

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA

TOMO LII - 1-4 - 1996

MARIA DO CÉU PATRÃO NEVES

## **A Pessoa e o seu Universo**

FACULDADE DE FILOSOFIA DA U.C.P.

BRAGA - 1996

## A PESSOA E O SEU UNIVERSO

É na consciência que o homem vai adquirindo de si e do mundo em que vive que ele se descobre na sua realidade concreta, singular, e na sua condição humana, universal.

Descobre-se, originariamente, como um enigma de si a si mesmo, realidade de sentido complexo e oculto que lhe compete desvendar. E este desvendamento de si, por que o homem se procura e se afirma, sendo tão remoto quanto a própria história da humanidade, mostra insistentemente o paradoxo da sua natureza. "Paradoxo" na sua significação ampla e mais comum de realidade de sentidos plurais e contraditórios. Assim é o homem: ser finito e imperfeito por natureza, que aspira à infinitude e à perfeição que só alcança ou lhe pertencem como pontos de referência; ser limitado e efémero que existe superando-se e superando-se se projecta na senda da imortalidade. O homem reconhece-se como ser unitário, na dimensão concreta do seu existir, mas explica-se como dual, num plano metafísico; ele exprime-se pelo pensar e pelo agir determinados e condicionantes do seu ser, numa dialéctica cujo dinamismo consiste na permanente inadequação entre os termos.

O homem tem sido, e mantém-se ainda, como a realidade que lhe é mais próxima, mais íntima e familiar e, simultaneamente, como o que se lhe depara de mais distante, estranho e desconhecido. Por isso a interrogação acerca de si prossegue e talvez hoje com um carácter de exigência e um alcance inéditos. Primeiramente, porque a reflexão actual sobre o homem, sendo herdeira de todo o seu passado consubstancializado em ser, exige ainda a consideração de todos os aspectos relativos ao homem para aceder à compreensão de si próprio. Depois porque, furtando-se a um antropocentrismo narcisista, se orienta para a valorização do homem enquanto homem, para a promoção do seu processo de personalização.

"A Pessoa e o seu Universo" é a expressão a que aqui recorremos para designar esta reflexão (ainda gestacional) que traça todo um percurso de inquirição do homem sobre si mesmo e um esboço das sucessivas imagens que acerca de si próprio foi construindo. Entendemos "pessoa" num sentido abrangente como todo o



ser humano que, no desenvolvimento da consciência de se ser, reflecte sobre a sua natureza e condição, recriando-se continuamente enquanto homem<sup>1</sup>. Definimos "universo", não no seu sentido natural, cósmico, mas antes como infinito inteligível: infinito, porque ultrapassa a totalidade e envolve o transcendente<sup>2</sup>; inteligível, porque delineado e organizado pelo pensamento e postura (acção) do homem em relação ao que é, e que ele vive como real, e ao que se projecta idealmente, e que ele vive como um "realizável". O infinito converte-se, pois, em universo<sup>3</sup>. E é na construção do seu universo que a pessoa se afirma enquanto tal.

A pessoa tem estruturado o seu universo diferentemente ao longo dos séculos. De modo sistemático, e numa apresentação sumária bem conhecida, apontaríamos três eixos ou pontos de referência principais que marcaram a história da compreensão que o homem foi adquirindo acerca de si, a saber: natureza, Deus e homem. Estes três princípios, hoje diferentemente perspectivados no contexto da mentalidade contemporânea, oferecem-nos sempre um contributo válido para o delinear da imagem que o homem traça de si mesmo. Entretanto, parece ir surgindo um novo eixo que, já por diversas vezes actuante no passado, assume agora uma inédita preponderância: o da comunidade.

## I. O homem e a natureza

É com a natureza que o homem primeiramente se relaciona e é nesta relação que ele primeiramente se define. Neste contexto, o homem apreende-se sempre como um ser natural, pertença do mundo, mas que vai estabelecendo com esse mundo relações diversas aos longo dos tempos, na trama das quais cria o seu universo de realização.

