

A NOÇÃO DE PESSOA COMO RECURSO CONCEITUAL PARA UMA POSSÍVEL ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Abrahão Costa Andrade
Anette Maria Araújo Leal

Resumo: O objetivo deste ensaio é traçar a possibilidade de uma antropologia filosófica no âmbito da filosofia contemporânea, articulando, segundo os termos de Louis Dumont, a dupla possibilidade de um individualismo e de seu oposto, o “holismo”. Nós o faremos, depois de apresentar o problema à luz de Cassirer, Sartre, MacIntyre e Heidegger, com o recurso à noção de “pessoa”, elevada, por Ricœur, à categoria de conceito.

Palavras-chave: Antropologia filosófica ; Holismo; Individualismo; Pessoa.

Abstract: The aim of this paper is to trace the possibility of a philosophical anthropology in the contemporary philosophy. We will articulate the double possibility of a individualism and your opposite, holism, like say Louis Dumont. We go to do this, after to present the problem as Cassirer, Sartre, MacIntyre and Heidegger thought, with the resource of the notion of “person”, take as concept for Paul Ricœur.

Key-words: Philosophical Anthropology ; Holism; Individualism ; Person.

A ideia deste artigo se deixa articular no debate de duas questões correlacionadas: (i) depois da proposição radical, feita por Martin Heidegger, de uma ontologia fundamental que, com sua pesquisa sobre o *aí do ser*, ou do ser mesmo como *aí* que antecede e transpõe em sua abertura a dualidade de homem e mundo, e, com isso, torna aparentemente supérflua a pergunta sobre o homem como *animal racional*, será possível, atualmente, uma antropologia filosófica como disciplina cabível no âmbito da filosofia contemporânea? (ii) No caso de permanecer vigente a possibilidade dessa disciplina filosófica, como se decidir entre a perspectiva metodológica, que parte do indivíduo em direção ao todo do mundo cultural, social e histórico (individualismo como valor social), e essa outra perspectiva, que parte deste mundo como um todo para elevar à inteligibilidade a noção de indivíduo (o holismo, primado do todo sobre as partes)? Esse dualismo de valores sociais foi estudado de um modo sistemático, ao longo da segunda metade do século 20, pelo etnólogo francês Louis Dumont, em cujo *Homo aequalis* escreve: “A grande maioria das sociedades valoriza, em primeiro lugar, a ordem, portanto, a conformidade de cada elemento ao seu papel no conjunto, à sociedade como um todo; chamo esta orientação geral dos valores de ‘holismo’” (DUMONT, 2000, p. 14). O holismo é o modo de ser de um dada sociedade cuja marca distintiva seria a força da hierarquia na organização das relações sociais. Em contraposição à hierarquia, “outras sociedades, como a nossa, valorizam, em primeiro lugar, o ser humano individual: a nosso ver, cada homem é uma encarnação da humanidade inteira e, como tal, é igual a qualquer outro e livre. É o que chamo de individualismo” (DUMONT, 2000, p. 14). A força da igualdade e da liberdade asseguraria o valor maior em torno do qual as relações sociais se desenrolam, nem sempre, entretanto, uniformemente.

Nosso trabalho desejaria encontrar um rumo de pensamento no qual pudessem pensar essa dupla possibilidade, entre a ordem que garante a sociabilidade comunitária e a liberdade que permite a realização completa do indivíduo. Para tanto, porém, faz-se necessário averiguar, antes, a primeira das nossas questões: ainda é possível uma antropologia filosófica? Essa questão foi sentida dramatica-

mente, e formulada com precisão, por Ernst Cassirer, em cujo livro *Ensaio sobre o homem*, escrito ainda na primeira metade do século 20 (CASSIRER, 1945), antes de propor sua teoria das formas simbólicas como uma possibilidade de uma antropologia filosófica geral, passa a limpo a história ocidental da filosofia, tentando mostrar em que sentido a pergunta pelo ser do homem, essa busca por um conhecimento de si, entrou em crise.

O autor recorda que o início da vida cultural e intelectual do homem visou ao ajuste mental deste homem ao ambiente imediato no qual estava inserido. Às explicações mitológicas do universo, misturaram-se as explicações sobre a origem do homem, expressando-se, assim, lado a lado uma antropologia e uma cosmologia primitivas. Esta relação é reforçada pela religião, para quem o autocohecimento é exigência moral, obrigação fundamental do homem. O pensamento filosófico, entretantes, segue essa mesma trajetória, a partir da filosofia grega, a qual se ocupa, em seus primórdios, com exclusividade, do universo físico. Aos poucos, no entanto, dedicam-se os pensadores clássicos para além da filosofia física. Assim, já Heráclito afirmaria “Busquei a mim mesmo”, o que o situa no limite entre a filosofia cosmológica e a antropológica.

Sócrates torna-se, porém, a expressão máxima do debruçar-se sobre a questão do homem e centraliza no universo humano todos os problemas da filosofia natural e da metafísica gregas. Surge em Sócrates uma filosofia estritamente antropológica, que se distingue da filosofia dos seus antecessores pela constatação de que o homem só pode ser descrito e definido nos termos de sua consciência, aquilo que depois seria chamado “a vida interior”, esse diálogo de si consigo mesmo, numa primeira duplicação de si que, por sua vez, é uma evidência de que o caráter do homem só se torna compreensível nas relações imediatas que mantém com o outro. O enfoque da filosofia, com Sócrates, passa a ser dialógico ou dialético quando se trata de conhecer a natureza humana. Assim, a verdade é produto de ato social e, portanto, se explica no pensamento dialético. Como resposta à questão “O que é homem?”, afirma-se que o homem é a criatura que examina as condições de sua existência em busca de si mesmo; é dotado da capacidade de dar uma resposta a si mesmo e aos outros, sendo, pois, por essa *responsabilidade*, um sujeito moral.

O estoicismo mantém o rumo desses princípios quando estabelece o autocohecimento como pré-requisito da auto-realização, privilégio e dever fundamental do homem, com fundamento moral, universal e metafísico. Apesar das mudanças da vida, deve-se compreender que o seu verdadeiro valor reside em uma ordem eterna e imutável. Este princípio norteou a filosofia grega originária caracterizada por um espírito de juízo, de discernimento e de crítica. O estoicismo situa o homem em perfeito equilíbrio com a natureza/universo, plenamente consciente de que nenhuma força externa pode perturbar tal equilíbrio.

