

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 *pessoa* 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 *limiares*, 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 tácita), 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 irrepetível 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.