por conseguinte, na inauguração do longo e inacabado caminho quimérico da busca do homem-pessoa. A cidade dos homens, de Platão, dilui os sonhos e os desejos do indivíduo num interesse

colectivo que se lhe sobrepõe e ao qual aquele se deve submeter. Em Platão não existe verdadeiramente o homem, uma vez que só é considerado e valorizado o homem-cidade.

Esta estrutura social acabará por assumir-se como paradigmática, porque comum à maior parte das propostas das sociedades ideais. Estudar a cidade é conhecer o homem na sua mais íntima e essencial configuração. Não é por isso estranho que no início do século passado venhamos a encontrar, num famoso texto de Robert E. Park, propostas que encontram as suas raízes na utopia platónica. Argumentava no sentido de se fazer da cidade o laboratório de análise por excelência da natureza humana. Aquilo que se pronunciava da primeira, dir-se-ia também, com pertença, da segunda⁴. O indivíduo ao seguir um caminho pré-estabelecido pela sociedade adequa-se-lhe de forma automática numa obediência às regras, mais por hábito do que por qualquer fundamento racional.

Mas a submissão *dócil* do homem, enquanto individualidade singular, ao interesse público, escamoteia a dimensão livre que o homem enquanto pessoa deve possuir. Consciente desta problemática, Jacques Maritain, estabelecendo a dualidade do homem enquanto ser vivo animal e pessoa, sublinha a independência daquele face ao Mundo e face ao Estado chegando mesmo a salvaguardar no que respeita a Deus, a *delicadeza particularmente refinada* com que considera a liberdade do homem, solicitando-a e nunca a forçando⁵. Não questionando o valor da fundamentação, importa salientar que, numa dimensão

³ Este pressuposto é fundamental para que possamos compreender o contexto da relação entre a dimensão pessoal e social do mundo Grego, neste sentido diz-nos Sophie Guéard de Latour: «artificial separar o interesse particular do interesse geral, visto que, para os Gregos, considerar um indivíduo isoladamente, ou imaginá-lo fora da cidade, não tinha qualquer sentido. Parecia-lhes natural que os homens vivessem em comunidades, e como a existência destes dependia da manutenção daquelas, a protecção do equilíbrio político tinha naturalmente prioridade sobre o respeito de cada cidadão» (*A Sociedade justa. Igualdade e diferença*. Porto: Porto Editora, 2003, p. 30). Nesta configuração de regime democrático sobressai uma concepção holística de justiça que insere a cidade no cosmos natural. Deste modo, mesmo que se vise proteger os homens livres do perigo da tirania, dá-se prioridade ao equilíbrio da comunidade sobre o respeito do indivíduo.

⁴ Cf. R. E. Park, 1967 [1915], "The city: suggestions for the investigation of human behaviour in an urban environment", in Park, R. E., Burgess, E. W., e McKenzie, R. D., *The City*, Chicago, Chicago University Press

⁵ Cf. Jacques Maritain, «Reflexiones sobre la persona humana y la filosofía de la cultura», in Duhamel et al., *La defensa de la persona humana*, Studium de Cultura, Madrid, 1949.

religiosa, a acção divina, mesmo para o crente, deve dar espaço à expressão das direccionalidades pessoais⁶.

No imaginário Iluminista verifica-se a construção de uma concepção de cidade como lugar ideal de progresso. Para os iluministas, a cidade era a unidade espaço-tempo capaz de, através do progresso, conduzir o homem à felicidade e à liberdade, pelo uso efectivo da racionalidade. Uma vez mais a cidade surge-nos como propedêutica do aperfeiçoamento humano na direcção da autonomia, da valorização e da dignidade individual, mas uma vez mais, com o advento do mundo moderno, essa suposta felicidade e liberdade da vida na cidade acaba por sucumbir, dando lugar ao automatismo e à coisificação.

A cidade moderna instrumentaliza o homem reduzindo a sua individualidade à capacidade de metamorfosear a sua presença no espaço, num movimento anónimo da multidão que se desloca em direcção ao único direito social que parece possuir: o direito ao trabalho, como garante, primeiro e último, da sua precária e instável sobrevivência. É o advento da automatização dos seres que chega e se pretende perpetuar, uma vez mais, em nome de um conceito mais elevado, mas abstracto e vazio, de interesse público ou social, de anulação do conflito⁷.

Esta ilusão, pedagógica e cuidadosamente incutida, não passou disso mesmo, de uma ilusão que tinha por finalidade prometer um movimento progressivo rumo a uma vida melhor, a uma sociedade mais coesa, justa e igualitária. A vivência da intensidade desta esperança permitiu alimentar a contínua e sistemática construção de uma vida melhor, no futuro. Garantia-se, assim, a engrenagem eficaz do capitalismo mas perdiam-se as consequências da ideia de progresso para a humanidade na sua unicidade. Unicidade que

apesar de tudo, dentro de certas ressalvas, está presente na concepção da sociedade ideal. A sociedade urbana, materializada na idealização do progresso por intermédio do capitalismo, escravizou e transformou o indivíduo em mercadoria, impedindo-o de superar estádios de desenvolvimento, conducentes à conquista de ser pessoa. O confronto com a realidade criou a ruptura do sentido optimista e linear do desenvolvimento da história, em direcção a uma sociedade mais justa, como conceito chave das utopias sobre as organizações humanas e sobre as relações interpessoais.

O trabalhador é domesticado pelo trabalho, pois, por ele, apenas se torna visível a alienação e a indigência. Este homem urbano, isolado na sua miséria e nos seus sonhos, passa a ser visto como massa indiferenciada, num mundo que o exclui, porque, apesar de ser agente produtor, a sociedade não o considera na sua particular configuração. Tal sistema impõe clausura, num movimento de inércia, que o prende a um *lugar natural*, que não é sentido como tal, uma vez que não foi resultado da sua decisão. A pressão do sistema sobre a manutenção da ordem – condição estruturante à produção – encontrou uma aliada inolvidável e paradoxal: a Cultura. Neste sentido alerta-nos T. Adorno para a cultura industrializada, na medida em que esta «contribuiu para domar os instintos revolucionários e, não apenas os bárbaros. A cultura industrializada (...) exercita o indivíduo no preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável. (...) Ao serem reproduzidas, as situações desesperadas que estão sempre a desgastar os espectadores em seu dia-a-dia tornam-se, não se sabe como, a promessa de que é possível continuar a viver»⁸. A cultura utilizada

⁶ Sobre esta problemática ver Gaëlle Jeanmart, "Docilidade" in AAVV., *Dicionário de Filosofia da Educação*, Porto, Porto Editora, 2006, pp. 89-93.

⁷ A este propósito remetemos para a obra de F. Engels, 1958 [1845], *The Condition of the Working Class in England*, Stanford, Stanford University Press, onde o autor nos oferece a mais crua descrição das condições de vida típicas das cidades industriais dos meados do século XIX. A segregação foi o meio utilizado para garantir à burguesia uma vivência na cidade longe do conflito, de forma a conferir ao "seu" espaço uma imagem de harmonia e bem-estar.

⁸ Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento, fragmentos filosóficos*, trad. Guido António de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

como instrumento de subordinação ideológica visa alienar o homem na sua própria subjectividade para, por este processo, mercantilizar transversal e absolutamente toda a dimensão do humano (desde os produtos materiais, aos pensamentos, às relações sociais chegando ao próprio ser humano). Alienado e explorado, o homem, julga ser livre na escolha do que considera ser o melhor para si e para os outros sem se aperceber que a escolha deixou de ser sua.

Sabemos, e sobretudo sentimo-lo, que os dias de hoje não são muito favoráveis, quer à elaboração, quer à interiorização da sedução que o conceito de Cidade Ideal teve noutras épocas. A queda dos universais éticos ou utópicos e a vivência de uma subjectividade desmedida fazem emergir no presente o desencanto do sonho e colocam em risco a alteridade.

Se, é verdade, que as migrações sociais humanas, que se dirigiram para as cidades, potenciaram a libertação e a assunção de um eu, antes entregue a um equilíbrio demasiado primário entre esse eu, os outros poucos eus e a natureza, típico da vida e das relações do homem do campo, hoje, face às dificuldades sentidas na cidade (empobrecimento, desemprego, exclusão...), o homem parece retroceder (como acontece em épocas de crise cíclica) para conformações que apenas visam apurar estratégias de sobrevivência que pareciam estar definitivamente asseguradas em épocas bem próximas. Parece, assim, hipotecada a possibilidade de se ultrapassar o individualismo pela sua descentração (da proposta personalista), de forma a colocar-se nos amplos horizontes abertos pela pessoa. O homem contemporâneo parece não compreender a experiência primitiva e originária da pessoa como experiência da segunda pessoa: o tu revê-se no nós, precede o eu, ou pelo menos acompanha-o. Neste movimento a

pessoa torna-se capaz de se libertar de si própria, de se desapossar, para se colocar no horizonte de disponibilidade e amabilidade para com o outro.

A noção de homem como *ser-projecto* (pessoa), não encontra, no tempo presente, senão abulia e prostração; daí que seja necessário ter consciência que «a dimensão do ser-se pessoa não é uma qualidade que se adquire por herança de se ser da espécie humana; nascemos homens por acaso, mas temos a possibilidade de *ser(mos)* algo mais – ou de nos decidirmos pelo Nada! -, pela superação das contingências biológicas e culturais que nos enformam como espécie animal. Só neste impulso poderemos conquistar uma outra dimensão do humano: a dimensão do ser-se pessoa. É necessário conquistarmos o caminho que nos permitirá aceder à gradual emancipação do nosso ser; pela autonomia, pela identidade, pela liberdade... pela dignidade. Estejamos certos: não acordamos pessoa de um dia para o outro»⁹.

Em paralelo, devemos assumir que a pessoa nada é sem o outro, ou melhor, sem o outro ser pessoa; é conceito inviável; o eu e o outro devem olhar-se através de uma paridade expressa pelos direitos e deveres da cidadania, sem que isso represente a anulação da diversidade qualitativa de se ser, *ser-no-mundo*, único e irrepitível. Ser pessoa é ser capaz de reconhecer no outro o nosso próprio rosto, não por uma qualquer redução mas como projecto de alteridade. O outro é sempre expressão de uma carência ontológica que apela à superação. Paula Cristina Pereira afirma: «é no outro que descobrimos a conciliação, é no outro que descobrimos parte do eu, sem absolutização do nós. No outro como tu concretiza-se a vida como relação, como *convivialidade* de semelhantes e diferentes. Pelo tu, porque diferente de mim, porque outro, descubro o meu eu como único, singular e descubro que posso e necessito viver

⁹ Fernando Evangelista Bastos, "A dignidade como fundamento ontológico da condição humana", in *Problemáticas Filosóficas da Educação*, Adalberto Dias de Carvalho (org.), Porto, Edições Afrontamento, 2004, p. 46.

fora do *eu*, com o *outro*, sem identificação, como *nós*»¹⁰.

Habitamos a vivência da descrença: o *outro* é apenas um ignorado *outro-estranho*. Os valores que agregavam vontades e desenhavam ideais já não pertencem aos grandes desígnios dos movimentos humanos. O homem perdeu a esperança da transformação do mundo e, por essa razão, o mundo atrofia-se, perde horizontes renovados... o homem desiste e o mundo com ele... Neste sentido, cada um «acaba por preferir viver para si próprio, com projectos a curto prazo e realistas, sem complicações de consequências, incertas.