O homem foi, lenta e imperceptivelmente, adquirindo consciência de si à medida que foi emergindo do sincretismo mítico originário, caracterizado por uma indissociabilidade entre o homem e a natureza. A este nível, não havia condições para o surgimento de qualquer individualidade nem, consequentemente, de uma relação diferenciada. Foi preciso esperar, no curso do desenvolvimento ontogenético e filogenético do homem, pelo advento de uma racionalidade nascente. O exercício analítico da razão originou a instauração da cisão no plano indiferenciado de que o homem se começava já a distanciar.

<sup>1</sup> No que pode ser entendido como actualização contínua do seu ser, num sentido aristotélico, ou como aquisição de uma "segunda natureza", no sentido da Escolástica.

<sup>2</sup> Infinito, num sentido próximo do levinasiano: "[...] O infinito é o absolutamente outro.", Lévinas, *Totalité et Infini*. Martinus Nijhoff, p. 41.

<sup>3</sup> Englobando a significação que Sartre atribui a "mundo".

Dá-se então como que um segundo nascimento do homem, da luz do mundo para a luz da consciência. Este não implicou, entretanto, um corte com a mãe-natureza (entendida aqui como dimensão física do real), mas tão somente um novo relacionamento que de simbiose e alimento passou a distanciamento e conhecimento. Daí que a natureza tenha constituído o primeiro objecto de reflexão do homem, que dela necessitava de se separar para que a pudesse vir a conhecer e que, procurando conhecê-la, dela se aproximava de novo.

Entretanto, à medida que o homem avança na senda do conhecimento, vai ultrapassando os sentimentos duplos e algo contraditórios — de intimidade e estranheza, de admiração e temor — que a consciência do mundo inicialmente despertou, para ganhar uma tranquilidade decorrente da harmonia que descobre entre si e o mundo: o homem é uma parte integrante da ordenação do cosmos, sujeito à lei universal, única e idêntica para toda a realidade. E é este novo relacionamento do homem com a natureza, verdadeira reinterpretação racional da relação primitiva que o homem com ela mantinha, que marca o espírito grego da Antiguidade e que contribui para que o homem se venha a compreender primeiramente em relação à natureza.

A natureza, *physis*, é então entendida sob uma perspectiva orgânica, como processo de crescimento, ou *genesis*, e, simultaneamente, como substância física de que todas as coisas são feitas, ou *arché*. Neste sentido, o homem é também ele, necessariamente, natureza. Na linha de desenvolvimento da racionalidade humana e da sua capacidade de apreensão da inteligibilidade que tudo governa, o homem vem a assumir-se ele próprio como um micro-cosmos no seio do macrocosmos (o que, na esteira do pensamento pitagórico, virá a ser plenamente desenvolvido pelos estóicos). É apenas a nível do humano que a racionalidade da natureza se revela e se reconhece; e é unicamente o homem que, de modo consciente e voluntário, orienta o seu agir pelo *logos* universal.

Mas esta harmonia vivida entre o homem e natureza não constitui apenas um dado histórico de um passado longínquo. A pouco e pouco apagada ao longo dos anos pelo domínio progressivo de uma razão de carácter abstrazante e pelo desenvolvimento e sistematização de um pensamento especulativo, a relação privilegiada do homem com a natureza renasce em períodos bem definidos da história, surgindo então sob uma nova feição e trazendo novos contributos.

A redescoberta do valor de uma proximidade entre o homem e a natureza é então reconhecida e procurada como essencial para uma melhor compreensão daquele, é particularmente vincada no Renascimento (e aqui, aliás, integrada no espírito geral de recuperação dos valores clássicos). O homem é de novo compreendido como micro-cosmos, mas num sentido já não coincidente com o da



Antiguidade. A clara consciência da oposição entre o homem e as coisas mantém a sua marca indelével e aquele sabe-se agora possuidor de vontade e capaz do exercício da liberdade, ao contrário das coisas que são regidas pelo determinismo. Ser micro-cosmos é ter um lugar preciso na ordem do universo, mas ser também criatura que contempla o universo (e, neste sentido, possuidor de um valor superior em relação aos demais seres). O homem é espírito e corpo. E se pelo espírito se liberta da fatalidade e ascende à contemplação do mundo, pelo corpo está enraizado na natureza e pertence a uma ordem mundial comum a todos os seres.