A despeito do estoicismo, continua Cassirer, a teoria cristã se destaca pela ênfase dada à desnecessidade de uma independência absoluta do homem, pois enquanto para o estoicismo tal independência se constitui virtude fundamental, naquela é tomada como vício e erro fundamentais. Esse choque entre poderes espirituais conflitantes é o objeto da filosofia antropológica, que se ocupa não de um único problema teórico, mas da busca por uma decisão definitiva quanto ao destino do homem, entre dependência (holismo) e independência (individualismo). Agostinho estabelece uma nova antropologia — que se mantém em todos os grandes sistemas de pensamento medieval — cujo traço marcante é o reconhecimento de que a razão é de natureza dupla e dividida, e por isso não compete à razão

mostrar o caminho da clareza, da verdade e da sabedoria. A partir de então, Cassirer assevera, invertem-se os valores da filosofia grega: a razão — tida pelos gregos como o mais alto privilégio e orgulho do homem — converte-se em perigo, tentação e idolatria. O curso do medievo é o percurso momentaneamente vitorioso da perspectiva holista.

No início da modernidade, porém, a superioridade do todo se inverte em direção a uma maior valorização do indivíduo. Mas não tão linearmente quanto seria fácil pensar. Pascal – recorda Cassirer – concede à antropologia filosófica novo vigor, tornando-se o autor máximo de sua expressão. Ele uniu as vantagens da literatura e da filosofia modernas e usou-as como armas contra o espírito e a filosofia cartesianos. Como geômetra, concorda que nada resiste à geometria. Mas como filósofo, procura fazer distinção fundamental entre o espírito geométrico e o espírito agudo (sutil). O primeiro tem a vantagem de possuir clareza de seus princípios e necessitar de deduções. Mas esse espírito não explica a mente humana, detentora de rica sutileza e de natureza variável e versátil. A matemática, portanto, não é instrumento de uma antropologia filosófica.

A lógica e a metafísica tradicionais, que têm por fundamento a lei da não contradição, também não resolvem o enigma do homem, uma vez que são capazes de compreender apenas o que é dotado de natureza e verdade coerentes. O homem não possui essa homogeneidade como característica precípua, pois sua vida e conduta situa-se entre o ser e o não-ser, dela fazendo parte naturalmente a contradição. A partir da modernidade, a questão “O que é o homem?” induz à descoberta de um novo instrumento de pensamento, uma teoria geral do homem que tem por base observações empíricas e princípios lógicos gerais. Neste sentido, continua Cassirer, a nova cosmologia introduzida por Nicolau Copérnico é também a única base para uma nova antropologia. Conceitos como o de infinito adquirem um novo significado, e não mais o de negação (explicitado no prefixo “in”): significa imensurável e inesgotável abundância da realidade e o poder irrestrito do intelecto humano. Giordano Bruno argumentaria que a razão humana, a partir do universo infinito, se abre ante uma infinidade de possibilidades de seu próprio uso. O sistema copernicano apresentou um problema para cuja solução concorreram todos os metafísicos e cientistas do século XVII. Os grandes sistemas metafísicos desse século buscaram uma solução racionalista, matemática, para estabelecerem o vínculo entre o homem e o universo, permitindo uma verdadeira compreensão das ordens cósmica e moral. Homem e universo se explicam e se vinculam por essa teoria. Diderot, enfatiza Cassirer, defende a necessidade do surgimento de uma ciência de caráter mais concreto, que tenha por fundamento, não mais os princípios gerais, mas a própria observação dos fatos. O século XIX traz novas idéias e novos conceitos matemáticos, mas também uma precedência do pensamento biológico sobre o matemático. Com Darwin e *A Origem das Espécies*, a antropologia filosófica, diz Cassirer, não sem otimismo, finca suas raízes em definitivo no solo do conhecimento. Nem definição geral da natureza nem essência do homem: a questão passa a ser a de interpretar as evidências da teoria geral da evolução das quais são dotados os fatos empíricos.

A determinação dessa interpretação segue um caráter metafísico que remonta a Aristóteles com sua interpretação formal da evolução. A divergência com os modernos reside justamente na tentativa destes de fazerem uma interpretação material, entendendo a estrutura da natureza orgânica não mais em termos da vida humana, como em Aristóteles, mas unicamente a partir de causas materi-

ais. A teoria da evolução assegura a existência de uma corrente contínua e ininterrupta de vida. Mas explicaria também a vida e a cultura humanas? Que força aciona e põe em movimento o pensamento e a vontade desse complexo ser vivo que é o homem? A partir deste questionamento, as teorias filosóficas que se seguiram buscaram provar que a natureza humana era una e homogênea.

Eis um horizonte bom de ser aspirado; mas o desenvolvimento dessas teorias conduz a uma anarquia de pensamento, sem que haja uma linha geral de investigação que a si submetesse todas as discrepâncias dos pensamentos individuais. E aqui o núcleo vivo do impasse: instalava-se aí a crise da questão do homem, a qual passou a ser abordada de acordo com os diferentes pontos de vida dos diversos ramos do saber, sem que fosse possível a unificação das perspectivas particulares.

Atualmente, a questão sobre “o que é homem?” reside na necessidade de se encontrar um fio condutor ao qual se conectem as múltiplas ciências particulares. Para nosso autor, o caminho rumo à busca de uma solução para a crise do conhecimento de si do homem depende de se encontrar uma unidade conceitual que integre os dados desconexos produzidos pelo conhecimento até o momento e permita uma compreensão real do caráter geral da cultura humana.

A nossa hipótese de trabalho é que a noção de pessoa, elevada por Paul Ricœur a conceito, candidata-se com muita probabilidade de êxito a desempenhar essa função de unidade, sem deixar de lado a dupla perspectiva do holismo e do individualismo como valores sociais (e perspectivas metodológicas).

SARTRE E A SUBJETIVIDADE: UM INDIVIDUALISMO UNIVERSALISTA

Nesta seção, vamos precisar o que seja a perspectiva do individualismo a partir de um estudo da relação entre Jean-Paul Sartre e o conceito de subjetividade, mediante a evocação de seu famoso texto *O existencialismo é um humanismo*. Esse texto foi construído sobre duas teses: (i) a existência precede a essência; e (ii) o homem é plenamente responsável. O existencialismo de Sartre é uma doutrina que torna a vida humana possível, declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana, e deixa sempre uma possibilidade de escolha ao homem. Segundo o autor, há duas escolas existencialistas, que mantêm em comum o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou seja, que a compreensão sobre a questão do homem parte da subjetividade. Essa perspectiva inverte a visão técnica do mundo, segundo a qual a essência — conjunto de receitas e características que permitem definir e determinar uma presença — precede a existência. Ou em outras palavras: a produção precede a existência. Para Sartre, à visão técnica vincula-se a idéia de que o homem é dotado de uma *natureza humana*, que se constitui no conceito humano encontrado em todos os homens, e que caracteriza a filosofia de Diderot, de Voltaire e de Kant.