O único valor que sobrevive a uma visão tão catastrófica como difícil de combater é o individualismo. O individualismo que se manifesta, mais do (que no egoísmo puro e duro, na extensa mas monótona série de sectarismos, tribalismos, corporativismos que não nos permitem olhar o outro»¹¹. Este fenómeno, típico das sociedades urbanas, onde o vizinho significa apenas aquele que coabita na proximidade, gerou, e gera ainda, fenómenos de alienação e sublimação urbana, que se até ao momento têm sido alvo dos estudos sociológicos e antropológicos, requerem, neste tempo, a reflexão mais profunda e radical da ontologia. Já não existem horizontes comuns, nem projectos, nem esperanças... apenas a fria presença do nosso eu, vergado pelo pessimismo e pelo niilismo mais cortante.

A cidade, outrora, espaço antagónico, contraditório e discriminatório, continha contudo energias vitais ao desenvolvimento de causas comuns, que bem ou mal, marcaram a história e alimentaram a *atractividade* para uma sociedade melhor. Hoje, bem pelo contrário, é marcada pela inércia dos seus ocupantes, mais preocupados em se proteger dos outros, com a sua segurança e com a sua valorização

pessoal (promoção profissional, sucesso económico...), e menos, ou quase nada, com a teleonomia da Humanidade.

A cidade, de hoje, não passa de espaço indiferenciado onde os seus ocupantes são encurralados pelo, propagandeado, *medo do futuro*. Este deixou de se abrir ao possível e às utopias; o futuro que, sequencialmente, ainda não existe, está a ser, de forma ardilosa, repuxado e transformado em instrumento de controlo económico e social.

A conquista da noção de pessoa encontra-se (para a maioria dos cidadãos), inacessível, porque foi encerrada nas mais profundas masmorras por aqueles para quem o poder de controlo sobre a liberdade, sobre a dignidade, sobre os aspectos político-sociais do indivíduo, se reduz a um único aspecto que interessa considerar: a dominação económica. Ou seja, o indivíduo, só vale enquanto tal, como consumidor e produtor de bens, sejam eles materiais ou simbólicos. O consumidor excede, assim, o cidadão. «Na era da indústria cultural, o indivíduo deixa de decidir autonomamente; o conflito entre impulsos e consciência soluciona-se com a adesão acrítica aos valores impostos [...]. O homem encontra-se em poder de uma sociedade que o manipula a seu bel-prazer [...]. A individualidade é substituída pela pseudo-individualidade. O sujeito encontra-se vinculado a uma identidade sem reservas com a sociedade. A ambiguidade, a repetitividade e a standardização da indústria cultural fazem da moderna cultura de massa um meio de controlo psicológico inaudito. [...] A influência da indústria cultural, em todas as suas manifestações, leva a alterar a própria individualidade do consumidor, que é como o prisioneiro que cede à tortura e acaba por confessar seja o que for, mesmo aquilo que não fez»¹².

¹⁰ Paula Cristina Pereira, *Amor e Conhecimento, Reflexões em torno da razão pedagógica*. Porto: Porto Editora, 2000, p. 88.

¹¹ Victoria Camps, *Paradoxos do individualismo*. Lisboa: Relógio d'Água, 1996, p. 70.

¹² WOLF, M., *Teorias da Comunicação*. Lisboa: Presença, 1987, pp. 75-76.

Neste contexto tem surgido na Europa o conceito de *flexisegurança*. Não querendo analisar as consequências, uma vez que tal conceito deve ser enquadrado de acordo com o desenho dos modelos sociais do trabalho, com as morfologias culturais e com as capacidades financeiras de cada país, importa reflectir se tais propostas visam de facto o bem-estar e felicidades humanas, ou apenas o reforço das estratégias neo-liberais em aumentar o lucro e o sucesso económico das instituições do trabalho.

Na prática, o modelo proposto diz que se um trabalhador renunciar a um aumento salarial durante um certo período de tempo terá de ser compensado com uma maior "flexibilidade interna", que pode configurar-se em mais formação contínua (o que lhe irá conferir mais valências na procura de outro emprego) ou numa redução do número de horas de trabalho, por exemplo. Ao demonstrar maior capacidade de adaptação interna aos objectivos da empresa, o trabalhador em causa, fica com direito a um maior nível de segurança e protecção social. A um subsídio de desemprego mais generoso, por exemplo. Este conceito acaba, assim, por instrumentalizar os indivíduos no sentido que as suas vidas e os seus tempos são doados à lógica empresarial.

Dá-se um empobrecimento da densidade ontológica (como individualidade e como pessoa), na medida em que a organização da sua vida profissional

e pessoal lhe passa a ser completamente estranha. Em nome de uma maior segurança e protecção social, em situação de desemprego, hipoteca-se a vida familiar, a autonomia, os ciclos temporais (manhã/tarde; noite/dia; hora de almoço/horário de trabalho; semana de trabalho/fim-de-semana...), pois o homem passa a ser actor de uma peça em que a margem de liberdade e originalidade tem os seus limites impostos pela representação do próprio papel. A pessoa é dotada de liberdade, autonomia e dignidade, enquanto o indivíduo é determinado pela sua organização biológica, e, a partir de agora, também por uma organização social que o percebe apenas como utensílio. Exerce, deste modo, uma acção centrípeta sobre as expectativas do homem, enquanto *ser-projecto*, para o circunscrever praticamente à medida da sua animalidade. O tempo deixa de ser meu para passar a ser, exclusivamente, do outro¹³.

O risco dos trabalhadores perderem a protecção do emprego, em troca de contrapartidas que poderão não se concretizar; o risco de serem enganados aceitando mais flexibilidade — desestruturando a sua vida social e familiar —, sem ganharem contrapartidas através de uma segurança, efectivamente, acrescida, virão com certeza a fazer parte, quer das problemáticas, quer das reflexões futuras sobre o homem e a sociedade. As ameaças veladas — que se têm materializado em expressões do tipo: *recusar* (a flexisegurança como modelo económico e social),

¹³ Emprega-se, aqui, o termo "outro" no sentido em que a própria alteridade se encontra, na contemporaneidade, reconfigurada e não no terreno da radical da alteridade (em que o outro é também aquele que nos constitui. O outro surge-nos, neste contexto, através de uma relação que deixou de o ser para se estabelecer como concretização unívoca da "tirania do eu". Esta relação, ou ausência dela, manifesta-se na anulação, na negação e na submissão... O outro, nesta perspectiva, deixa de ser a outra face de mim, pelo qual eu me construo como pessoa, para passar radicalmente a manifestar um abismo, uma ruptura, uma indiferença que não permite comunicação nem contacto e, por conseguinte, passa a ser visto como estranho e hostil.

Se para nos tornarmos humanos necessitamos do outro, ao estarmos sós; ao sermos remetidos para a solidão da nossa própria impotência (porque o outro deixa de ter rosto), não só não o alcançamos como hipotecamos a projecção de perfectibilidade da própria humanidade. Como diria F. Savater, ninguém «chega a tornar-se humano se está só: tornamo-nos humanos uns aos outros (...) quando ainda estávamos muito longe de saber ler, já tínhamos lido a nossa humanidade nos olhos dos nossos pais ou de quem, em seu lugar, nos deu atenção. É um olhar que contém amor, preocupação, reprovção ou troca: isto é, possui significado. E que nos tira da nossa insignificância natural para nos tornar humanamente significativos» (*As Perguntas da Vida*, Lisboa, Dom Quixote, 1999, p. 191). É, portanto, do rosto e do olhar dos outros que surgem, não só as questões éticas e o impulso para nos tornarmos pessoa, mas também, a necessidade de construir utopias sobre a humanidade. O solipsismo manipulado e circunscrito, em que se encontram os indigentes ontológicos — exercido e cultivado na sociedade ocidental por aqueles que possuem o *poder de retirar substância aos seres* —, tem impedido que se rompa a solidão e as amarras da sua própria instrumentalização. O homem deixa de ser proprietário do seu ser, uma vez que as dimensões do seu existir foram "institucionalizadas" por formas de poder legitimadas, social e politicamente. Assim, este outro despoja-me de mim, sonega-me aquilo que me faz humano através de uma lógica utilitarista e pragmática que impõe que a minha utilidade como cidadão consiste em aceitar-me como *constructu* alheio, sem identidade, sem tempo e sem estatuto ontológico de ser em dignidade.

é hipotecar o futuro; é destruir o tecido produtivo, é contribuir para aumentar o desemprego; é fomentar a deslocalização das empresas nacionais ou multinacionais – exercidas sobre trabalhadores e sindicatos, ilustram, de facto, que o homem, o seu bem-estar e felicidade são aspectos desprezíveis e menores. O que sou e, sobretudo, o que quero ser é desígnio que já não pertence à minha intimidade porque deixo de ser protagonista da minha existência.

Este novo elemento permite-nos compreender melhor as razões pragmáticas que têm levado o cidadão a um individualismo anónimo e pragmático que apenas valoriza o presente, anulando, assim, os impulsos seculares para as utopias. Fica, deste modo, comprometido o ideal que, um dia, a Humanidade possa vir a ser constituída por *homens-cidadãos-pessoas*¹⁴. O fim do futuro, ou melhor, a assunção interiorizada de que o futuro é o presente tem contribuído para que o *eu* se vá fechando ao *outro*. Os valores partilhados deram lugar a valores singularizados. A mundialização faz tábua rasa das diferenças culturais e éticas, impondo uma (in)cultura intencionalmente indiferente.

A globalização não tem aproximado culturas ou pessoas, bem pelo contrário, criou a convicção generalizada que «cada um deve viver a sua vida e ser bem sucedido, visto que não existe um além político ou religioso. A estratégia familiar típica caracterizava-se, tradicionalmente, por uma ascensão social lenta e pela acumulação paciente de um património a transmitir, a sua escala temporal desenrolava-se ao longo de duas ou três gerações (pai operário, filho professor, neto engenheiro, por exemplo). Tal estratégia já não satisfaz e recua perante a norma de ter sucesso depressa e quando jovem, porque a secularização da existência fez encolher a nossa experiência do tempo. A igualdade de hoje só tem sentido no curto tempo de uma vida humana»¹⁵.

Deste modo, cada vez mais, a dimensão antropológica, que caracterizou a vida na cidade e marcou as relações de convivencialidade, está a desmoronar-se numa justaposição de individualismos anónimos, e, a isso, não podemos continuar a chamar cidade mas antes aglomerado.

Sempre soubemos que a busca e a concretização de uma cidade ideal encontra barreiras e fracturas persistentes à sua concretização. Das que se destacam sublinhamos a aparente impossibilidade de abrangência e agregação de todos quanto vivem, trabalham e sonham no espaço urbano. Numa perspectiva idiossincrática existiu, existe e, com grandes probabilidades, existirão sempre excluídos. Por limitações e/ou atavismos culturais, por ideologias intencionais de marginalização, por limitações tecnológicas, ou porque, qualquer sistema organizacional se alimenta desse *caos* circunscrito para potenciar desígnios qualitativos considerados mais elevados do que os quantitativos na promoção do humano no Homem.