O decorrer dos anos vão dar a supremacia ao contemplador e reinventor do mundo. A proximidade do homem à natureza só volta a ser cultivada pelo espírito romântico dos finais do século XVIII e primeiras décadas do século XIX, sobretudo na sua exaltação do sentimento. Rousseau, em particular, com o seu naturalismo, mas também outros que, através do desenvolvimento de uma razão infinita acabam por enveredar por uma orientação idealista, preconizam em comum uma maior atenção a prestar à natureza. Não obstante, depressa esta inclinação ganha novas inflexões e da preocupação inicial de reconciliação entre a natureza e a história, logo se avança para uma atenção centrada na história e para a importância da sua reconciliação com a tradição. Além disso, a natureza também não é tomada na sua objectividade iminente; trata-se de um mundo cada vez mais perspectivado por uma consciência mística e poeticamente interpretado.

Hoje, o estreitamento de uma relação privilegiada entre o homem e a natureza, a partir da qual o próprio homem ganha a compreensão de si mesmo, conhece uma relevância ímpar na expressão do espírito ecológico. Ímpar, pela dimensão científica, sócio-cultural e político-económica que vem assumindo. O tipo de relacionamento a manter com a natureza tem sido influenciado pelos diferentes interesses destas áreas, exercendo agora pressão, por sua vez, na opção e hierarquização desses interesses. Ímpar, ainda e sobretudo, pelo dramatismo com que é colocada. Uma atitude humana desligada da natureza ou a ela indiferente não constitui mais uma alternativa possível.

A natureza disponível para usufruto do homem, a natureza adaptável às necessidades do homem, a natureza dos recursos, ameaça entrar em colapso. E, o que já não parece deixar dúvidas, o seu desmonoramento arrastará consigo o da humanidade. A proximidade, equilíbrio e harmonia do homem com a natureza é hoje uma questão de sobrevivência do próprio homem. Não se trata, pois, mais de promover apenas a aproximação entre o homem e a natureza ou a sua coexistência harmoniosa. O homem vai agora progressivamente reconhecendo que, afinal, enquanto ser natural que é, depende da natureza e que para ele próprio ser é preciso deixar que a natureza seja também.

Neste período contemporâneo de relacionamento do homem com a natureza, que se caracteriza pela recuperação de anteriores formas de convívio e pelo reequacionamento dos termos do seu equilíbrio (vivemos uma época de grande síntese), importa destacar a significativa evolução de uma perspectiva exclusivamente ecológica, para a mais recente formação de uma sensibilidade ecoética. A preocupação com a preservação da natureza como único e insubstituível *habitat* humano dá origem à consciencialização de que o sentido do agir humano sobre a natureza determina a própria realidade do homem, não apenas na sua definição enquanto ser natural, mas também enquanto ser moral. Nesta perspectiva, tende-se a alargar a comunidade moral, desde sempre feudo do homem, à totalidade dos seres, fazendo coincidir a comunidade moral com a comunidade biótica.

Em suma, o relacionamento do homem com a natureza de que emergiu o próprio homem, na sua autenticidade específica, e de que se afastou progressivamente para poder ser mais homem e como tal se conhecer, jamais foi negado e hoje é fortalecido como única via para o homem perseverar no seu ser.

## II. O homem e Deus

O relacionamento do homem com a natureza envolveu, desde os primórdios, o seu relacionamento com o sagrado, com o divino, com o transcendente, desenvolvendo-se através de uma razão que, não raras vezes, se fez panteísta.

Maurice Blondel, já no século XX, afirma que o homem não pode ter consciência de si sem ter, simultaneamente, consciência do mundo (como acabamos de ver) e consciência do transcendente. A descoberta do homem por afastamento e diferenciação da natureza é concomitante à tomada de consciência de si na distância que o separa do transcendente e na aspiração para o que está para além de si. Não se nega nunca o enraizamento do homem na natureza, e a concepção do homem como ser natural subsiste na universalidade da condição humana. Porém, privilegia-se agora o relacionamento do homem com o transcendente. O homem descobre-se na sua constitutiva dimensão espiritual. Ele reconhece-se como um ser espiritual e, como tal, possuidor de uma alma singular.