Sartre, porém, segue a escola do existencialismo ateu, cuja argumentação parte do pressuposto de que se Deus não existe, pelo menos o homem é um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser determinado por qualquer conceito. Assim explicita-se o primeiro princípio do existencialismo: o homem existe, se descobre e surge no mundo para somente depois se definir, e isso a partir do que ele próprio fizer de si. Portanto, não há natureza humana, uma vez que o homem é como ele se concebe depois da existência e de suas interven-

ções (ou omissões) no mundo. A isso é que Sartre chama subjetividade: o homem é um projeto que se lança ao mundo, nada existindo anteriormente a este projeto.

O segundo princípio do existencialismo, decorrente do primeiro, consiste em que o homem é responsável por aquilo que é, bem como é responsável por todos os homens. Este é o sentido mais profundo do existencialismo defendido pelo autor, o lugar metodológico no qual o apoio mais profundo à tese individualista resvala de propósito para um sentido universalista; ou melhor, é um holismo defendido do ponto de vista da individualidade inscrita no conceito filosófico de subjetividade: cada homem se escolhe a si próprio, mas nesta escolha ele implica todos os demais homens, uma escolha que define uma imagem válida para todos e para toda uma época.

Como ocorre essa passagem, no interior da subjetividade e sem sair dela, para uma intersubjetividade? Nesse processo de escolha de si mesmo e envolvimento da humanidade, o homem vivencia a angústia, o abandono e o desespero. O primeiro sentimento é experimentado pelo homem quando percebe a sua total e profunda responsabilidade, no momento em que escolhe ser, uma vez que tal escolha é, simultaneamente, um compromisso com toda a humanidade. A angústia é parte da própria ação de escolher. O abandono é o sentimento do homem que percebe que se Deus não existe, tudo é permitido, mas também não há desculpas ou justificção para seus atos, porquanto não sendo determinado por uma natureza humana dada e imutável, o homem é liberdade. Por outro lado, a inexistência de Deus implica na ausência de valores ou imposições que legitimem o comportamento deste homem livre. Condenado a ser livre por não ter criado a si próprio, o homem encontra-se lançado no mundo como responsável por tudo o que fizer a si mesmo, acrescido do fato de que neste fazer implica toda a humanidade. Sem apoio e auxílio de Deus ou da natureza, o homem se inventa a cada instante. Nisto reside o seu abandono e seu desespero, pois não há nenhuma moral geral que indique o que deva ser feito.

Os limites da ação possível são estabelecidos por sua própria vontade. Entretanto, essa condição não conduz a uma inércia ou ao quietismo, porque para nosso autor só há realidade na ação, uma vez que a vida do homem se realiza no conjunto dos seus atos, estando o seu destino dependente unicamente do seu próprio agir. O homem está inserido numa situação organizada, condenado a fazer escolhas, implicando nestas escolhas toda a humanidade. Porque não está realizado, o homem faz-se. Ao fazer-se, faz uma escolha moral ligando-se a um compromisso com os demais homens. A liberdade do indivíduo implica a liberdade dos outros. Neste sentido, existencialismo é humanismo porque está ligado ao fato de que não há outro universo senão o universo da subjetividade humana, a qual conduz o homem sempre para fora de si, superando-se e assim realizando-se como ser humano.

Em resumo, Sartre expõe os dois conceitos básicos de seu pensamento: a existência precede a essência, isto é, “o homem não é mais que o que ele faz. [...] É também a isso que se chama subjetividade” (SARTRE, 1973, p. 12); e, em seguida: “Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana” (SARTRE, 1973, p. 12), o princípio da responsabilidade. No primeiro enunciado se enlaçam todos os motivos do discurso reconhecido com facilidade como existencialista: não há natureza humana, cada homem é um nada e é do fundo desse nada que ele experimenta a liberdade para inventar-se a si mesmo, seja na autenticidade de uma vida que se sabe inventada, seja na má-fé de uma vida que tenta passar como eterno um jeito de ser que fora, na verdade, uma

escolha de ser, histórica e biograficamente construído para ser assim, e não de outro jeito. Num caso como noutro, sustenta-se a ideia central da subjetividade. O sujeito é sua escolha. O sujeito é livre para escolher. E mesmo que não escolher, essa será a sua escolha. Não há modo de escamotear. Tudo o que é, é porque tem sido, e tem sido porque fora escolhido, e desse modo poderia, sempre, ser diferente. Nada fisga o homem em uma essência pétrea. A essência do homem é o sumo de suas escolhas: e escolher é agir. O homem é um animal que se realiza no ato de fazer-se, e se faz porque projeta fazer, toma alternativas múltiplas, e escolhe. Entretanto, o ato de escolher não é desprovido de perigos. Não é um sujeito absoluto o que escolhe. Não é uma liberdade cega. Fosse assim, e viver seria uma brincadeira: cada dia um projeto; cada hora, uma realização contraditória. A festa de ser, em cada instante, outro, saboreando a multiplicidade. Mas o existencialismo de Sartre é um pensamento sisudo, e austero. O ato da escolha é precedido por um forte sentimento de incômodo, a angústia. E para um homem angustiado não há festa. Há é aquela sensação de sufoco: a angústia não é uma escolha do indivíduo. Aqui o limite de sua liberdade: o indivíduo se pega angustiado. Aqui, também, a emergência do segundo princípio acima enunciado: “impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana”. Fosse possível essa superação e todas as minhas escolhas diriam respeito apenas a mim, e a ninguém teria de *prestar contas*. Sairia de casa com a decisão tomada, e agiria aqui como ali sem dar importância a nada nem a ninguém mais.