Em face destas problemáticas (que são mais paradoxos), acerca do humano, do social e do utópico, vividas e percebidas na sociedade contemporânea, a perspectiva de Paulo Freire, materializada na expressão *construir-se como pessoa* (ser pessoa é ser desalienada e participante, por oposição à servidão e/ou passividade), significando a luta consciente do oprimido contra a opressão, a conquista da liberdade individual e colectiva realizada pelo esforço do Sujeito histórico, virá, a breve trecho, a ter um reconfigurado significado...

A queda das mais recentes – melhor das últimas! - utopias assim o parece determinar... Neste sentido, de facto, parece justificar-se, uma vez mais, que se aproximam crises sociais em que a violência – como consequência destes períodos históricos de anomia –, voltará a ser parteira da História.

¹⁵ Tomando em consideração esta nova configuração do homem no mundo, Joaquim Coelho Rosa, "Direito à vida, à liberdade e à segurança" in *Repensar a Cidadania*, CIVITAS-Editorial Notícias, 1999, relembra que os humanos não nascem nem livres, nem iguais de facto, nascem apenas com a potência de se tornarem livres e iguais. Tornar-se humano (no sentido de pessoa) é ser mais livre, mais racional... é condição natural da existência, não como algo que esteja na nossa posse de modo *a priori*, mas como demanda de todos quanto são humanos. Nesta perspectiva ecológica e solidária de pessoa, enquanto houver um só humano impedido de construir a possibilidade da sua existência e de participar na construção no sentido da humanidade, nenhum outro humano é pessoa também.

¹⁶ Alain Ehrenberg, "Le culte de la performance" in *Chroniques des idées contemporaines*, Paris, Bréal, 1995, p. 278.

O ser relacional da pessoa: uma perspectiva dialógica

The relational being of the person: a dialogic perspective

Maria João COUTO
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Resumo

A partir do pensamento de F. Jacques, nomeadamente da sua concepção de antropologia relacional, considera-se a hipótese da permanência no universo comunicacional das noções de *sujeito* e de *pessoa* mas a partir de uma visão da subjectividade como uma *realidade diferencial*, em que o *mesmo* e o *outro* têm uma significação diferencial como pólos de uma relação primeira, assumindo, como consequência, uma crítica à tradição fenomenológica – na qual se desenha o outro como “uma presença sem conceito” – para enraizar no facto linguístico a presença originária de outrem.

Palavras chave: relação, interlocução, pessoa e antropologia relacional

Abstract

Starting from the thought of F. Jacques, namely from its conception of relational anthropology, one considers the hypothesis of permanence within the communicational universe of the notions of *subject* and *person* but through the viewpoint of subjectivity as a *differential reality* in which the *same* and the *other* possess a differential signification as poles of a primeval relation, assuming, as consequence, a critique of the phenomenological tradition – wherein the other is sketched as “a presence without concept” – as a means to root the originary presence of another in the linguistic fact.

Keywords: Relation, Interlocution, Person and Relational Anthropology

Após a crise da metafísica e das comumente designadas filosofias da consciência, o mundo irrompe privado de sentido do *humano*. Se história, linguagem e pessoa se implicam mutuamente numa pertença

originária, a história parece ter ditado o fim do *sujeito*, a morte das narrativas que o nomeavam e consequentemente o esvaziamento da noção de *pessoa*. Mas será, de facto, fatalmente assim?

No presente artigo procuraremos mostrar como, a partir da perspectiva comunicacional da subjectividade, desenvolvida por Francis Jacques¹, é possível, senão mesmo desejável, continuar a considerar as noções de *sujeito* e de *pessoa* mas a partir de uma visão da subjectividade como uma *realidade diferencial*, em que o *mesmo* e o *outro* têm uma significação diferencial como pólos de uma relação primeira. Esta hipótese apresenta-se como uma alternativa credível ao sujeito egológico, encerrado em si, sem todavia, cair no extremo do estruturalismo edificado sob os escombros da noção de sujeito e na negação da consciência. Considerando o facto relacional como inerente à vida, F. Jacques afirma, contudo, que existe uma especificidade nas relações humanas, mais concretamente que a relação interlocutiva aparece como uma realização privilegiada de um modo imediato de relação. O fenómeno da interlocução transcende os limites da consciência e remete para o ser relacional da pessoa: «a experiência da linguagem é, simultaneamente, experiência de ser, de alteridade e de historicidade²».

A linguagem, como *praxis* inter-discursiva aparece, fundada sobre uma relação prática de um homem a outro. E, inversamente, uma tal *praxis* é sempre linguagem porque ela não se pode fazer sem se significar. «Porque ambos são dialógicos, homem e linguagem coincidem na estrutura profunda da comunhão, que é mistério de realidade, reciprocidade fluente, unidade na dualidade e na tensão da corrente inter-humana³». A linguagem não pode advir mais do homem do que a relação; elas supõem-se uma à outra. Mesmo para que um homem possa sofrer o isolamento, continua o mesmo autor, é necessário que a sua relação com outrem, tal como ela se exprime na e pela linguagem, o constitua na sua realidade de pessoa. Um momento decisivo no pensamento de F. Jacques

é o momento em que este autor passa da consideração do diálogo referencial a uma concepção de *dialogismo transcendental*, implicando aqui uma outra concepção de sujeito e de pessoa. Reconhecendo a importância do tema da alteridade pessoal, F. Jacques, afirma, contudo, que necessitamos ultrapassar a tradição fenomenológica — na qual se desenha o outro como “uma presença sem conceito” — para enraizar no facto linguístico a presença originária de outrem, como referência e interlocução. O indivíduo surge enquanto pessoa como interlocutor num universo de comunicação. Podemos mesmo dizer que na sua obra *Diferença e subjectividade*, F. Jacques desenvolve uma tentativa de construção de uma filosofia da pessoa em torno da experiência efectiva de estar em relação com outrem e nela se manter pela comunicação, isto é, de um ponto de vista relacional.

No seu entender, e no nosso, é necessário ir direito ao essencial, a saber, a opção metodológica em favor de uma tentativa de conceber a pessoa a partir da categoria da relação, invertendo o movimento ordinário do pensamento.

A relação estabelece um vínculo de união entre os elementos relacionados e possibilita a unidade dentro da multiplicidade. Com efeito, a negação de toda e qualquer relação equivaleria a afirmar a pura dispersão, o isolamento de todo e cada ser e a impossibilidade do pensamento pois, afirmar o isolamento dos seres, é já pensá-los e pensá-los como relacionados, quer dizer, não se pode pensar um mundo sem relação porque pensar é relacionar, pelo menos enquanto se estabelece a relação entre o objecto pensado e o sujeito pensante. Aqui surgem, como sabemos, várias perspectivas quanto ao estatuto ontológico e gnosiológico da relação, bem como quanto à sua análise lógica. O contributo de F. Jacques, nomeadamente, adquire uma grande importância ao consagrar o reconhecimento

¹ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*. Paris: Aubier, 1982

² Miguel Baptista Pereira, «Filosofia e Crise Actual de Sentido», in *Vários, Tradição e Crise* (vol. 1), Faculdade de Letras de Coimbra, 1986, p. 90.

³ Miguel Baptista Pereira, op. cit., p. 93.

da possibilidade de se afirmar uma relação interlocutiva tão *real* quanto os seus termos, por outras palavras, não negando que existem termos, afirma-se que existem relações que modificam os termos, relações que, na verdade, os constituem como tal. O indivíduo com tudo o que o constitui, corpo próprio, carácter etc. é o suporte incontornável da relação mas somente a relação fará dele *pessoa*. De facto, é pela relação interlocutiva que os indivíduos se tornam *pessoas*; «(...) o fenómeno da interlocução transcende os limites herméticos da consciência de si e remete para o ser relacional da pessoa, ignorado das posições extremas do individualismo e dos sistemas estruturalistas edificados sobre a negação do sujeito e da consciência»⁴. Poder-se-á afirmar que os indivíduos pré-existem à relação que se instaura entre eles, mas a construção da identidade pessoal passa já necessariamente por essa relação.

Enquanto se considerar as relações como dependentes dos termos aos quais elas correspondem, ser em relação para um termo é *ter relação* com um outro termo, tal como a sua definição mais geral o demonstra e a afirmação da sua exterioridade em relação aos seus termos torna possível. Contudo, a partir da análise lógica de B. Russell, a relação não é exclusivamente perspectivada como derivada - não como *ter relação* mas antes como *ser em relação*. Na verdade, o princípio das relações externas afirma que a relação se estabelece entre dois termos não lhes sendo redutível; a relação é como um terceiro entre eles, um terceiro mediador. Ela é como um terceiro que surge entre um e outro, logo, como um *mais*. Uma relação torna-se real tal como os seus termos. O seu papel é o de colocar em ordem e de doar sentido à ordem dos indivíduos que, por si mesmos são estranhos a esta ordem. A relação introduz assim no universo alguma coisa de irredutível aos indivíduos,

que não pode ser absorvido por eles. Com efeito, podemos não só conceber a relação como uma realidade emergente, portanto, derivada até certo ponto dos termos sobre os quais ela se institui, mas também como elemento primeiro. Neste caso, ela suscita os termos, é constitutiva dos termos que ela própria estabelece - tal como ocorre na relação interlocutiva, em que ela precede de alguma forma os interlocutores. O conceito de interlocução é aqui primeiro, os conceitos de locutor e alocutário derivados. De que forma? Locutor e alocutário são instâncias enunciativas suscitadas pelo e no discurso mais do que indivíduos concretos; são parâmetros linguísticos independentes dos enunciadores concretos.⁵ Sobretudo, não é porque uma enunciação é endereçada a alguém que ela, por si, constitui o alocutário.

«O destinatário directo, o "receptor visado" não é ainda um parceiro numa relação interlocutiva. Se eu não compreendo a palavra que tu me diriges, pobre de mim, sou o teu destinatário sem ser o teu alocutário! É necessário que a enunciação seja uma mensagem comprometida num processo de compreensão mútua»⁶.

A categoria da relação assim concebida permite-nos considerar a relação antes dos termos. Os termos não estão lá; sem mais. A relação interlocutiva é constitutiva dos seus termos. É, entretanto, necessário ter aqui bem presente a distinção entre *suportes* e *termos da relação*. Isto porque a relação interlocutiva não é concebida sem suporte. As relações pessoais estabelecem-se entre os indivíduos vivos. São eles que constituem o suporte da relação interlocutiva; mas, neste caso, o inverso é igualmente verdade - para se ser um sujeito falante, é necessário sê-lo em relação interlocutiva. Acontece-nos confundir os suportes e os termos da relação interpessoal porque,

⁴ Miguel Baptista Pereira, *op. cit.*, p. 90.

⁵ Em particular, não devemos confundir o *locutor* com o *sujeito falante*; no caso do discurso indirecto esta distinção torna-se mais clara.