Remontemos para aquém do nosso tempo em direcção às origens, mas já a uma fase posterior à concepção mítica, animista e sacralizada da natureza, em que o transcendente não chega a emergir de um imanentismo dominante. Situe-mo-nos então no período da Antiguidade grega em que assistimos à projecção do mundo dos homens para um plano transcendente, que virá a corresponder ao mundo dos deuses. O plano divino recria o mundo dos homens como via de



acesso a uma melhor compreensão e mesmo justificação da natureza e modo de vida dos humanos. Mas a antropomorfização de que estão eivadas as divindades nunca permitiu que estas se viessem a situar num plano autenticamente transcendente, capaz de constituir um quadro de referência universal.

Eis o que apenas se tornará possível com o advento do monoteísmo que coloca o Deus único num plano absolutamente transcendente, infinito e inalcançável em relação ao humano. A tradição judaico-cristã constitui aqui um marco significativo indispensável, vindo a determinar as orientações fundamentais por que o homem ocidental estrutura o seu pensamento e os parâmetros alargados entre os quais ele desenvolve a sua acção, num plano agora estabelecido por Deus e pela relação entre Deus e os homens.

Mais do que um ser natural, à semelhança de tantos outros, o homem torna-se criatura, ou seja, ser criado por Deus à sua imagem e semelhança, e parte integrante e fundamental de um projecto criador que o visa particularmente enquanto é capaz de contemplar a criação divina. O homem define-se, então, como ser finito e imperfeito, na sua condição terrena, natural, limitado pela sua dimensão psico-física constituinte; mas também como ser infinitamente perfectível pela vocação sobrenatural a que a sua constituição espiritual o destina.

A afirmação do Deus-criador impõe uma distância insuperável entre o criador e a criatura que, enquanto tal, são de uma distinta natureza; ao mesmo tempo estabelece uma relação de dádiva do criador para a criatura. A afirmação do Deus-Pai institui uma intimidade indissolúvel entre o pai e o filho que, enquanto tal, se relacionam como pessoas; ao mesmo tempo estabelece uma relação de veneração e de respeito do filho ao pai, da pessoa que o homem é à pessoa Suprema de Deus.

Esta nova relação privilegiada do homem com Deus não suprime a sua relação originária com a natureza, mas obriga a repensá-la, ao mesmo tempo que implica o repensar-se do homem. Se, face à imensidão da natureza, o homem se apreendia na sua pequenez e fragilidade, face à transcendência de Deus, ele aprofunda a consciência das suas limitações e da sua condição efémera. Em relação ao mundo natural circundante, o homem superioriza-se e ganha domínio, no sentimento de se encontrar no topo da hierarquia dos seres naturais. Ele é uma criatura que se encontra consigo mesmo no âmbito de uma relação privilegiada e única com o criador, numa relação de uma proximidade distante e de uma intimidade prometida. Sem deixar de se perspectivar como um ser natural, o homem adquire também a consciência de se poder ir realizando como pessoa. É à medida que ele ganha o sentido transcendente da sua existência que se vai reconhecendo como pessoa.

Ser pessoa compreende-se, então, como a capacidade de participação humana no acto criador de si, de forma que o homem já não se reconhece apenas

como um ser natural, mas também como um ser que avança numa via de auto-realização. Esta concepção do homem como ser num processo de personalização não será mais abandonada e a discussão passa-se a instalar quanto ao sentido da sua progressão.

Esta nova dimensão da existência humana a partir da qual o homem se problematiza decorre, pois, num domínio maximamente amplo que permite incidências (perspectivas de análise e de interpretação, vivências e sentimentos) diversas. Desta sorte, o relacionamento do homem com o transcendente tem prevalecido ao longo dos séculos adquirindo diferentes matizes conforme a história, a cultura e a religião de cada sociedade. As relações entre a Pessoa suprema e as pessoas mortais são diferentes, indo desde o respeito à submissão total ou, num outro plano, indo desde à afirmação de Deus como força que realiza no homem o que ele de melhor contém, até à afirmação de um Deus repressor do homem, supressor da sua capacidade de pensar autónoma ou do exercício da sua vontade livre ou ainda da multiplicidade de formas por que o humano se exprime.