Todavia, não é assim. Antes da decisão sou agarrado por um sentimento que não gostaria de sentir, a angústia. E o que me diz esse sentimento? De onde vem que me sinta angustiado? A angústia é o buraco em mim por onde sou obrigado a ver, dentro de minha própria liberdade de escolha, os outros homens e o mundo onde vivo, à espreita. A angústia é a mola de passagem do individual para o coletivo (os outros e o mundo); do particular para o universal. É no mais fundo de minha subjetividade que o outro e o mundo aparecem como concernidos a mim. E por isso me angustio: porque minha decisão, minha escolha, nunca poderá ser apenas minha. Será, queira eu ou não, uma escolha que traz consigo toda a humanidade e me engana na responsabilidade para com o mundo e os outros. Uma escolha de um presidente da república atinge o país. Uma escolha *minha* atinge toda a humanidade. Ninguém gostaria que fosse assim. A subjetividade, aliás, sempre fora pensada como algo do indivíduo, ou situado *no* indivíduo. Em Sartre, o indivíduo se experimenta como sujeito e, como sujeito, vê-se como liberdade; dentro de sua liberdade, nada lhe determina e, por isso, todas as escolhas são possíveis. Entretanto, na hora de tomar *minha* decisão, advém-me a angústia. O segredo de minha liberdade é que sempre terá de partir de mim o que quer que eu queira ver realizado. O segredo de minha angústia é que, sempre que vou escolher, noto a contragosto que não posso querer nada sozinho; não posso evitar a possibilidade de minha escolha ser também a escolha de outros; não posso fazer de conta que minha escolha seja uma escolha única e intransferível. Cada vontade minha implica a existência dos outros. Subjetividade, assim, é o nome do lugar onde se encontram o eu, os outros e o mundo. Trazendo a responsabilidade toda para o lado do indivíduo, Sartre nem por isso se desfaz da exigência de pensar a inevitabilidade do todo (os outros e o mundo). Mas esse todo é inscrito no próprio solo da liberdade individual, ou mais rigorosamente “subjetiva”. O processo de emancipação histórica da humanidade, ou será uma decisão de cada um, que implicará, de cada vez, a todos, ou não teremos jamais qualquer chance de fazer

do mundo posto outro mundo possível. Como o Deus agostiniano, a humanidade como um todo (holismo) não existe senão no interior de cada sujeito (individualismo).

MACINTYRE E A TRADIÇÃO: NA REGIÃO DO HOLISMO

Assumindo explicitamente sua herança cartesiana, e expondo seu pensamento com clara ressonância kantiana, Sartre, ao fincar pé no conceito de uma subjetividade livre, coloca-se ao lado da “tradição” do Iluminismo e, com ela, ao da exaltação do indivíduo como meta e princípio. Essa tradição, todavia, conheceu ao longo do século 20 sérias objeções, não só filosóficas como também histórico-sociais. No meio dessas objeções, duas atitudes foram possíveis, ora um adeus geral à noção de racionalidade; ora um convite a um repensar essa racionalidade, seja por um retorno à tradição kantiana, seja por um retorno à tradição aristotélica, em busca de uma racionalidade prática possível. Na obra *Depois da virtude*, Alasdair MacIntyre inscreve-se na tradição de um contra-iluminismo pelas vias de um retorno à tradição aristotélica. Em certa altura desse livro, faz uma abordagem sobre a vida humana como sendo um todo que proporciona à virtude um fim adequado. O autor explica que, no entanto, este entendimento não é próprio da contemporaneidade que, ao contrário e pelo fato de ter seguido o método moderno da segmentação, trata a vida humana como sendo diversas “vidas”, estando cada segmento orientado por normas e comportamentos específicos.

Em decorrência da cisão que caracterizou a modernidade, separa-se, como no existencialismo de Sartre, a unidade da vida humana em indivíduo, e os papéis por ele representados nas relações sociais. Sob esse prisma, o indivíduo distingue-se ainda dos relacionamentos sociais em cujo seio desempenha os tais papéis. Nesse contexto, o que se considera virtude restringe-se à capacidade ou à habilidade do indivíduo em bem executar um ato ou bem realizar uma atividade. O que MacIntyre propõe é entender a vida humana, não mais em suas partes seccionadas, como se fossem independentes, mas como um todo, que pode ser explicado pela narrativa dos papéis que desempenha ao longo da sua história, do nascimento à morte. Na perspectiva de nosso autor, a *virtude* só é inteligível enquanto característica de uma vida una, íntegra, e não característica das “vidas” de um mesmo indivíduo.

A noção de virtude aí pressuposta está vinculada, pois, ao conceito pré-moderno de identidade — o eu como unidade narrativa, sem separação em vidas ou papéis paralelos. Uma identidade que é una, do nascimento à morte, em um movimento contínuo, mas sem segmentação, não uma série de momentos estanques e independentes. MacIntyre entende que a segmentação falha na medida em que não se pode caracterizar o comportamento sem vinculá-lo à intenção que moveu o indivíduo a se comportar desta ou daquela maneira, bem como na medida em que não se pode ter uma intenção inteligível sem levar em consideração os cenários (contextos) em que a ação ou a atividade se realiza.

Os cenários, segundo nosso autor, são elementos que ajudam a tornar inteligível a intenção, tanto para quem a possui quanto para os outros com quem convive no momento em que ela se concretiza, porque fazem parte de uma história, na qual se situam as histórias de cada vida humana, incluindo as mudanças que se operaram com o passar do tempo. O autor ressalta que o comportamento, ao se concretizar, traz na sua composição as intenções, as crenças e os cenários da vida de quem realiza tal comportamento. Assim, as intenções que movem um

indivíduo inserem um ato por ele praticado em dois contextos: na história própria do indivíduo e na história do cenário no qual tal indivíduo praticou o ato. Por isso, MacIntyre afirma: “A história narrativa de certo tipo revela-se o gênero fundamental e essencial para a caracterização dos atos humanos” (MACINTYRE, 2001, p. 351). Ao referir-se a *ato humano*, não pretende o autor incluir-se na perspectiva da filosofia analítica que toma a idéia de “um” ato humano como fundamental para as teorias dos atos sociais. Para esclarecer em que diverge a sua argumentação da perspectiva analítica, MacIntyre chama a atenção para o conceito de *ato inteligível*, o qual se relaciona intimamente com a responsabilidade de quem o pratica, ao qual caberá explicá-lo, de forma inteligível, sempre que assim se lho exigirem os demais indivíduos.

O autor amplia a noção fundamental de inteligibilidade tanto para os atos da fala quanto para as finalidades, tendo ambas como requisito comum um contexto como a conversa, por exemplo. Alasdair MacIntyre compreende a *conversa* como “a forma das interações humanas em geral” (MACINTYRE, 2001, p. 355), a qual, assim como os atos humanos, se apresenta como narrativa encenada. Tal narrativa não se confunde com a ordenação de fatos descontraídos que um escritor, ou um poeta ou um dramaturgo faz em um texto. Consiste a narrativa ora referida na história dos indivíduos envolvidos em um cenário e na história mesma desse cenário. Depreende-se, portanto, disto, que por serem as histórias vividas antes de serem narradas, a forma de narrativa é adequada à compreensão dos atos humanos, uma vez que cada indivíduo vive e entende sua própria vida também em forma de narrativa.