⁶ F. Jacques, *op. cit.*, p. 149.

uns e outros, são susceptíveis de estruturação. De um lado, as relações inter-individuais, onde o homem como vivente socializado entra em relações sociais com os outros; de outro lado, as relações inter-pessoais com a sua qualidade própria de reciprocidade. Visto que umas e outras se exprimem por condutas particulares, podemos dizer que as relações sociais sustentam as actividades sociais do indivíduo, onde o ser se produz como ser histórico-social; mas, mais radicalmente, as relações pessoais sustentam as actividades simbólicas e significantes da pessoa.

Do que ficou dito facilmente se depreende que a noção de *pessoa*, presente na antropologia relacional, não se confunde com a sua acepção tradicional. «*A experiência da pessoa não se diz em qualquer linguagem definitiva mas solicita, em cada época histórica, a criatividade da nossa expressão*»⁷. Justapondo a vertente racional à dimensão moral, a noção corrente de *pessoa* aparece-nos sobretudo como uma racionalidade consciente e livre. Sobretudo depois de Descartes, e na linha da tradição judaico-cristã, a *pessoa* é entendida como um ser de consciência, como o resultado da individuação, com uma «incomunicação» ontológica, justamente porque permite uma delimitação do *eu*, sem diluição no *outro*. «*Neste ponto, Kant é um bom mestre de pensamento. Se sou autónomo no agir, se sou senhor da minha actividade, se sou efectivamente capaz de me apropriar das minhas acções - como se depreende da análise da liberdade antropológica -, é porque sou autónomo no ser; se a minha egoidade/subjectividade fosse uma determinação de alguma realidade ignota mais profunda, a fonte da minha actividade seria essa realidade mais profunda, o que é manifestamente absurdo, porque a consciência da minha liberdade implica imediatamente a consciência da minha subsistência: não poderia captar a minha*

autonomia quanto ao agir sem simultaneamente colher a minha autonomia quanto ao ser»⁸.

Claro que imediatamente se coloca a questão de se saber se a abertura ou relação com os outros é ou não constitutiva da *pessoa*: a comunicação (ou neste caso comunhão) pertence por inerência à sua definição, ou é apenas uma propriedade consequente?

Segundo F. Jacques, todas as posições que possam ser integradas nas designadas *filosofias da consciência* não conseguem resolver um solipsismo radical e, por isso mesmo, são irreduzíveis quanto à sua alteridade: «*Não partiremos mais da exterioridade primitiva das pessoas constituídas na sua interioridade respectiva. Recusamos inclusive a temática mais subtil da alteridade essencial, segundo a qual cada um é só porque ele é: afirmar que a relação ao outro é contemporânea da posição auto-suficiente de cada um, é continuar a sustentar que o eu é absoluto à partida*»⁹.

É que, para este autor, dizer que o outro é inato no eu, como o faz por exemplo Martin Buber, é ainda realçar que a relação de reciprocidade pode ser desmembrada: de um lado um eu com o seu tu inato, e do outro lado este tu ele-mesmo. O que nos faria voltar à dualidade do outro e do eu. Seria ainda pouco afirmar que, na relação, cada um afirma e confirma o outro. Na realidade, é na e pela relação que eles são. Para existir como eu pessoal, é necessário que encontre um outro. Para cada um, a pessoa de outrem torna-se uma instância da sua configuração pessoal. «*Neste sentido, para fazer um eu, são precisos dois*»¹⁰. F. Jacques prossegue ainda afirmando que, para defender a prioridade ontológica da relação é necessário contrariar a tendência espontânea de observar os fenómenos relacionais a partir da linguagem

⁷ Miguel Baptista Pereira, *op. cit.*, p. 31.

⁸ Joaquim de Sousa Teixeira, «Pessoa», in Enciclopédia Logos, vol. 4, p. 119.

⁹ F. Jacques, *op. cit.* p. 284.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

inadequada dos papéis individuais substancializados. É que a nossa concepção das relações entre o eu e outro tem sido, precisamente, regulada pela ideia da subjectividade como consciência. « *Esta orientação substancialista do pensamento relegou para lugar ínfimo a categoria de relação, cuja ténue realidade ameaçava esfumar-se nas fronteiras do irreal* »¹¹. Em contrapartida, uma abordagem da ideia da relação interlocutiva obriga-nos a ter em conta, como vimos, o ponto de transformação da nossa concepção de pessoa e das relações interpessoais. Qualificando o espaço da interlocução como espaço lógico, o autor procede de forma a afastar, segundo ele, alguns mal-entendidos.

Antes de mais, o mal entendido personalista que não vê esse espaço senão como expressão de uma convivialidade ancorada na reciprocidade das consciências mas igualmente o mal-entendido “sociologizante” de Habermas que procura deduzir estas propriedades constitutivas a partir da noção de *espaço público*. A prioridade acordada à constituição lógica do espaço de interlocução permite, pois, o reconhecimento do diálogo não como uma mera prática discursiva mas como o facto transcendental decidindo da constituição de todo o sentido. O espaço a explorar forma um *a priori* da comunicabilidade do sentido, é lógico-pragmático e concerne o discurso em geral. É necessariamente aí que falamos e que pensamos.

¹¹ Miguel Baptista Pereira, *op. cit.*, p. 81.

«Oltre i margini»: elementi per una teoria della persona in Max Picard

“Oltri i margini” : elements for a theory of the person at Max Picard

Jean-Luc EGGER

«Zur Erkenntnis des Menschen genügt der Rand nicht; die Fülle ist dazu notwendig».

Max Picard 1937, 16

Resumo

O artigo fornece alguns elementos de reflexão para traçar o esboço de uma teoria da pessoa em Max Picard. Teoria que no filósofo suíço deve ser entendida no sentido original de olhar e atenção ao que se mostra e que assume pois, em relação à pessoa um valor heurístico particular, se se admite (como a história da palavra sugere) que a pessoa se constrói também em torno de um aparecer. A crítica da fisiognomia e a análise da dimensão visual do silêncio no rosto permite a Picard superar todo reducionismo e mostrar o traço da dignidade humana e a profundidade pessoal inscrita na própria ordem fenomenológica. Daí emerge uma reavaliação do estatuto ontológico do homem, mas ao mesmo tempo uma redefinição da noção de imagem. Assim, o olhar picardiano sobre a pessoa torna-se também uma crítica implícita à lógica da superexposição do visível que parece dominar a abordagem contemporânea do humano, quer seja ao nível científico ou na sociedade da imagem.

Palavras-chave: pessoa, silêncio, substância, humano, dignidade, fenômeno, olhar, face

Abstract

The article offers some elements for reflection tracing the outline of a theory of the person in the work of Max Picard. A theory which, coming from the Swiss philosopher, should be understood in the original sense of views and attention to that which appears, and which therefore assumes in relation to the person, a very particular heuristic value if one accepts (as the history of the word suggests) that the person is also built around appearance. The critique of physiognomy and the analysis of the visual dimension of silence, as expressed in the face, allows Picard to go beyond all reductionism and trace the outline of human dignity and personal depth inscribed in the phenomenological order itself. The result is a reassessment of the ontological status of man, but at the same time a redefinition of the notion of image. From that point on, the Picardian view of the person also becomes an implicit criticism of the logic of the overexposure of the visible, which seems to dominate man's contemporary approach, whether at the scientific level or in the society of 'image'.

Keywords: person, image, silence, substance, human, dignity, phenomenon, regard, face.

1- Un'euristica teoretica

Se, come pare suggerire l'etimo del termine, la «persona» pertiene più all'apparenza e alla rappresentazione che non a qualche recondita identità, il pensiero del filosofo svizzero Max Picard può indubbiamente essere definito un pensiero della persona. Caratteristico della sua euristica è infatti l'attenzione al modo in cui la realtà si mostra, al manifestarsi delle forme nella loro organica unità totale (nella loro «immagine» dice Picard). Tale prospettiva, va però subito precisato, non deriva da un'impostazione estetizzante o prevalentemente incentrata su problematiche artistiche – benché all'arte l'autore abbia dedicato non poche riflessioni – ma affonda le sue radici nella convinzione della primazia dell'ordine fenomenologico su quello prettamente eziologico. È significativo constatare a questo proposito la coerenza dell'opera persino a livello metatestuale, nel senso di una quasi totale assenza di esplicitazione metodologica per lasciare direttamente la parola all'«evidenza». L'autore, in altri termini, non si sofferma esplicitamente sulle implicazioni della sua impostazione fondamentale, ma l'argomentare nelle sue opere lo dimostra nei fatti: la lettura della dimensione iconica del reale prende il sopravvento sull'analisi, tanto da relegare il discorso dialettico al rango di nota in calce, come avviene emblematicamente ne *Il mondo del silenzio* dove quasi accessoriamente si precisa, appunto in una nota a piè di pagina (delineando però in nuce l'intera impostazione del filosofare picardiano), che:

«L'essenza di un fenomeno non si manifesta mai nella causalità materiale, poiché questa può soltanto indicare la provenienza di una cosa e non ciò che la

cosa è. La specificità di un fenomeno traspare solo nel suo aspetto fenomenologico-fisiognomico».¹

È dire che se vi è un'essenza delle cose questa si dà a conoscere più nel loro apparire, nella loro immagine, che non nelle dinamiche meccaniche, fisiche o chimiche che ne sorreggono la struttura o il funzionamento. Si ha in Picard una netta rivalutazione dell'approccio teoretico, sia sotto il profilo metodologico («Regarder c'est ma force, c'est ma vie, je vis en regardant et je regarde en vivant»²), sia a livello metafisico: non solo perché nella risoluzione visiva l'ente raggiunge il proprio equilibrio ontologico («Le parti di una cosa convergono tendenzialmente verso la loro origine; nell'immagine *sono*; l'anelito verso l'origine vien meno, perché ora sono a casa. La lontananza, da cui provengono, è risolta in splendore: si volgono indietro brillando»³), ma anche in quanto attraverso lo sguardo umano la realtà raggiunge la propria perfetta sostanzialità, cresce in essere («... es [ein Menschengesicht] nimmt zu an wesenhafter Substanz, denn es empfängt vom Blick eines anderen das, was es nicht selber hat»⁴). Non siamo, sia ben chiaro, nell'universo metafisico della εἰδὼνβά plotiniana in cui tutto aspira alla contemplazione e ove tutto, in definitiva, è contemplazione (sicché la teoria risulta in definitiva la sola vera ipostasi⁵), ma è innegabile che nel mondo di Picard la dimensione visiva o *speciale*⁶ assume una valenza affatto particolare⁷.

Muovendo da questi primi accertamenti pare doveroso avvicinare la concezione picardiana della persona attraverso la sua fisiognomica, una disciplina che fonda il suo approccio proprio sulle forme dell'apparire. Si scoprirà come anche in questo ambito

¹ «Das Wesen eines Phänomens wird niemals in der materiellen Kausalität deutlich, weil sie nur angeben kann, wo ein Ding herkommt, und nicht was ein Ding ist. Das Spezifische eines Phänomens wird erst im phänomenologisch-physiognomischen Aspekt erkennbar», Max Picard 1948, 207 [ital. Max Picard 2007, 174].

² Lettera di Max Picard a Jacques Buge del 18 settembre 1960, citata in Jacques Buge 1962, 97. Sulla dimensione visiva in Picard, da non confondere con una presunta «chiaroveggenza», cfr. anche Karl Pfleger 1948.

