



A constituição da imagem atual do homem¹

The constitution of the actual image of the men

JESÚS BALLESTEROS

Catedrático de Filosofia do Direito, Universidade de Valência, Espanha

RESUMO: O presente artigo analisa criticamente três diferentes modelos sobre o ser humano: o *homo faber*, ou o humanismo tecnocrático, dominante durante a Modernidade, de Descartes e Bacon a Marx; o *homo natura* e o *homo ludens*, que representam modelos anti-humanistas da Modernidade tardia. Ante estes modelos, pode-se falar de um quarto: o *homo patiens* ou o humanismo excêntrico, aberto a Deus, aos outros e à natureza. Somente este modelo dá uma fundação consistente para a universalidade dos direitos porque ele identifica os conceitos de ser humano e pessoa.

Palavras-chave: Deus; Outro; Realidade; “Autarkeia”; Pós-modernidade.

ABSTRACT: The article analyses critically three different models about human being: the *homo faber*, or technocratic humanism, dominant along Modernity from Descartes and Bacon to Marx; the *homo natura* and the *homo ludens*, which represent antihumanist models of the late Modernity. In front of these models we can find a fourth one: the *homo patiens* or eccentric humanism, opened to God, others and nature. Only this model gives a consistent foundation to the universality of the rights because it identifies the concepts of human being and person.

Keywords: God; Other; Reality; “Autarkeia”; Postmodernity.

1 O SER HUMANO COMO CONSCIÊNCIA. A NEGAÇÃO DA NATUREZA COMO TELEOLOGIA. A PRIMAZIA DO FAZER: O *HOMO FABER*

Proponho-me a apresentar a imagem atual do homem como o resultado de um duplo esforço: o da superação dos dualismos próprios da filosofia moderna clássica; e o da resistência diante dos anti-humanismos da Modernidade tardia.

Hoje se reconhece de maneira bastante generalizada que o dualismo é uma das notas características do pensar moderno, constituindo aquilo que se pode chamar “a cultura da separação”. Talvez na origem mais profunda dessa separação pese a pretensão da “autarkeia” ou independência humana de acordo com a influência do pensamento estoíco, tão decisiva ao longo de toda a Modernidade, no que se refere à imagem do ser humano. A proposta de Epicteto, contida na primeira parte de seu *Manual*, editado por Arriano, de separar radicalmente entre “o que depende de nós, como a opinião, o desejo, a aversão, do que não depende do homem, como o corpo, os bens adquiridos, a reputação, os cargos”² prepondera de modo constante na hora de conceber o homem durante a Modernidade³.

Concebida a “autarkeia” como o fim do ser do homem, podem ser encontradas ao longo desse período diferentes dicotomias, como as seguintes:

- 1º) Entre *sibi sufficientia* (“autarkeia”, domínio técnico) e necessidade (“ananké”, visível em Leonardo da Vinci, Bacon, Descartes, Freud).
- 2º) Entre *res cogitans/homo noumenico* e *res extensa/homo fenomenico* (em Descartes e Kant).
- 3º) Entre *virtù* e *fortuna* (em Maquiavel).
- 4º) Interesse (*self preservation*) e paixão (em Hobbes, Spinoza, Hume, Smith, Mandeville, Stuart).
- 5º) Vontade de poder e *amor fati* (em Nietzsche).

O primeiro desprendimento entre ser humano e natureza se produz devido ao desejo do primeiro de dominar a segunda para fazer frente à necessidade, entendida esta como enfermidade e miséria. O desenvolvimento tecnológico surgiu historicamente unido a uma filosofia baseada no progressivo afastamento do ser humano em relação à natureza, ao outro e a Deus, tratando de ampliar “aquilo que depende de mim” em relação ao que não depende. Os primeiros passos dados nesse sentido são os de Bacon, especialmente nas suas obras *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*

(1623) e *New Atlantis* (1627), ao destacar que a ciência é poder, e que é preciso “dissecare naturam”, para “tornar possíveis todas as coisas”. Simultaneamente, Leonardo havia destacado a superioridade da visão em relação à audição para formar conhecimento rigoroso e, posteriormente, Galileu em *Il Saggiatore*⁴ estabelecerá a radical separação entre as qualidades primárias suscetíveis de serem conhecidas com exatidão, através da matemática, e as qualidades secundárias proporcionadas pela audição, tato e paladar, que somente podem ser objeto de apreciação subjetiva e não trazem nenhum conhecimento.