No entrelaçamento dessas narrativas, os dramas de cada indivíduo influenciam e restringem os dramas dos demais, numa complexidade de histórias, fazendo com que a ação e a narrativa se vinculem conceitualmente pela idéia de inteligibilidade. Assim, o ato é um momento em uma história ou em várias histórias e, por conseguinte, há uma necessária e fundamental interdependência entre as idéias de história e de ato. Na complexidade de histórias que se entrecruzam, cada indivíduo “mergulha”, como se expressa, em uma história já feita por quem lhe antecedeu e, a partir desse mergulho inicial, dá a ela um prosseguimento que também sofre restrições de atos de outros indivíduos inseridos e com os quais convive nesse mesmo contexto. Até mesmos os cenários sociais que constituem a história exercem influência sobre essa tarefa de continuidade que cabe ao indivíduo.

A essa altura da argumentação, o autor inscreve mais dois termos — imprevisibilidade e teleologia — como essenciais à compreensão da idéia de vida humana como uma unidade narrativa. Segundo ele, o tempo presente da vida humana coexiste com a imprevisibilidade do futuro cuja imagem já se lhe apresenta, bem como coexiste com as metas na direção das quais se move o presente e que deverão ser alcançadas no futuro imaginado. Teleologia e imprevisibilidade são, pois, condições necessárias à estrutura narrativa da vida humana. Ora, a inscrição desses dois termos não é sem consequência para o nosso argumento. MacIntyre introduz, então, a tese segundo a qual o homem é um animal contador de histórias que aspiram à verdade. Assim, a mitologia foi essencial para o entendimento de sociedade e para a educação visando às virtudes. Ele afirma que não há como se entender uma sociedade, qualquer que seja ela, sem se utilizar do “estoque de histórias” dessa sociedade.

Se a vida humana deve ser entendida como uma unidade de narrativa das histórias do indivíduo e dos cenários no qual existe, qual é o conceito de identidade

peçoal aí subjacente? MacIntyre parte da tese de que, assim como a história não é uma seqüência de atos — sendo este um episódio numa história possível ou real —, uma pessoa é o *eu* que habita um personagem da história, na medida em que é abstraído dessa história. Assim, o conceito de identidade implica em (i) ser o indivíduo que outras pessoas possam pensar que é, no decorrer da história que vai do seu nascimento à sua morte; e (ii) ser o tema de uma história que é própria de tal indivíduo. A noção de *tema* está ligada, de acordo com o autor, à responsabilidade pelos atos e experiências inerentes à vida narrável desse indivíduo. “A identidade pessoal”, diz ele, “é exatamente aquela identidade pressuposta pela unidade do personagem que a unidade na narrativa requer” (MACINTYRE, 2001, p. 366). Em decorrência, descobre-se a correlação, mútua e recíproca, entre os personagens, na medida em que cada indivíduo é responsável, mas também exerce o papel de possível questionador dos outros, pois cada um faz parte da história dos demais. E aqui o ponto nodal. “A narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de narrativas” (MACINTYRE, 2001, p. 366), que se constituem por intermédio do pedido de explicação e na explicação dada. Nesses termos, percebe-se que a tese defendida por nosso autor é a de apresentar os conceitos de narrativa, inteligibilidade, responsabilidade e de identidade pessoal como imbricados uns nos outros, em um relacionamento de pressuposição mútua.

Essa mutualidade traz consigo um pressuposto unificador, a partir do qual a noção de virtude se sustenta: o conceito de tradição. O papel que a virtude desempenha nessa unidade de vida que é a unidade de uma narrativa inserida numa vida única é triplo: (i) disposição para sustentar e capacitar ao alcance dos bens internos às profissões; (ii) disposição para sustentar a procura pelo bem, capacitando o indivíduo a superar males e riscos, e (iii) disposição para sustentar as tradições que proporcionam tanto profissões quanto vidas com seu necessário contexto histórico. Partindo da tese de que há uma coincidência entre a posse que o indivíduo faz da sua identidade histórica e a posse que faz da sua identidade social, é forçoso concluir que cada história individual está contida na história das comunidades na qual o indivíduo se insere. Ora, fazer parte de uma história implica em que o indivíduo é, quer queira quer não, portador de uma tradição.

O autor defende o conceito de tradição viva como sendo uma “argumentação ampliada pela história e socialmente incorporada”, que inclui a continuidade de conflitos e a noção de que prosseguem uma narrativa ainda não concluída, estando a tradição passível de superação. Esse núcleo conceitual, a tradição, assegura a nosso autor a permanência e a validade desta permanência no rol de uma atitude metodológica holista, uma vez que aponta para a necessidade de que cada um viva sua história, não como, de cada vez, como um novo Adão, mas como alguém cuja auto-invenção está subordinada ao conhecimento de uma história anterior. Tudo de passa como se não houvesse possibilidade do novo sem o conhecimento do antigo que o precede. O novo, fora disso, correria sempre o risco de ser reedição inconsistente do antigo ignorado.

O alcance positivo desta ideia é o de que, por exemplo, um alemão nascido depois de 1945, que dissesse nada ter a ver com o holocausto, traçasse sua história, em conformidade com seus contemporâneos, dali para frente, sem memória do que houvera e, em um caso extremo, por exemplo, ainda, de superpopulação de estrangeiros ilegais, fosse conduzido à ideia “genial” de que a solução do incômodo estaria em mandar matar todos os indesejados da pátria. Ao contrário, a formação do indivíduo com ênfase na circunstância de que ele é herdeiro da história

que o precede e que só poderá ter novas idéias no trato do conhecimento da tradição com que ele só rompe quanto mais dela se apropria, por meio do conhecimento como reminiscência e recordação, conduz as possibilidades da história, individual e coletiva, para paragens e horizontes muito mais amplos. Nesse segundo caso é que uma ideia realmente genial pode acontecer.