³ «Die Teile eines Dinges streben nach ihrer Herkunft; im Bild *sind* sie; die Sehnsucht nach der Herkunft ist aufgehoben, sie sind jetzt daheim. Die Ferne, woher sie kamen, ist in Glanz aufgelöst; sie strahlen zurück», Max Picard 1978, 32 [ital. Picard 2004, 143].

⁴ Max Picard 1961, 58. Ma cfr. anche *ibid.*: «das Sehen besteht nicht nur in einem Nehmen, der menschliche Blick *gibt* dem anderen auch, indem es es betrachtet, ja er gibt sogar mehr als er nimmt».

⁵ Cfr. *Enneadi* III, 8. Ma su questo punto cfr. anche le sempre luminose pagine di Vincenzo Cilento (1973, 5-27) sulla nozione di «contemplazione».

⁶ Stante la radice alla base del termine «specie», ossia visione, apparenza, aspetto: «Spécial, l'être dont l'essence coïncide avec le spectacle qu'il donne à voir, avec sa propre espèce», Giorgio Agamben 2005, 70. Nello stesso volume si leggerà con profitto il fondamentale capitolo «L'être spécial», pp. 67-73.

⁷ «Das alles tragende Begriff im Denken des Max Picard ist das Bild. Oder man könnte auch konkreter es fassen und vom *Angeschauten* sprechen ...», Peukert 2005, 1.

l'autore rivaluti in chiave sinestetica⁸, oltre che in modo rivoluzionario, la dimensione del silenzio facendone, come poi avverrà in modo esplicito nella sua opera maggiore *Il mondo del silenzio*, una componente antropologica fondamentale. A tal fine occorre rilevare sin dall'inizio che, contrariamente a quanto si potrebbe supporre considerando il metodo della fisiognomica, la lettura fenomenologica-fisiognomica dell'essere umano da parte di Picard è tutt'altro che univoca e poco incline a tracciare rapide equivalenze, segno peraltro della sua profondità.

2. Critica e superamento della fisiognomica

La fisiognomica si è tradizionalmente affermata come la scienza della lettura dell'indole umana attraverso le fattezze del corpo, segnatamente i tratti del viso, quasi una sorta di decifrazione dell'apparenza per scoprire ciò che questa esprime⁹. In questa prospettiva il viso assume uno statuto particolare poiché concentra nei suoi lineamenti l'espressione di tutta l'anima («Imago animis vultus est», sentenziava Cicerone) e perché è l'area privilegiata del corpo per accedere al mondo. In virtù della sua esposizione e patenza (la sua *nudità* direbbe Lévinas¹⁰) il viso è la parte del corpo che più manifesta la dimensione profonda dell'uomo e, nel contempo, per la sua apertura sul mondo, si dichiara anche quale vettore di esplorazione dell'esteriorità,

come la parte del corpo più protratta in avanti. «Nessun'altra parte del corpo è riposta così nel profondo, così vicina all'abisso come il viso, ma nessun'altra parte è anche così protratta in avanti, così decisamente nel mondo, — e proprio in questa tensione vive il viso: indietro in bilico sull'abisso e in avanti proteso verso il mondo, questa è la vita del viso»¹¹. Picard è ben cosciente di questa tensione, ma non per questo la risolve in trasparenza, come invece è stato regolarmente rimproverato alla fisiognomica¹². La logica della decifrazione immediata sminuisce anzi per Picard i due termini in relazione, perché ne occulta sia la specificità sia la dignità. Infatti, se vi fosse corrispondenza assoluta tra l'interiorità umana e la forma del viso, l'interiorità sarebbe ridicibile alla sua espressione plastica, sarebbe limitata ai tipi o alle forme caratteriali che traspaiono nei tratti somatici perdendo qualsivoglia mistero, libertà e complessità. Della fisiognomica, come pure della grafologia e della psicologia, Picard contesta proprio l'eccessivo riduzionismo sottolineando che questi approcci esplicativi sono validi per gli aspetti secondari, per le aree marginali dell'umano (*der Rand*) o, più polemicamente, per il «residuo umano» della modernità (*für den Restmenschen, der heute vorhanden ist*) ma non per l'uomo nella sua interezza, il quale eccede ogni determinazione riduttiva¹³. D'altro canto, se non fosse che segno esteriore di caratteristiche soggettive, se la sua forma si esaurisse nell'espressione di elementi della personalità, il viso diventerebbe semplice

⁸ Cioè attribuendo al silenzio (fenomeno della sfera acustica) qualità proprie di un'altra sfera sensoriale (quella visiva).

⁹ «Fisiognomica è la scienza per imparare a conoscere il carattere (e non i destini contingenti) dell'uomo, ricavandolo dalla più minuziosa comprensione del suo aspetto esteriore, quindi dalla sua fisionomia», Johann Caspar Lavater 1993, 33.

¹⁰ Nudità in quanto assenza di forma («nudité déagée de toute forme») e principio assoluto di significazione: «Le visage s'est tourné vers moi — et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système», Emmanuel Lévinas 1961, 47. Sul rapporto tra il pensiero del volto in Picard e Lévinas si leggerà con profitto il saggio di Silvano Zucal 2006.

¹¹ «Kein Teil des Körpers ist so weit rückwärts, so nahe an den Abgrund gesetzt wie das Gesicht, kein Teil ist aber auch so weit vorne, so weit in die Welt hineingestellt, — und in dieser Spannung: rückwärts im Wagnis gegen den Abgrund, vorwärts im Wagnis gegen die Welt lebt das Gesicht.», Max Picard, *Die Grenzen der Physiognomik*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich, 1937, p. 139.

¹² Celebri ad esempio, anche per la loro pungente ironia, le critiche di Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, cfr. Patrizia Magli 1996, 359-362.

¹³ «Del resto mi è del tutto chiara una cosa: la grafologia, la fisiognomica e quant'altro ancora hanno oggi ragione, anche la psicologia e persino la psicanalisi ha ragione, ma hanno ragione soltanto perché oggi l'uomo non è niente più che un pezzo di grafologia e un pezzo di fisiognomica e un pezzo di psicologia. Per il residuo umano di cui disponiamo oggi, per lui tutto questo è valido». Picard 1970, 48 [ital. Picard 2004, 136].

strumento subordinato a una funzione di significazione e perderebbe la sua natura di fenomeno originario, ossia il fatto di essere una datità primaria che trova il proprio senso nella sua stessa immediata presenza:

«Proprio qui sta la dignità del volto umano, nel fatto che nel volto l'uomo decide se accettare ciò che l'immagine del viso esprime in silenzio. In questa decisione l'uomo è sottratto dal mero corso naturale delle cose e si ricrea una nuova natura grazie allo spirito». ¹⁴

2.1 Volto e decisione

Il volto dunque, lungi dall'essere mera espressione dell'anima, è il luogo di una decisione, è segno concreto e visibile di una netta separazione tra due grandezze a sé stanti, il viso e l'interiorità. La fisiognomica di Picard pone certo i due ordini in relazione, ma il loro reciproco rapporto non è necessariamente univoco, di diretta corrispondenza. L'uomo può essere perfettamente identico al suo aspetto, ma non lo deve necessariamente, ha la libertà di essere diverso dal suo viso ¹⁵, proprio perché il rapporto tra questi due ordini non è l'equivalenza diretta, bensì lo scambio dinamico tra dimensioni a sé stanti, contemperazione e bilanciamento di istanze eterogenee:

«Come abbiamo detto, non importa che l'esteriorità, il viso, appaia secondo la natura dell'interiorità, importa invece che il viso aiuti l'interiorità ad essere una vera interiorità. Non conta che il viso sembri cattivo nonostante che l'interiorità sia buona.

Conta però che il viso assuma su di sé la cattiveria affinché l'interiorità possa essere buona, — questa è la vera corrispondenza». ¹⁶

A livello fenomenologico tale complessa relazione dinamica ha il suo corrispettivo nella traccia nel viso stesso di una *separazione*: separazione del viso dal resto del corpo e, più profondamente, separazione del viso dalla propria forma. La decisione è iscritta dapprima nella collocazione del viso rispetto al resto del corpo, nel distacco netto dall'oscurità amorfa (*Ungliedert*) della nuca e del cranio, un distacco che rievoca l'atto deciso, la sorpresa, della sua venuta all'esistenza («Nur durch einen besonderen Akt, der plötzlich geschah und einheitlich und in einem Augenblick — es war der Augenblick der Ewigkeit — konnte das Menschengesicht entstehen; das Unerwartete, das in jedem Menschengesicht ist, das Überraschende, mit dem jedes Menschengesicht vor einem erscheint, stammt von diesem Akt her», Picard 1937, 27). Vi è dunque una separazione tra il corpo e il viso che situa quest'ultimo a un altro livello e che è all'origine della sorpresa e della novità che accompagna ogni epifania del viso ¹⁷. Ma il viso è poi separato anche rispetto alla sua stessa forma. La decisione si manifesta come presenza di un eccesso di sostanzialità nel viso umano, il quale rende questa parte del corpo leggera e fluttuante (*schwebend*) sul suo sostrato fisico e ne fa un'entità compiuta in sé stessa e chiusa nella sua perfezione. Il viso è uno spiraglio aperto direttamente sull'eterno, è scolpito nell'eternità ¹⁸, sicché nella sua apparizione pare riferirsi più ad un archetipo, all'idea, che non all'uomo. Nel viso, più che in ogni altro apparire, si manifesta quella discreta (silenziosa) dialettica che lega l'immagine al suo prototipo (*Urbild*) e che fa di ogni apparizione una

¹⁴ «Das macht die Würde des Menschengesichtes aus, dass der Mensch an ihm sich entscheidet, ob er das annimmt, was das Bild des Gesichtes schweigend ausdrückt» Picard 1948, 99 [ital. Picard 2007, 93].

¹⁵ «Der Mensch kann so sein, wie er aussieht, er braucht es aber nicht, er hat die Freiheit, anders zu sein als sein Gesicht», Picard 1937, 173.

¹⁶ «Nicht darauf kommt es an, haben wir gesagt, dass das Äussere, das Gesicht, so erscheint, wie das Innere ist, sondern darauf, dass das Gesicht dem Innern hilft, ein rechtes Inneres zu sein. Es ist nicht wichtig, dass das Gesicht böse aussieht, obwohl das Innere gut ist. Aber es ist wichtig, dass das Gesicht das Böse auf sich nimmt, damit das Innere gut sein kann, — das ist die wahre Entsprechung», Picard 1937, 47-48 [ital. Picard 2004, 83].

¹⁷ «Sorpriendente e nello stesso tempo necessario, così appare ogni vero viso. Sorprendente e ogni volta nuovo: perché il viso brilla chiaramente e direttamente davanti a noi come se fuoriuscendo dall'eternità l'anima lo avesse accompagnato nel presente proprio in questo preciso istante e unicamente per noi; e poi necessario perché la sorpresa è tale da indurci a credere che la divinità non avrebbe potuto crearlo diversamente», Picard 2004, 81 [ted. Picard 1947, 148].