Sob a expressão do cristianismo, como sob a expressão das outras grandes religiões que mais marcaram a imagem que o homem de si foi esboçando, o judaísmo e o islamismo, a referência necessária do homem ao transcendente permanece hoje viva na maioria das sociedades contemporâneas, evoluindo, de um modo geral, no sentido de acentuar a liberdade do homem e a responsabilidade que daí decorre. Nesta perspectiva, as grandes religiões vêm-se tornando cada vez mais abertas a outros pontos de vista que não o seu, cada vez mais receptivas e acolhedoras de outras orientações de pensar e de agir, no desenvolvimento de um espírito eucuménico que caracteriza o nosso tempo.

De sinal contrário são outros fenómenos que se vão também desenvolvendo na actualidade e que são indicadores de um retrocesso da humanidade, na medida em que suprimem a pluralidade e atrofiam a capacidade de expressão do humano. Referimo-nos aos novos fundamentalismos religiosos, fenómeno sócio-político complexo (e que aqui nos nos compete abordar directamente), que submetem a realização da pessoa, que cada um dos seres singulares protagoniza, a espartilhos legalistas inflexíveis, inquestionáveis e imutáveis na sua fundamentação transcendente, manipuladores e manipulados por desígnios políticos alheios à vivência do sentimento do transcendente. Neste sentido não promovem, mas antes contrariam a ampla e plural expressão e realização do humano, tendendo à supressão da diversidade, à uniformização do pensar, agir e ser de cada homem, segundo um modelo pre-estabelecido. O homem aliena-se em Deus, perdendo-se enquanto homem e prevertendo Deus, enquanto Deus único, Criador Absoluto e Pessoa Suprema.



### III. O homem perante si

A relação privilegiada do homem com Deus, tal como a sua relação natural com o mundo, não dispensa o homem de se procurar naquilo que ele em si mesmo é, na sua realidade restrita, na sua especificidade própria e mais radical. Além disso, um melhor conhecimento de si promove um melhor relacionamento com o universo que ele para si constrói. A relação de excelência do homem com Deus passa também ela pelo aprofundamento da realidade humana, pelo desvendamento da sua própria intimidade, como, aliás, fica testemunhado por um pensamento agostiniano. De modo análogo, podemos dizer que a relação do homem com a natureza se estreita na tomada de consciência por parte do homem da sua origem biológica e das suas condições de sobrevivência.

O "conhece-te a ti mesmo", imortalizado por Sócrates, foi um dos primeiros e mais veementes apelos ao centrar do olhar do homem sobre si mesmo. Iniciava-se então uma nova era para o pensamento, a antropológica, e com ela o período sistemático da filosofia. A inquirição filosófica ganha maturidade, exercita-se de modo continuado e persistente como actividade teórica que conduz o homem na vida, como interpretação global e coerente do real, segundo uma ideia ordenadora de que o homem é autor. A possibilidade de construção de um sistema de saber (com objecto e método próprios) passa pelo reconhecimento e integração de um ponto de partida, unitário e universal, para a reflexão: o homem. A filosofia não mais se alheará da sua dimensão subjectiva originária. Aliás, é no visar da universalidade partindo e integrando a subjectividade que radica a especificidade da filosofia.

Um outro momento importante na atenção directa que o homem dedica a si mesmo, se assinala na passagem da época medieval para a modernidade. Com Petrarca e depois também com Nicolau de Cusa, mas sobretudo com Erasmo de Roterdão o homem aceita-se cada vez mais tal como é, aprende a viver com as suas imperfeições e dentro dos seus limites, não numa atitude de resignação fatalista face a uma realidade inalterável, mas antes na justa consciência das suas reais capacidades. O paradoxo de uma consciência finita num ser imperfeito que se projecta para uma dimensão de infinitude num processo contínuo de perfeição é superado agora pelo reconhecimento tranquilo, que não aceitação submissa, da esfera do humano.