Porém a separação mais radical do ser humano, em relação ao resto da natureza não-humana, produzir-se-á na filosofia cartesiana com o modelo dualista. Parte-se aqui da radical diferenciação entre alma (pensamento) e corpo (extensão), para concluir que a primeira não depende do segundo, já que a divisibilidade do corpo não afeta a integridade do pensamento. “Se um pé, um braço, ou qualquer outra parte é separada de meu corpo, meu espírito em nada se modifica por isso”⁵. “Sou uma substância cuja essência ou natureza nada mais é que pensar; para ser, não há necessidade de lugar algum, nem depende de coisa material alguma: de sorte que este ‘eu’ – ou o que é o mesmo, a alma – pelo qual sou o que sou, é inteiramente distinto do corpo e mais fácil de conhecer que ele”⁶. Por isso pode conhecer-me sem conhecer meu corpo⁷. “Eu não sou aquele conjunto de membros que é chamado de corpo”⁸. O modelo voluntarista despreza assim a realidade do corpo. “O corpo não é outra coisa que uma estátua ou máquina de terra”⁹. Junto a esse desprezo do corpo, produz-se o desprezo da natureza. Trata-se de liquidar a antiga noção de “*physis*” como princípio de todo nascimento, fonte de vida e potência engendradora. “Saiba que por natureza não entendo nenhum tipo de poder imaginário, senão uma palavra para designar a matéria”¹⁰.

Descartes segue o ideal estóico da “autarkeia” através do domínio sobre as paixões, tal como expõe em seu *Tratado sobre as paixões*, e em sua correspondência com a princesa Elisabeth de Boêmia¹¹. As diferenças no domínio das mesmas pela razão e a força de vontade lhe fará distinguir entre “almas grandes” e “baixas e vulgares”¹². O ideal da “autarkeia” também vai provocar a negação da compaixão em relação aos que sofrem. Isso reaparecerá em autores modernos tão destacados como Spinoza, Kant ou Nietzsche.

Igualmente grave é que a primazia da “autarkeia” conduz a ver a dignidade humana exclusivamente como dignidade ética, fruto da virtude, esquecendo a dignidade ontológica, como algo dado por igual para todos, como havia destacado o cristianismo, tal como

resume Paulo em *Gálatas*: “Nem judeu, nem grego”. Dessa perda deriva a redução da condição de sujeito, e com isso a de pessoa, aquele que é independente, capaz de “*sibi sufficientia*”, em parâmetros estóicos, seguida primeiro pelo Direito Romano, com a noção de “*sui iuris*” e, na Idade Moderna, de maneira massiva por autores como Hobbes, Puffendorf, Locke, Kant, Mill, Singer. O número de seres humanos considerados pessoas é reduzido, assim é declarado explicitamente por Kant, na *Metafísica dos costumes*: “Não podem ser sujeitos de direito todas as mulheres e qualquer que não possa sozinho encontrar o alimento e a proteção”¹³. De uma maneira muito semelhante se manifesta no texto *Sobre o famoso aforismo*: “isso pode ser verdade na teoria, porém não na prática”: “a única qualidade exigida para ser cidadão, aparte a qualidade natural de não ser criança ou mulher, é que o indivíduo seja ‘*sui iuris*’ e, portanto, que tenha alguma propriedade que lhe mantenha”¹⁴.