¹⁸ «Das Gesicht ist ein Relief auf dem Hintergrund des Ewigen und darum deutlich und in allen Einzelheiten sichtbar», Picard 1947, 137.

risposta inadeguata («inesauribile» direbbe Luigi Pareyson) e quindi sempre nuova ad un assoluto inespriabile¹⁹. È proprio in questo rapporto di apertura sull'infinito, in questo *débordement* della forma (Levinas) per eccesso di sostanzialità (*das Mehr*) che Picard situa fenomenologicamente la possibilità di scelta e di decisione dell'uomo, lo scarto, che connota il libero arbitrio:

«Il viso è apparenza, immagine, si *libra* sopra la forma umana, ne è svincolato, pronto ad essere accolto. E l'immagine, leggera e fluttuante, non grava sull'interiorità, l'interiorità e l'esteriorità restano distanti l'una dall'altra: l'iconicità è il fondamento formale della libertà dell'interiorità rispetto all'esteriorità».²⁰

2.2 Volto e silenzio

La traccia dell'infinità nel viso, l'inesauribilità del suo darsi nell'apparenza, l'eccesso di sostanzialità e la refrattarietà ad ogni categorizzazione, tutte caratteristiche che fonderanno peraltro la filosofia levinassiana del volto, hanno per Picard il loro fondamento nell'iconicità del viso, nel suo essere immagine, il che, secondo la logica fenomenologico-fisiognomica picardiana, è dovuto a sua volta alla presenza attiva del silenzio, al fatto cioè che il viso è intriso di silenzio. Il silenzio è anzi un organo del viso:

«Il silenzio è come un organo nel viso umano. Nel viso non ci sono soltanto gli occhi e la bocca o la fronte, ma vi è anche il silenzio. Esso è ovunque nel viso, è il sostrato di ogni sua parte».²¹

Il silenzio è il centro invisibile verso cui convergono tutte le parti che compongono il viso e da cui queste sono ordinate. Nella loro diversità, l'occhio, il naso, la bocca e ogni altra parte del viso costituiscono un'unità coerente grazie proprio alla forza unificante del silenzio. Anche nella fisiognomica agisce la concezione ontica del silenzio che informa tutto il pensiero di Picard. Il silenzio non è per il pensatore svizzero il limite dell'effabile o del pensiero né dunque una mèta da raggiungere in qualche itinerario mentale o spirituale mistico, bensì una dimensione oggettiva dell'essere, una componente irrinunciabile dell'esistenza, coefficiente anzi di sostanzialità e di integrità degli enti²². Il silenzio appartiene alla struttura fondamentale dell'essere umano e soprattutto nel viso si palesa come organo onnipresente. Il silenzio, come l'atto aristotelico, separa²³, restituisce le cose a sé stesse ripristinandole nel loro essere intero che è immagine, ossia silenziosa e discreta dialettica con l'origine. Nel silenzio le cose sono più connesse con se stesse che con quanto le circonda²⁴. Per questo il viso sembra fluttuare sopra la sua forma. In questa leggerezza alberga la risposta all'atto creatore, la vocazione prima del viso che è innanzi tutto di essere risposta all'esistenza e a chi dell'esistenza è all'origine:

«Il viso umano è più rivolto verso Dio che non verso l'uomo, è innanzi tutto risposta a Dio; risponde al Creatore. Questa risposta avviene nel silenzio. Tutto nel volto è retto in funzione di questa risposta. Il viso si esprime e diviene chiaro per gli uomini soltanto nella misura in cui la risposta a Dio, il silenzio rivolto a Dio, lo permette. La chiarezza ed espressività verso gli uomini è subordinata a questo silenzio».²⁵

¹⁹ «Darum hören die Bilder nie auf, einem neu zu sein, weil das Bild nie aufhört, das Urbild zu fragen, und die immer gleiche Antwort des Urbildes ist unausdeutbar», Picard 1957, 104.

²⁰ «Das Gesicht ist Erscheinung, Bild, es *schwebt* über die Gestalt des Menschen, es ist losgelöst, bereit, dass es abgeholt werde. Und das Bild, das leicht ist und schwebt, drückt nicht auf das Innere, Innen und Aussen bleiben distanziert voneinander: die Bildhaftigkeit ist die formale Basis für die Freiheit des Innern vom Äusseren», Picard 1937, 45.

²¹ «Das Schweigen ist wie ein Organ im Menschengesicht. Nicht nur die Augen und der Mund und die Stirne sind im Gesicht, sondern auch das Schweigen. Es ist überall im Gesicht, es ist die Unterlage jedes Teiles», Picard 1948, 97 [ital. Picard 2007, 91].

²² Cfr. Jean-Luc Egger 1999.

²³ *Metafisica* 1029a 28.

²⁴ «In ener Welt, in der das Schweigen wirkt, ist in Ding mehr mit dem Schweigen verbunden als mit einem anderen Ding. Es ist mehr für sich da, es gehört mehr sich selbst, als ein Ding in der Welt ohne Schweigen, wo Ding nur mit Ding zusammenhängt», Picard 1948, 77.

²⁵ «Das Menschengesicht ist viel mehr Gott hingehalten als den Menschen, es ist zuallererst Antwort an Gott, es antwortet dem Schöpfer. Diese Antwort geschieht im Schweigen. Alles im Gesicht richtet sich darnach. Das Gesicht ist nur in dem Masse laut und deutlich zu den Menschen hin, als die Antwort an Gott, das Schweigen zu Gott hin, es erlaubt. Die Deutlichkeit und Lautheit zu den Menschen hin ist diesem Schweigen untergeordnet», Picard 1937, 13.

3. Vedere il silenzio

L'aspetto che più colpisce a tale riguardo, e che conferma quanto appena rilevato circa la natura ontica del silenzio, è l'appartenenza del silenzio all'ordine del visibile, la sua dimensionalità visiva²⁶. Si tocca qui con mano la visività di Picard ma anche l'importanza centrale che il silenzio assume (prima di ogni connotazione mistica) nell'antropologia picardiana e, indirettamente, nella sua concezione della persona. Sottolineare che ogni chiarezza ed espressività del viso è subordinata al silenzio significa porre nel cuore dell'esposizione fenomenologica della persona, cioè nel viso, la presenza attiva di uno scarto, di una distanza rispetto alla logica dell'esibizione, e quindi farne un segno visibile della primazia della dignità umana su ogni tentativo di lettura totalizzante²⁷. Il silenzio, la subordinazione dell'apertura del viso al silenzio, consente all'uomo di decidere se assumere o meno nel proprio viso la propria interiorità, è dunque il fondamento della distanza dalla propria natura, è il fondamento dell'eccentricità con cui l'uomo relativizza la propria esistenza, con cui «esce» da se stesso e invece di essere semplice tramite della natura agisce liberamente, si fa persona (Robert Spaemann²⁸). Il viso, dice Picard, è massimamente immagine e in quanto tale cifra dell'apertura del mondo, «mystère de toute clarté, secret de toute ouverture»²⁹, ma lo è proprio perché ogni sua apparenza (*Erscheinung*) muove da questa separazione, dal centro invisibile e silenzioso che proporziona le differenti parti del viso e della personalità. Siccome la vista cosciente, e poi l'essere

tutto, si configura e prende forma attorno ad un punto cieco, ad una «non contiguità» e un ritardo³⁰, così la persona si mostra indirettamente, costruisce la propria presenza fenomenica attorno a un non-esposto, a un momento di silenzio che è traccia della personale distanza (profondità) dalla propria apparizione.

Si ha pertanto una rigorosa specularità tra la valenza ontica del silenzio quale «guaina metafisica» delle cose a tutela della loro oggettività³¹ e la sua valenza antropologica in quanto presidio della dignità umana e della stessa personalità ed è particolarmente significativo constatare come questo parallelismo trovi conferma anche in una prospettiva come la fisiognomica, che più di ogni altra pare votata, per tradizione, a incrinare gli equilibri tra apparenza, libertà e identità umana risolvendo l'oggettività in trasparenza della soggettività. La dimensione visiva del silenzio evidenziata da Picard proprio laddove la natura umana pare destinata a manifestarsi con più chiarezza, nel volto, si fa segno inconfutabile dell'ulteriorità della persona rispetto ad ogni pretesa di codificazione riduttiva («*Zur Erkenntnis des Menschen genügt der Rand nicht; ...*») e rimanda l'analisi della persona ad un approccio più globale («... *die Fülle ist dazu notwendig*», Picard 1937, 16) che non solo ridimensioni le sue pretese totalizzanti ma che includa anche l'irrinunciabile zona di oggettività in cui possa trovare spazio il mistero umano:

«Dietro a tutto quanto di conscio e dietro a tutto quanto d'inconscio vi è nell'uomo si trova uno spazio del silenzio nel quale non è dato parlare, nel quale è lecito soltanto tacere, muovendo dal quale si può soltanto tacere e nel quale anche chi sta più in alto dell'uomo fa silenzio».³²

²⁶ Non a caso il silenzio è sinesteticamente connesso alla luce piuttosto che all'oscurità: «Non l'oscurità, bensì la luce pertiene al silenzio», Picard 2007, 126 [«Nicht das Dunkle gehört zum Schweigen, sondern das Licht», Picard 1948, 142].

²⁷ Anche per questo si è potuto presentare Picard come un innovatore della fisiognomica, cfr. Schmolders 1995, 33.

²⁸ «Essi [gli uomini] non sono semplicemente la loro natura, la loro natura è qualcosa che essi possiedono. E questo possedere è il loro essere [...] Non accade qualcosa attraverso di esse [le persone], come nelle altre cose, ma esse agiscono in rapporto a se stesse. Il che significa: esse sono libere», Robert Spaemann 2005, 32-33.

²⁹ Parole di E. Lévinas 1976, 142.

³⁰ «È come se ogni illatanza contenesse, incastonata al proprio centro, un'inestinguibile latenza, ogni luminosità imprigionasse un'intima tenebra. [...] Ma questa goccia di tenebra – questo ritardo – è relativa a che qualcosa *sia*, è l'essere. Per noi soltanto le cose sono, sciolte dai nostri bisogni e dal nostro immediato rapporto con esse. Esse sono, semplicemente, meravigliosamente, irraggiungibilmente», Agamben 2002, 115.

³¹ Il silenzio «avvolge e protegge le cose facendone esseri a se stanti dotati di una realtà propria, distinta, trascendente qualsiasi rapporto estrinseco», cfr. Egger 1999, 168.

³² «Es gibt im Menschen hinter allem Bewussten und hinter allem Unbewussten einen Raum des Schweigens, in den nicht hineingeredet werden darf, in den nur hineingeschwiegen wird und von dem aus nur geschwiegen wird und in den auch ein Höherer als bloss der Mensch hineinschweigt», Picard 2005, 40.