A afirmação cartesiana da irreduzibilidade do *cogito* e a revolução copernicana de Kant, ambas ganhando expressão no âmbito da exigência de um conhecimento verdadeiro, colocaram o sujeito como ponto de partida indispensável

do filosofar, assim contribuindo para o reforço do valor do homem, como sujeito do pensar e também como sujeito da acção. Kant, em particular, apresenta a liberdade do homem como traço essencial da sua natureza racional. No plano do pensar, como no do agir, o homem ganha autonomia.

O idealismo alemão veio a acentuar o primado do sujeito, enquanto consciência, mas veio também a diluir o homem singular concreto num eu transcendental e depois num sujeito absoluto. Mais uma vez se procurou então recolocar o homem perante si mesmo. Feuerbach, numa fase de desenvolvimento da sua doutrina, afirma que a verdadeira filosofia é a que se ocupa do homem e que, por isso, a filosofia deve ser, ela própria, um culto à humanidade — posição vulgarmente designada por "antropologismo". Ele reduz a filosofia a uma antropologia. Nietzsche assume o que é comumente apontado como um "antropocentrismo" o que, à semelhança do que se verificava com o "antropologismo" de Feuerbach, e por indicação do prefixo, significa um excesso no privilégio atribuído à perspectiva do homem. Nietzsche parte, porém, de diferentes pressupostos em relação a Feuerbach. Este critica a ausência do homem real, do homem natural no idealismo alemão; aquele critica a redução do homem à dimensão da consciência (orientação que virá posteriormente a ser retomada) e a sua submissão ao que lhe restringe a força de viver e a vontade de poder, tal como vinha sucedendo por influência dos valores do cristianismo.

Mais recentemente, também o existencialismo, na natureza específica do seu filosofar, exacerbou o ponto de vista do sujeito, colocando-o não só como ponto de partida da filosofia, mas ainda como tema maior da sua reflexão (antropocentrismo existencial). Incide-se, então, sobre o homem concreto, o homem em situação, na sua relação consigo próprio, com os outros e com o mundo, e considerado no processo temporal de realização de si. Para Sartre só o existencialismo protagoniza um verdadeiro humanismo.

Da atracção pelo conhecimento da natureza circundante, para o desejo de aproximação do transcendente envolvente, foi-se sempre também progredindo numa crescente intimidade do homem de si a si mesmo, através da intensificação da apercepção, de uma auto-consciência. É neste último sentido que se tem vindo predominantemente a avançar no mundo contemporâneo, num contributo decisivo para o processo de personalização do homem, ou seja, da sua capacidade de auto-realização.

O encontro do homem consigo é hoje, mais do que nunca, promovido, quer ao nível da existência concreta do homem, quer ao nível da reflexão. O colocar o homem perante si, perante as suas interrogações e certezas, perante os seus receios e expectativas, perante os seus temores e ideais, como perante a sua



imagem na história, na psicologia, na sociologia, tem vindo a ser fortemente incentivado quer ao nível da educação pessoal, familiar e cívica dos indivíduos, quer ao nível da sua formação académica e intelectual.

No entanto, também nestas esferas da existência humana se assiste à tendência para uma radicalização, acompanhando de certa forma o processo geral do filosofar que, numa crescente atenção prestada ao homem, acabou por tudo lhe submeter ou se lhe fazer referir. As últimas décadas têm sido marcadas pelo desenvolvimento de um forte espírito reivindicativo dos direitos do homem que, inicialmente destinados a proteger o homem do homem e a consciencializar todos os homens do valor incondicional de cada homem, têm vindo a servir, em alguns casos, para justificar atitudes e práticas unilateralmente consideradas como desejáveis. A expansão de um sentimento de liberdade generalizada acentua o desfrutar de uma autonomia privada. E estes factores em conjunto contribuem para o enraizamento de uma tendência individualista que tem sido dominante, não obstante vir a contrariar afinal o valor que se pretendeu reconhecer ao homem na sua expressão universal.