A não-identificação entre ser humano e pessoa na hora do reconhecimento dos direitos procede, portanto, da noção estóica e liberal de “autarkeia”. Nessa linha se chegará a dizer que “um organismo tem direito à vida apenas se possuir a idéia de ‘eu’ como sujeito contínuo de experiências e outros estados mentais e crê que é, em si mesmo, uma entidade contínua” – escreve Tooley falando de aborto e infanticídio¹⁵. Este reducionismo na noção de sujeito é algo que foi recordado com especial clareza por João Paulo II¹⁶, quando diz que o aumento do número de excluídos em nosso tempo procede da deformação do conceito de subjetividade, segundo o qual “apenas se reconhece como titular de direitos a quem se apresenta com plena ou, pelo menos, incipiente autonomia, saindo de situações de total dependência dos demais”.

Em Descartes, a vontade aparece como capaz de dominar por si mesma as paixões, e de conseguir a “autarkeia”. A partir de Hobbes, faz-se necessário distinguir dois tipos de paixões: as dotadas de estabilidade, pacíficas e que requerem o cálculo, às quais melhor seria chamar de ‘interesses’, entre as quais se sobressai o desejo de conservar a vida e o afã de lucro; e o restante das paixões, nas quais domina a violência e a volubilidade. E considera-se que é necessário conseguir que as primeiras dominem as segundas¹⁷. Em qualquer caso, o projeto continua sendo basicamente o mesmo: conseguir a “autarkeia” através do domínio sobre a natureza. A preocupação obsessiva dos autores “ilustrados” será a de livrar o ser humano da superstição e do erro religioso e buscar a felicidade graças à razão calculadora, pela qual o natural, como nos estóicos¹⁸, não se opõe em absoluto ao “domínio técnico da natureza”. O utilitarismo persegue tal

domínio mediante a “objetivação do domínio natural”, já que a natureza é simples mecanismo. A técnica é, por sua vez, uma espécie de ortopedia que contribui para a “autarkeia” ampliando os órgãos humanos. A esse domínio técnico sobre o mundo se une a idéia do pretendido progresso, linear e irreversível, a que se refere, por exemplo, Condorcet¹⁹. Será visto por Marx como o aspecto mais positivo do capitalismo, que a História conservará no futuro²⁰.

A técnica, o ‘saber como’, proporcionará uma abundância de bens que eliminará o egoísmo e a necessidade da autoridade. Este progressismo tecnocrático, de traço individualista ou coletivista, é o que se desintegra a partir de Malthus, ao destacar o triunfo da “ananké”-necessidade, na qual a fome aparece como algo inexorável, dando margem ao ecologismo de sentido anti-humanista²¹.

Por outro lado, a influência estoica e o ideal da “autarkeia” conduziram à negação da Transcendência, primeiro no deísmo²² e, posteriormente, no ateísmo. Com relação a esse segundo momento, resulta coerente que o voluntarismo cartesiano culmine em Sartre com a negação mais rotunda de toda a Transcendência: “nosso ponto de partida é a subjetividade do ‘cogito’, já que é a única teoria que reconhece ao ser humano a sua dignidade e não o converte num objeto”²³. Essa subjetividade se entende como negação da “natureza humana” e afirmação de uma liberdade absoluta. “Não há natureza humana porque não existe Deus para concebê-la” e, portanto, não há nenhum sentido “a priori”. Um ano mais tarde, Sartre²⁴ afirma de que forma em Descartes a intuição do caráter absoluto da liberdade como criação resulta ainda obscurecida pela crença deste em Deus: “a liberdade é o que o homem faz a si mesmo, sem nenhum projeto prévio, inventando-a”²⁵. A subjetividade conduz à afirmação de que o homem é simplesmente aquilo que faz. A pergunta é: onde e como reconhecer a dignidade dos que não produzem?

2 ENTRE O *HOMO NATURA* OU REDUACIONISMO BIOLOGISTA E O *HOMO LUDENS* OU A PRIMAZIA DAS APARÊNCIAS

Na Modernidade tardia desaparece o otimismo do triunfo da vontade e do interesse sobre as paixões. Progressivamente, a “ananké” vai triunfando sobre a “autarkeia”. Destaca Schopenhauer que a natureza é “vontade inconsciente”, irracional e violenta que não pode ser dominada.