Nesta altura, seria interessante glosar uma das frases mais conhecidas de Sartre, agora à luz do holismo de seu “rival”, MacIntyre: “Não importa o que os outros fizeram de você”, dizia o filósofo francês, “importa o que você fez dos que os outros fizeram de você”. Lida na perspectiva de Sartre, a ênfase, claro, recai sobre o ato individual de tomar a ação dos outros sobre o si e transformá-la em algo que ganha forma a partir dessa iniciativa pessoal, segundo a ideia de que o indivíduo é responsável por si mesmo. Pensamos que MacIntyre não discordaria dessa conclusão, desde que fosse feito o seguinte reparo: você só se torna o que é na medida em que sabe retomar, em seu favor, o que os outros fizeram de você; logo, você precisa *saber* o que os outros fizeram de você, pois esse saber é a matéria de sua autotransformação. Assim, não importa *o que* os outros fizeram de você, se você quer ir além dessa passividade e transformar em história o seu mero destino, você terá de reportar àquilo que lhe fez carente de uma guinada em direção a outro caminho; você terá de mergulhar na tradição que o *trouxe* até aqui; ultrapassá-la somente enquanto a conhece.

HEIDEGGER POR UM HOLISMO ONTOLÓGICO

A posição de Heidegger no itinerário por nós proposto é sobremaneira crucial. De um só golpe, Heidegger, em sua famosa *Carta sobre o humanismo*, esse brilhante comentário a *Ser e tempo*, questiona a possibilidade de uma antropologia filosófica e torna, com isso, irrelevante a dualidade entre individualismo e holismo. Uma ontologia fundamental nos dispensa do conceito de homem. Mais: uma ontologia fundamental abre um campo de pensamento aquém das distinções mais comuns, de segunda categoria ontológica, justamente como essa distinção entre “indivíduo” e “todo”. “É claro que a sublimidade da essência do homem não repousa no fato de ele ser a substância do ente como seu ‘sujeito’, para, na qualidade de potentado do ser, deixar-se diluir na tão decantada ‘objetividade’, a entidade do ente” (Heidegger, 1973: 356). Sua recusa do humanismo – noção, para ele, devedora da distinção metafísica entre homem e natureza – não é a recusa da pretensão de alcançar um sentido mais pleno para o ser desse ente que veio sendo, ao longo da história da metafísica, chamado de homem. Sua recusa do humanismo é o engajamento em uma noção de ser em cuja verdade, uma vez explicitada, abrir-se-ia uma experiência de ser homem e de estar no mundo com a qual já não se precisaria romper os liames entre um e outro. “Ao contrário, o homem é ‘jogado’ pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, ec-sistindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente efetivamente é.” (HEIDEGGER, 1973, p. 356). Aceder a este campo aberto como “verdade do ser” é fazer a experiência de uma abertura na qual o contato com o ser é, ao mesmo tempo, um convite para traçar um destino sem o qual nenhuma história nova pode acontecer como contraposição ao curso vigente do mundo contemporâneo. O desafio, portanto, não é apenas de testar um pensamento radical e radicalmente novo (onde a pergunta pelo ser do homem se tornaria ininteligível e, com ela, uma antropologia filosófica), mas de, com esse pensamento, apontar para um

modo de habitar o mundo no qual sentido algum faria a pergunta sobre quem vem primeiro, o todo da comunidade e de sua tradição ou a parte do indivíduo e de sua livre subjetividade.

Todavia, o que significa, em Heidegger, essa “verdade do ser” como abertura? Heidegger, com efeito, trata da questão da verdade do ser a partir do questionamento sobre a legitimidade do termo *humanismo*. Porém, mais do que a discussão sobre a conservação ou não da palavra humanismo, o autor demonstra a necessidade de se buscar o caminho que devolva à palavra o valor de sua essência. O que, desde logo, deve deixar claro que o “fim do homem” e a proclamação da inviabilidade radical de uma antropologia filosófica não significam, como dissemos, nenhum desprezo por aquele ente que um dia encontrou sentido em designar-se a si mesmo como “homem”, a saber, um *animal racional*. Nessa perspectiva, Heidegger conduz a problemática inicial para uma profunda análise sobre a linguagem como a casa do ser, e o pensar como aquilo que edifica tal casa, na medida em que traz à linguagem, em seu dizer, a palavra pronunciada do ser como seu próprio abrir-se, como verdade do ser. Mas, então, permanece a pergunta: o que vem a ser essa abertura da verdade do ser como linguagem? Será que já sabemos o que “linguagem” quer dizer? O que é a linguagem como “casa”, como “morada”?

Todo o desafio para uma melhor inteligibilidade da posição heideggeriana encontra-se na compreensão que se tenha de sua noção de linguagem. Assim, o autor ocupa-se da linguagem como acesso ao pensar, que age, por sua vez, enquanto se exerce como pensar, como o cumprir-se da verdade do ser. Mas qual é essa verdade? Para chegar a ela, assevera, é preciso libertar-se da interpretação técnica do pensar — o pensar como o produzir um efeito — instaurada desde Platão e Aristóteles. Desde aí, a Filosofia seguiu presa do temor de não ser ciência, o que a fez esquecer-se do ser cuja vigência antecede a ciência, a exige como um recurso possível e a possibilita. Em outras palavras, o brilho da eficácia da ciência ofuscou a origem que a tornou possível, a filosofia, e esta, ofuscada por sua própria cria, abandonou a essência do pensar, medindo-o inadequadamente e, portanto, deixando-o fora do seu elemento, quando passou a medi-lo pela ciência.

Atingir a verdade do ser é chegar perto do lugar onde uma vez se fez necessário a ciência, mas não tanto para fazer ciência, como para averiguar a possibilidade de chegar a um outro recurso que favoreça a manutenção daquela verdade. A verdade do ser é ser a abertura, em cuja amplidão a realização do homem seja possível sem, todavia, obstar seu estar junto com os outros homens e com o mundo. Heidegger entende que é preciso, portanto, refletir sobre a essência da linguagem em um nível outro que não o da pura filosofia da linguagem. Como habitação do ser, a linguagem é “guardada” pelos pensadores e poetas, que têm por tarefa abrir um espaço essencial mais originário para a linguagem, mais do que aquele destinado pela Gramática ou a Lógica ocidentais. Essa linguagem como abertura e morada, como pátria (Heidegger, 1973: 359; 360), é a própria condição de uma escolha histórica entre a ciência e outra atividade que se ponha como promessa de possibilitar seja o mundo um lugar habitável. A verdade do ser como linguagem e a linguagem como morada deixa claro o ponto a partir do qual devemos colher a contribuição de Heidegger: “A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita”. O “âmbito” é a própria verdade do ser, isto é, ser não é mais o nome de uma entidade metafísica, mas essa abertura mundana na fissura da qual homem e mundo fazem suas experiências como uma só experiência. O

ser, como âmbito habitável, é o tempo. O tempo no curso do qual nem homem nem mundo se dão como “mundo” e “homem”, mas como o aí do próprio ser.