#### IV. Pessoa e comunidade

A consideração do homem enquanto consciência de si teve uma importância decisiva na compreensão, mais profunda e ampla, que o homem foi adquirindo acerca de si próprio como também na afirmação do seu valor enquanto pessoa. Partindo de uma concepção da consciência como interioridade, o homem recolheu-se ao âmago da sua intimidade onde acedeu à sua realidade constitutiva e donde se veio a abrir ao transcendente como seu complemento necessário; partindo de uma concepção da consciência como intencionalidade, o homem abriu-se originariamente ao mundo e aos outros, constituindo-se a si próprio nesse seu movimento de transcendência, conhecendo-se na sua própria transcendência. Porém, nunca abandonou o seu ponto de partida privilegiado.

Este ponto de partida comum da consciência ou da subjectividade humana, que foi caracterizando a tradição filosófica moderna e contemporânea, vem a ser posto em causa, já na segunda metade do nosso século, como sendo equívoco para o homem e falseador da realidade. Anunciou-se a supressão do homem como sujeito e pressagiu-se o fim da filosofia, tudo a favor de uma objectividade a conquistar para as ciências humanas. As filosofias do esquecimento do homem, do seu esvaziamento como sujeito, da sua ausência no domínio dos saberes, como o estruturalismo ou o pós-modernismo tiveram, no entanto, um sucesso efémero. Os seus reais e mais relevantes contributos no domínio das ciências

como no da reformulação do pensar filosófico foram ultrapassados no plano reflexão sobre o humano por grandes vultos do pensamento contemporâneo como Paul Ricoeur e Emanuel Lévinas.

Com pressupostos, percursos e metas distintas, como é próprio de um filosofar original, Ricoeur e Lévinas protagonizam, respectivamente, o retorno ao sujeito e o retorno ao humanismo. E, não obstante, já nada pode ser igual: o jeito não é mais consciência imediata de si, mas consciência de si como um outro; o humanismo não é mais uma valorização do eu na substancialidade do ser, mas do outro como instaurador de uma subjectividade que é pura exterioridade de si a si mesmo. Sob perspectivas radicalmente diferentes convergem a exigência de uma abertura ao outro, que não é mais simplesmente uma abertura do eu ao outro, entendido como um outro eu, mas antes uma radical abertura ao outro, ao outro homem, para um verdadeiro acesso ao eu, que não se diz mais primeira pessoa (eu) mas na terceira pessoa singular reflexa (si), uma vez que apenas se constitui e se conhece numa relação mediatizada de si a si mesmo. A alteridade é agora constituinte da ipseidade (Ricoeur), da subjectividade (Lévinas). É na experiência da dimensão da alteridade no seio da identidade que se estabelece e mantém o novo universo para a afirmação da pessoa.

Esta nova perspectiva de reflexão e, sobretudo, este novo modo de entender o homem, apontam já para a instauração de um novo plano em que o pensar e o agir se desenvolvem: o da comunidade. Afasta-se agora toda a possibilidade de um individualismo, de um solipsismo e reforça-se a dimensão comunitária do homem. Esta não se traduz simplesmente na expressão social do homem, como membro de uma sociedade, isto é, de um conjunto de indivíduos; mas evoca a interacção de todos os homens para a sua realização como pessoas, num crescimento não só conjunto mas partilhado. O homem nunca o é isoladamente, mas sempre em comum, com os outros homens, numa relação indissociável permanente.

Ora, este descentramento do eu, no plano antropológico, esta orientação para uma abertura à comunidade, traz exigências de carácter ético no que se refere às relações a manter entre os homens. A convivência entre os homens estabelece-se através de relações recíprocas que não são arbitrárias mas antes reguladas pelo próprio homem para assegurar a manutenção ou subsistência da comunidade. Não se trata apenas de regras jurídicas ou de carácter cívico organizadoras da sociedade em questão, mas sim da realização da pessoa através das realizações da comunidade. A antropologia desemboca ou conduz-nos à ética.

Não surpreenderá, pois, que digamos viver actualmente um período ético no sentido em que as preocupações de carácter ético são dominantes. Esta particular atenção ao agir do homem já se vinha sentido na necessidade de orientar



expressão da liberdade humana, de formar a reivindicação da autonomia do homem, tornando-se agora mais premente na vivência de um espírito comunitário. A comunidade é reconhecida, mais do que nunca, como o universo de realização da pessoa.