4. Silenzio e statuto ontologico dell'uomo

L'ultima precisazione è fondamentale: sintomatico dell'approccio oggettivo di Picard, e in fondo dell'attualità del suo pensiero, è il fatto che l'inspiegabile a cui rimanda il silenzio non viene strumentalizzato in chiave mistica o scettica. Il silenzio è semplicemente segno della sostanzialità e dell'ulteriorità della persona, traccia visibile di quell'eccesso e apertura sull'indefinito che fonda l'uomo³³, e che ha il suo corrispettivo interiore in una intimità nella quale non solo l'uomo ma anche eventuali esseri superiori sono chiamati a tacere e, quindi, a rispettarne la dignità. Se le filosofie del '900, a cominciare da Nietzsche fino agli esiti più maturi della riflessione postmoderna, hanno ritenuto opportuno, se non addirittura necessario, depotenziare (o alleggerire) metafisicamente l'essere umano per ripristinarne la libertà assoluta di contro ad ogni valore, essenza o natura oggettiva che ne potesse stabilire ultimativamente il destino o la vocazione, l'approccio picardiano della persona sembra poter conciliare l'affermazione di uno statuto ontologico forte dell'uomo con quel tanto di indeterminatezza, di silenzio appunto, che apre alla libertà e che in definitiva fonda l'umana dignità. Che tale dottrina trovi espressione soprattutto nella fisiognomica del pensatore svizzero e nelle sue analisi teoretiche riveste oggi un'importanza particolare non solo perché mostra che è possibile praticare una filosofia dell'immagine senza sacrificare ogni cosa all'esibizione estrema ove tutto deve essere mostrato fino a spodestare la realtà stessa sostituendola con una iperrealità fatta di pura visività³⁴, ma anche in quanto monito ad un approccio scientifico inteso a «mappare» o registrare ogni anfratto della personalità

quasi a voler ridurre l'umano a una serie di elementi o parametri identificabili (Sicard 2006, 94) se non addirittura a renderlo subliminalmente condizionabile a partire da leibniziane *petites perceptions*. In questo senso l'importanza straordinaria che la dimensione visiva assume nell'approccio picardiano non appiattisce il reale, e con esso la persona, alla logica dell'esposizione indiscriminata o della «surexposition du détail» (Virilio 1998, 67), ma insegna semmai a cercare in quanto si dà a vedere ciò che, pur fondandola, sfugge ad ogni visione immediata e quindi a riconoscere anche nella «persona» quel tanto d'«impersonale» che contribuisce alla sua pienezza, ricordando che:

«Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l'homme est sacré, et cela seul. [...] La vérité et la beauté habitent ce domaine des choses impersonnelles et anonymes».³⁵

Riferimenti bibliografici

AGAMBEN, G. 2002 *Idea della prosa*. Quodlibet: Macerata, 2002.

———. *Profanations*, Payot & Rivages. Paris: 2005 [ed. orig. *Profanazioni*, Nottetempo, Roma: 2005].

BUGE, J. 1962 «*Max Picard et la sagesse*», in *Cahiers du Sud*, n. 368, novembre 1962, pp. 97-118.

CILENTO, V. 1973, *Saggi su Plotino*, Mursia. Milano, 1973.

EGGER, J. 1999 «*"Ganz und gar gegenwärtig"*. Forma e silenzio nel pensiero di Max Picard» in *Sapienza*, Rivista di filosofia e di teologia, Napoli, vol 52° (1999), fasc. 2 – aprile-giugno, pp. 145-196.

³³ «Der Mensch ist Mensch nicht dadurch, dass er gerade noch so aussieht wie ein Mensch – durch sein Mehr tranzendiert er nach dem absoluten Mehr. Dadurch bekommt sein Gesicht etwas Transparentes», Max Picard 1960, 99.

³⁴ Cfr. ad esempio i lavori di Paul Virilio (ad es. Virilio 2007) sul paradossale venir meno della facoltà di vedere (*acceccamento*) in un mondo ove tutto «deve essere visto». Ma sui rapporti tra la filosofia dell'immagine di Picard e la presunta civiltà delle immagini sia lecito rinviare a Egger 2001.

³⁵ Simone Weil 1957, 16, 17.

- EGGER, J. 2001. «Civiltà delle immagini?», in *Sapienza*, Rivista di filosofia e di teologia. Napoli: vol. 54° (2001), fasc. 3 – luglio-settembre, pp. 331-336.
- LAVATER, J. C. 1993. *Della fisiognomica*, trad. a c. di Laura Novati, TEA. Milano: 1993 [ed. orig. *Von der Physiognomik*, Weidmann, Lipsia 1772].
- LÉVINAS, E. 1961 *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961.
- _____. 1976. «Max Picard et le visage» in *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 142.
- MAGLI, P. 1996. *Il volto e l'anima. Fisiognomica e passioni*, Bompiani, Milano: 1996.
- PEUKERT, K. W. 2005. *Das Sehen des Max Picard*, saggio inedito consultato per gentile autorizzazione dell'autore.
- PICARD, M. 1937. *Die Grenzen der Physiognomik*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1937.
- _____. 1947. *Das Menschengesicht*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1947 [prima ed. Delphin Verlag, München 1929].
- _____. 1948. *Die Welt des Schweigens*, Im Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1948.
- _____. 1955. *Der Mensch und das Wort*, Im Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1955.
- _____. 1957. «Bild und Pseudobild», in *Erziehung zur Menschlichkeit, die Bildung im Umbruch der Zeit*, Festschrift für Eduard Spranger zum 75. Geburtstag, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1957, pp. 103-108.
- _____. 1960. «Wo steht heute der Mensch?», in H.W. Bähr (a c. di), *Wo stehen wir heute?* Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1960, pp. 95-106.
- _____. 1961. «Urbild und Abbild», in *Das verlorene Menschenbild. Zur Problematik des Porträts in der Kunst der Gegenwart*, Hrsg. von Richard Biedrzyński, Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1961.
- _____. 1970. *Briefe an den Freund Karl Pfleger*, a c. di Michael Picard, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich, 1970.
- _____. 1978. *Fragmente aus dem Nachlass 1920-1965*, Herausgegeben und eingeleitet von Michael Picard, E. Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1978.
- _____. 2004. *Il rilievo delle cose. Pensieri e aforismi*, a c. di Jean-Luc Egger, Servitium, Sotto il Monte 2004.
- _____. 2005. *Ist Freiheit heute überhaupt möglich? Einbruch in die Kinderseele*, Loco Verlag, Schaffhausen 2005 [ed. orig. Furche Verlag, Hamburg 1955].
- _____. 2007. *Il mondo del silenzio*, a c. di Jean-Luc Egger, Servitium, Sotto il Monte 2007.
- PFLEGER, K. 1948. «Max Picard, der Seher», in *Schweizer Rundschau*, Heft 4/5, Jhrg. 1948/49, Einsiedeln.
- SCHMÖLDERS, C. 1995. *Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik*, Akademie Verlag, Berlino 1995.
- SICARD, D. 2006. *L'alibi éthique*, Plon, Paris: 2006.
- SPAEMANN, R. 2005. *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Bari-Roma 2005 [ed. orig. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Cotta, Stuttgart 1996].
- VIRILIO, P. 1998. *La bombe informatique*, Galilée, Paris 1998.
- _____. 2007. *L'arte dell'accecamento*, Raffaello Cortina, Milano 2007.
- WEIL, S. 1957. *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957.
- ZUCAL, S. 2006. «La filosofia del volto in Max Picard e Emmanuel Levinas», in *Rassegna di teologia*, vol. 47, n. 4, 2006, pp. 561-584.

Resenhas

LECOURT, Dominique. *Humano Pós-humano: a técnica e a vida*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2005.

Dominique Lecourt é professor de filosofia na Universidade de Paris 7 e presidente do Comitê de Ética do Instituto de Pesquisas para o Desenvolvimento (IRD). Seu trabalho fundamental foi coordenar o *Dicionário de história e filosofia das ciências*, consagrado pelo Institut de France. É autor de inúmeras obras, dentre as quais se destacam: *Contra o medo*; *A América entre a Bíblia e Darwin*; *Prometeu Fausto*; *Frankstein: Fundamentos imaginários da ética*; *A filosofia das ciências*; e *Humano Pós-Humano: A técnica e a vida*.

Podemos observar que na obra *Humano Pós-Humano: a técnica e a vida*, Dominique Lecourt, tem por objetivo mostrar as verdadeiras causas do mal-estar que as biotecnologias, ou melhor, os novos caminhos da ciência e em especial da bioindústria, têm provocado na civilização contemporânea pós-moderna. A nova realidade que se está introduzindo na vida do homem, em velocidade muito rápida, - a era biotecnológica - apresenta-se de tal forma que está abalando toda a estrutura do pensamento humano. Ora, a humanidade depositou sua confiança na ciência contemporânea, pois esta acreditava entender de tudo. Perante isso, o homem começou utilizar noções sobre as quais não quis refletir, pensar, atualizar ou renovar. Diante desses novos tempos, a humanidade está passando por um estado de crise.

No primeiro capítulo, *Biocatastrofismo e pós-humanidade*, o autor mostra uma análise dos discursos e das ações dos "biocatastrofistas", expressão usada

por Lecourt para designar pessoas que consideram os avanços biotecnológicos uma ameaça à própria existência humana. A idéia de biocatastrofismo reina na opinião pública pela falta de esclarecimento daquilo que realmente seja um avanço tecnológico. Essa situação induz a ações "terroristas" contra os laboratórios e os cientistas, pois estes, os cientistas, estão sendo considerados como os grandes demônios da contemporaneidade. Os cientistas que trabalharam na área de pesquisa a respeito dos alimentos geneticamente modificados, foram os primeiros a receber esse tipo de crítica. A grande queixa dos biocatastrofistas, nesse caso, seria a redução da biodiversidade, ou seja, a diminuição da variedade dos genomas da espécie de plantas. Por este motivo a tecnologia é denunciada como uma arma mortífera que pode eliminar a raça humana e outros seres viventes do planeta Terra.

Com referência ao segundo capítulo, *O futuro segundo os tecnoprofetias*, o autor aponta as considerações dos tecnoprofetias, ou seja, daqueles que têm uma visão de prosperidade em relação aos avanços da biociência. Aqui vemos um discurso apoiado na ficção científica, manifestado numa dimensão de textos teológicos, nos quais se explica a aplicação dos avanços da biociência por meio de fundamentos bíblicos - assim os tecnoprofetias são conhecidos como "tele-evangelistas". Destarte, a tecnologia mostra-se uma "tecnoteologia" - movimento surgido principalmente nos Estados Unidos da América. A idéia de pós-humanidade é bem acolhida pelos tecnoprofetias, uma vez que levará a humanidade a um novo estado ou modelo de vida e da qual nascerá a era biotecnológica. Nesta nova era todas as

dores, sofrimentos e desgraças serão superados. A inteligência artificial aparecerá como o triunfo dessa nova época. Acontecerá, também, o dia da libertação biológica dos seres humanos, no qual a humanidade ficará livre da sua prisão, a sua estrutura biológica.

Já no terceiro capítulo, *A técnica e a vida*, Lecourt mostra que esses dois conceitos estão entrelaçados. Quando abordamos essa relação entre técnica e vida aparece o processo de individuação, isto é, a técnica funda relações determinadas no cotidiano da própria vida e também as relações que cada pessoa tem consigo mesmo. A técnica não é exterior a vida humana. Para exemplificar esta idéia podemos citar os aparelhos celulares que modificaram a visão de tempo e espaço que o homem tinha, e este cultiva, hoje, uma relação muito íntima com esse aparelho. A problemática que emerge na relação da técnica com a vida é a do patenteamento das tecnologias, principalmente, o das biotecnologias, como por exemplo, no caso do Projeto Genoma Humano, em que vários cientistas estão patenteando — e aqui se vê uma corrida muito grande para obtenção de grandes retornos financeiros — os genes mapeados e seqüenciados, com isso emerge uma pergunta, até que ponto um ser vivo pode ser patenteado? Uma outra questão que se levanta é a sujeição dos povos à qualquer tipo de avanço biotecnológico, pois com isso a soberania de cada povo não pode ser comprometida? Essa correlação entre técnica e vida pede uma reflexão acerca da formulação de uma ética da generosidade, isto é, do fim lucro excessivo sobre as tecnologias e uma maior popularização dos avanços tecnológicos.