O ser se manifesta ao homem no projeto *ec-stático*, quando joga no projetar o homem para a *ec-existência* do ser-aí como sua essência. Este projeto jogado é o destino, cuja forma é a clareira do ser. É em tal proximidade da clareira do aí que mora o homem *ec-sistente*. Tal proximidade só é percebida e pensada a partir da poesia do poeta. O homem vive seu mundo. Mas é o poeta quem o desperta para esse viver como um viver no mundo, mediante o uso que ele faz da linguagem como um trazer o mundo para o si da linguagem: a palavra poética é, em si, um mundo que se abre para dizer ao homem que ele só é na medida em que é nesse mundo que a poesia abre. Segundo Heidegger, o homem desdobra seu ser em sua essência quando recebe o apelo do ser advindo na linguagem do poeta. Na intimidade com este apelo, o homem se posta na clareira do ser, isto é, a *ec-sistência* do homem; sendo este o seu modo próprio de ser: a *ec-sistência* é o modo humano de “ser”, é aquilo que o homem é, a saber, o ser lançado num mundo que é linguagem.

Esta é a explicação da frase “a essência do ser-aí reside em sua existência”, a qual Heidegger afirma não guardar qualquer relação com a máxima do Existencialismo sartreano, segundo a qual “a existência precede a essência”. Esclarecendo o sentido de sua frase, o filósofo alemão afirma que o homem desdobra-se em seu ser que ele é na clareira do ser — o “aí”. O “ser” do aí *ec-siste*, no sentido de que *ec-sistência* significa estar exposto na verdade do ser. *Ec-sistência*, portanto, não se confunde com existência, noção metafísica cujo significado é a realidade efetiva daquilo que alguma coisa é. A *ec-sistência* em sua essência existencial denomina-se *ec-stática*, isto é, relação que o ser mesmo retém junto a si e recolhe no mesmo instante em que se lança para fora como o lugar da verdade do ser.

A verdade do ser é ser simplesmente aí como não dado. O homem *ec-siste* enquanto pertence à verdade do ser, mas o ser não é, todavia, produto do homem. Jogado no “cuidado” de si, o homem está posto “na” abertura do ser. “Mundo” é a clareira do ser na qual o homem se encontra ao ser-jogado de sua essência. Somente enquanto se manifesta a clareira do ser, dá-se ser, e este se sacode em direção ao próprio do homem. O humanismo de Heidegger se define, pois, desde a proximidade do ser, no qual está em jogo a essência historial do homem, a qual consiste na *ec-sistência* do homem, um nome difícil para dizer essa coisa somente em aparência fácil que é estar-no-mundo.

Insistindo na expressão “verdade do ser” como o nome para esse abrir-se do estar-no-mundo, Heidegger desenha uma experiência que torna impossível a permanência do debate entre holismo e individualismo, simplesmente porque, com a noção de “verdade do ser”, isto é, com a noção do “estar-no-mundo” como algo concernente tanto ao indivíduo quanto ao mundo, ele inaugura um holismo mais radical. Uma mente maldosa poderia encurtar o entendimento do alto projeto heideggeriano dizendo tratar-se, esse holismo, de uma ontologização da província, quicá da simples vida campestre. Sem dúvida ele deixa brecha para essa interpretação. Mas fazer uma caricatura de um filósofo ainda não é tê-lo compreendido. Nossa posição é que, mesmo que não aceitemos a sua palavra final, uma vez que deixa intacta a crítica necessária ao capitalismo que se beneficia daquele humanismo metafísico que sua ontologia suplantou, sua posição filosófica coloca-nos em uma altura que somente aumenta nossa exigência de pensar: Se perguntar onde fica o indivíduo depois dessa sua ultrapassagem pela noção de “verdade do

ser” é desfazer o percurso que instaurou aquela verdade como sua superação, e demonstrar que nada ficou entendido, então cumpre-nos perguntar onde fica o indivíduo dentro dessa própria ultrapassagem.

Nessa direção, é necessário encontrar a palavra que melhor o designe, sem que sua pronúncia deixe trazer de volta as tralhas metafísicas que a ontologia fundamental, em sua instauração, já a muito, e com tino, desprezou. Essa palavra, acreditamos, é “pessoa”.

RICŒUR E A NOÇÃO DE PESSOA COMO SUPERAÇÃO ACOLHEDORA DA DUPLA POSSIBILIDADE DOS VALORES SOCIAIS

A tendência aberta pela posição heideggeriana estimulou, principalmente na França, a ideia de que uma antropologia filosófica era uma empresa superada. A reação corajosa de Paul Ricœur não só desafiou o consenso, como abriu uma perspectiva na qual o dualismo se desfaz, mas não porque cada um dos dois valores sociais se torne irrelevante, senão porque ambos podem se favorecer da nova forma como o objeto em jogo é apresentado. Aquilo que Heidegger pensou como “verdade do ser”, Ricœur quer designar como “pessoa”. E esta última, seguindo Eric Weil, ele a concebe como uma “atitude”.

No texto *Morre o personalismo, volta a pessoa*, o autor parte da obra de Emmanuel Mounier para fazer uma leitura crítica sobre o termo *personalismo* – quase no mesmo sentido em que Heidegger faz com o termo *humanismo* – e sua relação com o que chama de “outros –ismos”, notadamente o existencialismo e o marxismo, a fim de aceitar sem conformismo a situação histórica em que se estreitou a impossibilidade do personalismo como uma situação incontornável. Ricœur destaca a influência devastadora que, além do heideggerianismo e do nietzschianismo, o estruturalismo exerceu sobre a constelação dos –ismos e, em especial, sobre o “reino tripartite: personalismo-existencialismo-marxismo” (RICŒUR, 1996, p. 156). Mas essa disposição com que aceita a “morte” do personalismo tem seu estofamento na convicção mais alta da possibilidade de se voltar a se falar de “pessoa”, de um modo renovado e blindado das críticas previamente feitas às noções correlatas, porém insuficientes e merecedoras das críticas, como “eu”; “sujeito” ou “consciência”.

Argumenta que o movimento do personalismo no contexto em que foi deflagrado por Mounier teve seu destaque quase restrito à França, de modo que o tripé personalismo-existencialismo-marxismo “permanecia tipicamente francês”. Com o advento do estruturalismo, cuja maneira de pensar seguia a ideia de sistema e não de história, o personalismo, juntamente com o existencialismo e certo marxismo, viu-se lançado à lata de lixo da história, e com maior razão que os demais, ora vista a desproporção, em termos de vigor teórico, entre ele e aqueles outros “-ismos”. É com imensa delicadeza que Ricœur deixa que o compreendamos assim, pois afinal ele está a falar de um amigo, e de um amigo morto; mas, no fundo, é disso que se trata.