Nietzsche inicialmente radicaliza o ideal de “autarkeia”, o que lhe leva a negar toda a possibilidade

de Transcendência: “Se existissem deuses, como suportaria não ser Deus? Logo, não existem deuses!”²⁶. Tem de negar a Deus porque a sua existência levaria a aceitar a admiração e a gratidão, duas atitudes incompatíveis com a vontade de domínio. Junto com a negação da Transcendência, Nietzsche nega a alteridade e a culpa como fio condutor de todo o seu pensamento. A vida é conflito e violência não-elimináveis, assim como volubilidade e inconstância. Por isso, opõe-se radicalmente aos modernos, especialmente Hobbes, que pretendiam proclamar o triunfo dos interesses sobre as paixões, da estabilidade sobre a volubilidade; já o afã de poder é superior ao do lucro, desprezando, ao mesmo tempo e nisso coincidindo com os clássicos, o medo da morte.

Em relação à alteridade, dirige seus sarcasmos contra o Iluminismo, cuja noção de benevolência universal é, segundo ele, ainda cristã, sendo, por isso, rejeitável porque incompatível com o amor à vida, que é vontade de poder. A experiência de Nietzsche se funda na oposição ao juízo sobre a liberdade, o que necessariamente o conduz à exaltação da fatalidade. “Deve-se aprender a ver o necessário como o belo nas coisas”²⁷. Sua separação dos modernos não implica separação dos estoicos. A “autarkeia”, convertida em negação de toda culpa, acaba diluída na aceitação da “ananké”, do *amor fati*, em negação de toda finalidade ou projeto. Mas essa submissão à “ananké” Nietzsche quer apresentá-la como o jogo supremo, como a máxima expressão de alegria: “a roda do mundo ao girar anda errante de meta em meta. O vingativo chama isso de necessidade. O palhaço, o bailarino, chama isso de jogo”²⁸. No entanto, no final a pretendida energia do super-homem se converte em imperturbabilidade (“ataraxia”) e a alegria da gaia ciência em um sarcasmo desesperado. “Aqui aguardo astuto e burlesco, nem paciente nem impaciente, senão melhor como alguém que esqueceu até mesmo a paciência, porque já não padece”²⁹. Esta impossibilidade é um absoluto desinteresse pelas coisas humanas: “Que me importam as necessidades dos homens?”³⁰

A imagem do homem contemporâneo, na qual se exclui a Transcendência, fica submetida a uma trágica disjuntiva: entre o determinismo do *homo natura*, com a primazia da “ananké” – na qual insistirá de modo muito diferente a psicanálise – e o ecologismo radical da *Deep Ecology* e a imagem do *homo ludens*, última tentativa tardomoderna de defender a “autarkeia” na qual se tenta fugir da realidade, através do primado da simulação, utilizando as mais recentes técnicas de criação da realidade virtual, em um experimento de autêntica e solipsista *fuga mundi*.