No quarto e último capítulo, *Humano pós-humano*, o autor nos leva a uma reflexão sobre a noção de pessoa, mostrando esse conceito na história do pensamento humano. Lecourt também faz uma viagem racional e consciente, indicando que o estado de pós-humanidade implica em ver cada pessoa se vendo no outro. Percebe-se que o pós-humano nos leva ao

afastamento da idéia de seres irracionais que geram por natureza a violência.

Assim sendo, a riqueza do conteúdo da obra *Humano pós-humano* de Dominique Lecourt nos leva a horizontes de uma reflexão ética nunca pensado antes, como também a uma filosofia que reflita o contexto atual, da qual a sociedade necessita. Essa obra é recomendável para uma leitura filosófica, porque abre possibilidades de grandes reflexões e debates em torno da vida humana. Ela também se torna marcante para a bioética, pois alerta a humanidade para uma meditação consciente sobre a problemática da vida humana. O capítulo quatro, *Humano pós-humano*, nos leva ao reconhecimento de nós mesmos nas outras pessoas, e isso se apresenta como uma grandiosa reflexão sobre o princípio de identidade humana. Ser humano na era biotecnológica implica um estado de pós-humanidade, que consiste em reconhecer o outro em si mesmo. A partir das novas reflexões éticas propostas pelo autor percebe-se a necessidade de aprofundamento da relação entre ética e ciência. Dessa maneira o homem estará preparado para o século XXI, que será conhecido como o século das biotecnologias.

Assis Henrique BRUGNERA
(Bacharel em Filosofia – PUC-Campinas)

PINHO, Romana Valente. *O essencial sobre Agostinho da Silva*. Lisboa, Imprensa Nacional, 2006, 95 p.

No ano do centenário de nascimento de Agostinho da Silva, Romana Valente Pinho publica um estudo introdutório sobre o pensador português que viveu de 1944 a 1969 no Brasil, realizando importante obra educativa e acadêmica, estando associado à fundação da Universidade de Santa

Catarina, à criação do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses da UnB, à criação do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, a atividades docentes na Universidade Federal da Paraíba, a pesquisas no Instituto Oswaldo Cruz, na Biblioteca Nacional, a colaborações com o ministério da Educação.

O livro de Romana está dividido em duas partes. Na primeira, mostra o percurso biográfico de Agostinho, marcado pela contestação de totalitarismos, pela recusa de ditaduras e pela afirmação da liberdade de criar.

Na segunda parte, aponta os três eixos do pensamento agostiniano: a educação, a ação político-cultural, as reflexões filosófico-religiosas do autor, enfatizando o caráter utópico e messiânico de sua proposta, inspirada em Joaquim de Flora.

O livro se encerra com uma cronologia de vida e obra e uma síntese bibliográfica de obras do autor e sobre o autor.

Preciso, sintético, bem estruturado e escrito numa linguagem fluente, o livro de Romana traz ao público universitário brasileiro uma excelente introdução ao assunto.

A obra de Agostinho da Silva é de especial interesse para os estudiosos do pensamento luso-

brasileiro contemporâneo, uma vez que Agostinho da Silva esteve ligado às duas mais importantes escolas filosóficas dos dois países, no século XX : a Escola do Porto, que teve na Faculdade de Letras do Porto sua alta expressão, sob o magistério de Leonardo Coimbra, e a Escola de São Paulo, que encontrou seu pólo no Instituto Brasileiro de Filosofia e na *Revista Brasileira de Filosofia* e na revista *Diálogo*, sob a direção respectivamente de Miguel Reale e de Vicente Ferreira da Silva —este último, o mais original filósofo de inspiração heideggeriana no Brasil.

O laço de Agostinho com essas duas Escolas, nas quais estão arrolados alguns dos maiores expoentes da filosofia contemporânea em Portugal e no Brasil, faz de nosso autor um exemplo de mestre fundador, ao lado de Eudoro de Sousa e Delfim Santos, do que hoje se chama de pensamento luso-brasileiro.

A Escola do Porto e a Escola de São Paulo, cujas contribuições começam a ser melhor estudadas em Portugal e no Brasil, encontram na vida e obra de Agostinho da Silva, uma síntese feliz.

É uma iniciação ao diálogo assim estabelecido que o livro de Romana põe à disposição dos interessados nos percursos da vida do espírito.

Constança Marcondes CESAR
(PUC-Campinas / IBF)

Normas para publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral administrada pelos Grupos de Pesquisa da Faculdade de Filosofia da PUC Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir:

I. Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

1. Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Corpo de Pareceristas quanto a seu mérito científico, e a sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
2. Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
3. Os trabalhos podem ser redigidos em português, italiano, espanhol, francês ou inglês.
4. O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
5. É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:

"Eu (Nós), _____ autorizo (amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado _____, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) correio eletrônico _____. Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(estamos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à Revista *Reflexão*."
6. Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um "Termo de Aceite" emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
7. Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares em função do estoque disponível.

II. Normalização

1. Os trabalhos devem ser enviados em duas cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Arial

tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm. e inferior e direita de 2,0 cm., entrelinhas de 1,5 e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;

2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e em inglês, seguidos de no mínimo três e máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);

4. As notas explicativas devem ser apresentadas no rodapé;
5. As referências de citações devem obedecer à NBR 10520 da ABNT e recomenda-se o uso do sistema de chamada autor data ou rodapé.
6. A bibliografia pode constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
7. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, "aspas" somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Centro de Ciências Humanas
"Revista Reflexão"
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
Campinas – SP
CEP: 13086-900

Informações podem ser obtidas pelo seguinte telefone e correio eletrônico:

Telefone: (011-55-19) 3343-7659

cch.edi@puc-campinas.edu.br

Publishing norms

The *Reflexão* Review, half-yearly scientific journal managed by the Research Groups of the Philosophy College of PUC-Campinas, published since 1975, admits papers in Philosophy subjects within the following conditions:

I. Submissions: ethical aspects and copyright

1. Submitted papers are analyzed in blind-review by the Referee Body concerning its scientific merits, and its accordance to the requirements of Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) and to these Publishing norms;
2. There may be accepted for publication the following types of paper: articles, essays, debates, book reviews or any other that, due to current circumstances, might be received by the Editorial Board;
3. Papers may be written in Portuguese, Spanish, Italian, French or English.
4. The Editorial Board may or may not accept submitted papers and, occasionally, suggest some revising measures to the authors, in order to make them suitable to publication. The original papers will not be returned. The acceptance of works submitted by email is conditioned to the editors' authorization, in which case the authors will be notified;
5. It is indispensable to present, separately, a manifest authorization for publishing the submitted paper and an email address like the following model:

"I (We), _____ authorize the *Reflexão* Review to publish my (our) article (essay, book review), entitled _____, in case it is approved by the Editorial Board, as well as my (our) email address _____. By that, I (we) declare to be responsible for all given concepts and information, and aware of the fact that copyrights are reserved to the *Reflexão* Review."

6. All works are submitted to the evaluation of at least two referees, with guarantee of both authors' and referees' names secrecy and anonymity. Those authors whose works are accepted will receive a "Declaration of Acceptance" provided by the Review's management, in which should be determined the *possible* series' number in which the work will be included. If the acceptance is conditioned to authorization or refused, there will be sent the abstract of the editors' or referees analysis;
7. The authors will receive five unities of the Review's series' number in which their works is published, or more, depending on the quantity of copies in storage.

II. Normalizing guidelines

1. Works must be sent in two printed copies in A4 paper size, and also recorded in floppy disk or

- CD, with the author's identification and his file. Typing must conform to *Word for Windows 97* or superior, in Arial 12 point font size, within 3,0 cm for superior and left borders, and 2,0 cm for inferior and right borders, 1,5 space between sentences and a maximum of 30 pages of length. The publication of extended works is conditioned to Editorial Board's authorization;
2. Articles should present title, author's name, Academic formation, Institution's affiliation, and an abstract of a 150 words maximum, in Portuguese as well as in English, with at least three or at most five key-words, ranked in alphabetic order;
 3. Book reviews must not over last five printed pages (in accordance with previous described procedures);
 4. Commentary notes must be included in footnotes;
 5. Quotations references must obey NBR 10520 instruction of ABNT and it is recommended the use of the Author-Date system or footnotes.
 6. Bibliography an figure at the end of the paper, in alphabetic order, following NBR 6023 instruction of ABNT;
 7. *Italic* shape must be used exclusively for terms and/or sentences in foreign language, "quotes" for quotations with less than four lines, only (cf. ABNT, NBR 10520) and **bold** shape strictly for titles of works.

All correspondence must be sent to:

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Centro de Ciências Humanas

"Revista Reflexão"

Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades

Campinas – SP

CEP: 13086-900

For further information, please contact the following telephone number and email:

Telephone: (011-55-19) 3343-7659

cch.edi@puc-campinas.edu.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler
Dom Bruno Gamberini

Reitor
Prof. Dr. Pe. Wilson Denadai

Vice-Reitor
Profa. Ângela de Mendonça Engelbrecht

Pró-Reitor de Graduação
Prof. Germano Rigacci Júnior

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação
Profa. Vera Engler Cury

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários
Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Pró-Reitor de Administração
Prof. Marco Antonio Carnio

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor
Prof. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretor-Adjunto
Prof. André Nicolau Heinemann Filho

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor
Prof. Pe. José Antonio Trasferetti

Artigos / Papers

7 Editorial

9 Editorial

11 Sartre: da consciência do ser e o nada ao existencialismo humano

Sartre: from conscience in being and nothing to the human existentialism

- Cléa Góis

19 A percepção como revelação do mundo: a fenomenologia de Merleau-Ponty

Perception as revelation of the world: Merleau-Ponty's phenomenology

- João Carlos Nogueira

27 Bachelard, Berdiaeff et l'Imagination

Bachelard, Berdiaeff and the imagination

- Jean-Luc Pouliquen

33 La notion de personne dans l'œuvre de Jean N. Theodoracopoulos

The notion of person in the work of Jean N. theodoracopoulos

- Anna Keléssidou

37 Homem e pessoa: Trânsito e recurso

Man and person: transit and resource

- Celeste Natário

43 A pessoa. A configuração de um rosto-alma na cultura contemporânea

The person: configuration of a face-soul in contemporary culture

- Paula Cristina Pereira

51 Pessoa, cidade e paradoxos contemporâneos

Person, city and contemporary paradoxes

- Fernando Evangelista Bastos

59 O ser relacional da pessoa: uma perspectiva dialógica

The relational being of person: a dialogic perspective

- Maria João Couto

65 "Oltre I margini": elementi per una teoria della pesona in Max Picard

"Oltre I margini": elements for a theory of the person at Max Picard

- Jean-Luc Egger

75 Resenhas / Book reviews