O personalismo não teve personalidade teórica comparável a muitos desenvolvimentos do existencialismo e do marxismo. Mas prestar uma homenagem ao amigo morto não é elogiar o que este fizera, mesmo se forte, mas tentar atingir por outros meios o mesmo fim que um dia ele visou, e por desventura não alcançou. Daí sua insistência na “noção” de pessoa. No mesmo movimento em que a revigora teoricamente, fortalecendo-a como um conceito, ele pretende recolocar

em movimento o fundo daquilo que o amigo apenas divisou.

Trata-se de fazer valer a noção de pessoa como um conceito suficientemente forte; pronto a se por no centro de uma antropologia filosófica e, aí, permitir que se desenvolvam inflexões metodológicas tanto “individualistas” como “holistas”, não segundo algum ecletismo vão, mas em conformidade com a complexidade do objeto reposto na elaboração do conceito de “humano” como “pessoa”. Para ele, a pessoa não é um indivíduo, mas o núcleo de uma “atitude” — estatuto epistemológico que o autor identifica como o mais apropriado na linguagem para que as referências à pessoa não impliquem no retorno ao termo *personalismo*. Ricœur afirma que o pensamento filosófico compreende que à atitude correspondem “categorias” múltiplas e diferentes, que se manifestam por uma unidade caracterizada essencialmente pelas noções de crise e engajamento, mediadas pelo confronto, dirá Ricœur, com o “intolerável”. A pessoa seria o nome dessa atitude, que se explicita tanto afeita ao indivíduo quanto à comunidade.

A crise é o que define, numa primeira aproximação, a atitude-pessoa, quando esta se encontra na seguinte situação: não percebe mais seu “lugar” no universo; não reconhece hierarquia de valores que lhe sirvam de referência; e na relação com os demais não os distingue como amigos ou adversários. Podemos ilustrar isso, tanto no nível individual, referindo-se a um personagem de um romance, o Padre Nando, por exemplo, de *Quarup*; quanto num nível mais amplo, como a um dado momento histórico, os anos 1970, por exemplo. *Quarup*, de Antonio Calado, publicado em fins da década de 1960, pode ser lido como o processo pelo qual o Padre Nando passa de um estado estável de crença nos valores do cristianismo para uma reversão axiológica completa, passando por um momento crucial, o de crise, no qual a instabilidade se inscreve no mesmo momento em que tudo que antes era sólido vem a ser experimentado sob o signo da confusão do chamado “estado de espírito”. Este, “nos momentos mais graves, é transmitido ao leitor com toda fidelidade do narrador, sempre empenhado em respeitar as imagens e situações, como se o narrador, enquanto mediador do processo, se anulasse e o personagem se revelasse ao leitor, com toda a sua carga de contradições, por conta própria” (Gouveia, 2006: 20). Esses momentos atingem pontos lancinantes que beiram a perda do sentido, cujo uso do éter como droga atinge a condição de metonímia desse completo desequilíbrio. Quanto ao momento histórico, Eric Hobsbawm escreve: “A história dos vinte anos após 1973 é a de um mundo que perdeu suas referências e resvalou para a instabilidade e a crise” (HOBSBAWM, 1995, p. 393). Mas a contingência de se ver na instabilidade é um convite para olhar mais de perto a própria condição atual com olhar ainda mais impiedoso e sem autocomiseração.

É esse olhar que lança a pessoa, considerada tanto como indivíduo quanto como comunidade, na posição de encarar o que lhe surge como intolerável. Essa categoria não podia ser mais geral: o intolerável não pode ser apontado como isto ou aquilo. Quem aponta é quem está em crise e sofre suas dores. O filósofo dá suporte conceitual para a compreensão desse limite existencial-histórico. O intolerável, uma vez detectado, lança a pessoa em direção ao que ela gostaria que fosse diferente. Para Nando, o intolerável era o estado de exceção como regra geral em que afundava o Brasil por volta dos fins dos anos 1960. Para o capitalismo em crise, o intolerável era o Estado-nação e o estado de bem-estar social a ele agregado. O encontro com o intolerável cria frente de batalhas. Na frente de batalha a pessoa encontra a fonte que, na crise, secara, para mover-se em dire-

ção a novos valores e novas experiências de vida.

É o momento do engajamento. Este seria o segundo núcleo da atitude-pessoa. Contra o que fora diagnosticado como intolerável, a pessoa se engaja na luta por fazer diferente. Nando passa a conceber o mundo como uma vasta mulher, e encontra-se a si mesmo como uma amante inesgotável. A favor disso está disposto a oferecer sua vida. E sabemos que só damos o que possuímos. Possuir uma vida já não é um traço de crise, mas de uma situação de recomposição, de reconhecimento de si como portador de um norte, como uma pessoa. O capitalismo incrementa seu processo de globalização e destrói, como um trator cego, as idiosincrasias nacionais, engajando-se na tarefa de transformar o mundo numa aldeia global.

Da crise ao diagnóstico do intolerável, e deste ao engajamento a favor de seu contrário, o conceito de pessoa se sustenta como um conceito com o qual podemos pensar a experiência humana tanto na frente de trabalho de construção de um indivíduo, quanto naquela de uma construção coletiva de um projeto histórico. Quando projeto individual e projeto histórico seguem juntos, temos, aparentemente, uma realidade, mas com mais certeza temos uma ideologia em bom funcionamento; quando vão separados, como o mundo transformado em vasta mulher, de Nando, que nada tem a ver com o mundo transformado em uma aldeia mesquinha, do capitalismo globalizado, temos uma utopia. O descompasso entre um e outro, porém, não desfaz o vigor com que podemos, sob o conceito de pessoa, pensar a ambos.

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad.: Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994; primeira edição: 1944.
- DUMONT, L. *Homo aequalis*. Gênese e plenitude da ideologia econômica. Trad.: José L. Nascimento. Bauru: EDUSC, 2000; primeira edição: 1977.
- GOUVEIA, A. *Literatura e repressão pós-64*. O romance de Antonio Calado. João Pessoa: Ideia, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Col. Os pensadores. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HOBBSAWM, E. *Era dos extremos*. Breve século XX. 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Trad.: Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- RICOEUR, P. *Leituras 2*. A região do filósofo. Trad.: Nicolas N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.
- SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. Trad.: Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973.