Este ponto de vista, à semelhança do que acontecia com os anteriores não é alternativo ou excludente dos demais, reflectindo tão somente uma nova ênfase. O seu contributo está na não supressão de nenhuma das perspectivas anteriores e na sua conjunta recontextualização num domínio mais alargado que é o comunitário. O perigo pode estar no perder-se do indivíduo na sociedade, da pessoa na colectividade, o que a ponderação equilibrada das duas vertentes deverá evitar.

O ser natural, o ser moral e autónomo, e o ser comunitário são expressões privilegiadas da pessoa e do seu universo de realização.

MARIA DO CÉU PATRÃO NEVES

Universidade dos Açores

### Bibliografia

- ARAÚJO, Luís, "Em prol de uma Filosofia Antropológica", in *Sentido Existencial da Filosofia*. Porto, Rés-Editora, 1992, 9-16 pp.
- BLONDEL, Maurice, *La Pensée, I, La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*. Paris, Alcan, 1934, XLI+421 pp. Ed. util.: Paris, P.U.F., 1948, 348 pp.; *II, La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement*. Paris, Alcan, 1934, 558 pp. Ed. util.: Paris, P.U.F., 1954, 558 pp.
- BOEHNER, P., GILSON, E., *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1970, 176-187, 467-470 pp.
- BRÜNING, W., "Antropologia filosófica", in *A Filosofia no século XX*. Lisboa, Gulbenkian, 1969, 537-552 pp.
- BUZON, Frédéric de, "L'Individu et le sujet", in *Penser le sujet aujourd'hui*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 17-30 pp.
- CORETH, E., *Qué es el Hombre? Esquema de una antropologia filosófica*. Barcelona, Editorial Herder, 1982, 2771 pp.
- DUFRENNE, Mikel, *Pour l'Homme*. Paris, Éd. du Seuil, 1968, 255 pp.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, 1983, 288 pp.
- FERRARI, Jean, *Kant ou l'invention de l'homme*. Paris, 1971.
- GROETHUYSEN, Bernard, *Antropologia Filosófica*. Tradução portuguesa de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho, Lisboa, Editorial Presença, 1982, 271 pp. HARTMANN, Nicolai, *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

- JAEGER, Werner, *Paideia. A formação do Homem grego*. Lisboa, Editorial Aster, 1977.
- LAVELLE, Louis, *Le Moi et son destin*. Paris, Aubier-Montaigne, 1936, 231 pp.
- LÉVINAS, Emmanuel, *L'Humanisme de l'autre homme*. Paris, Fata Morgane, 1972.
- LIPOVETSKY, A. *era do vazio*. Ed. Relógio de Água.
- MARC-LIPIANSKY, Mireille, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris, Payot, 1973.
- MARION, Jean-Luc, "Le sujet en dernier appel", in *Revue de Metaphysique et de Morale*. Paris, éd. Armand Colin, n° 1 (Janvier-Mars, 1991), 77-95 pp.
- PEREIRA, M<sup>a</sup>. Helena Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, 5<sup>a</sup> ed.
- RABUSKE, Edvino A., *Antropologia Filosófica. Um estudo sistemático*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981.
- RENAULT, Alain, *L'ère de l'individu*. Paris, Gallimard, 1989.
- "Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet", in *Penser le sujet aujourd'hui*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 54-77 pp.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990, 431 pp.
- SARTRE, Jean-Paul, *O Existencialismo é um humanismo*. Lisboa, Editorial Presença, 1978, 311 pp.
- VATTIMO, Gianni, *O fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa, Editorial Presença, 1987, 147 pp.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris, Flammarion, 1982, 285 pp.
- WÉBER, E. H., *La personne humaine à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*. Paris, J. Vrin, Bibliothèque Thomiste, T. XLVI, 1995, 546 pp.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Questions d'éthique*. Paris, PUF, 1993, 393 pp.
- ZUBIRI, Xavier, *Sobre el Hombre*. Madrid, Alianza Editorial, 1986, 709 pp.
- *El Hombre y Dios*. Madrid, Alianza Editorial, 1984, 414 pp.