2.1 O primado do *homo natura* (Freud): a consciência depende da corporalidade

Freud parte da aceitação daquilo que designa como sendo as duas feridas recebidas do narcisismo humano: (a) a cosmologia de Copérnico, que nega a Terra como centro do universo; e (b) a biológica de Darwin, que não diferencia quantitativamente entre o ser humano e o animal (“o homem não é distinto dos animais, nem melhor que eles”) e, que ele mesmo acrescenta, a psicológica, do reconhecimento de que a mente humana “não é dona em sua própria casa”³¹. Sua visão do ser humano resulta do choque entre as paixões e a realidade ambiental, o que lhe leva a explicar o comportamento humano por mecanismos. O ‘eu’, portanto, segue sendo uma força instintiva, o instinto de conservação, a *Selbstpreservation*, a vontade de “autarkeia” herdada dos estóicos e Descartes, que se opõe ao primado do ‘isso’, as paixões, para sobreviver. Porém, o triunfo final é da “ananké”, da natureza como finitude e acabamento³². No entanto, o determinismo de Freud, como destaca Frankl, é apenas teórico. “Na prática, reconheceu a liberdade do homem para mudar”³³. Por isso, podem ser encontradas diferentes interpretações humanistas de Freud, como a de Ricœur³⁴. Freud defende a ampliação do ‘eu’ diante da irracionalidade do ‘isso’. Por outro lado, frente a Nietzsche, que rejeita radicalmente toda ideia de culpabilidade, o que é coerente com o seu ateísmo, a obra de Freud *O mal-estar na cultura* supõe “outra forma de ateísmo, na qual se aceita a inevitável culpabilidade humana”³⁵. Possivelmente, o mais lúcido de Freud consistiu em ver como o ódio contra si mesmo, o impulso do “thanatos”, é algo gerado pela frustração de amor narcisista de si mesmo.

2.2 O reducionismo biologista (a *Deep Ecology*): o ser humano como câncer da biosfera

Consequências muito mais anti-humanistas se apresentam por causa da inversão dos postulados do progressismo moderno, de onde esta conduz à redução do ser humano à biologia, a simples *homo natura*. É o que ocorre no movimento chamado de *Deep Ecology*³⁶. Tal movimento constitui uma variante do primado da *res extensa*, que se une a um retorno do animismo: o que permite orientar-se segundo o curioso imperativo do “pense como uma montanha”. A *Deep Ecology* radicaliza o evolucionismo de Darwin ao considerar que o ser humano é pior que o resto dos animais, devido ao crescimento “cancerígeno” de sua população e à depredação do seu entorno. Ante o pessimismo da inteligência e o otimismo da vontade do humanismo marxista (Sartre ou Gramsci), a

Deep Ecology opõe o pessimismo total. Toda manifestação de antropocentrismo se apresenta simplesmente como uma forma de chauvinismo humano. A única postura ética adequada seria o não fazer, nem sequer administrar, para não causar danos aos ecossistemas. Somente sim deve haver o esforço por reduzir, por quaisquer que sejam os métodos, a natalidade humana, começando naturalmente pelas culturas e zonas mais afastadas daquelas dos representantes da *Deep*: os povos do Sul do planeta. A debilidade de pensamento do biologismo se manifesta em suas contradições. Assim, em sua variante social darwinista, acentua-se o domínio da mulher pelo varão, acompanhada da exclusão das minorias étnicas, enquanto que, na variante ecofeminista, o que se acentua é a radical separação das mulheres com relação aos varões, até o ponto em que a continuidade da espécie dependa do desenvolvimento tecnológico da inseminação artificial. De fato, o biologismo revela por detrás de um pretendido amor à natureza, um autêntico ódio ao ser humano.

2.3 O primado do *homo ludens*: O tardomodernismo

O tardomodernismo supõe a alternativa anti-humanista ao *homo natura*, que pode interpretar-se sob o signo do *homo ludens*. Aqui se insiste na possibilidade de conhecer a realidade, tal como já havia destacado o modernismo do séc. XIX, com Stéphane Mallarmé como ícone, de modo tal que a verdade se resolve no texto, enquanto que a realidade o faz num jogo interminável de interpretações. Nisso insistem os pós-estruturalistas Barthes e Derrida. Derrida exarceba o aspecto lúdico da escritura com constantes referências a logomaquias e jogos de palavras. Por sua vez, Foucault e Deleuze dissolvem qualquer tentativa humanista de interpretar a Freud, ao optar pela primazia incondicionada do desejo sobre a consciência. Sua fidelidade a Nietzsche os conduz à dissolução da pessoa na máscara, pela qual não se esconde nenhum rosto³⁷. Reaparecem as contradições de Nietzsche na sua tentativa de conjugar liberdade absoluta e naturalismo. Assim, por exemplo em Foucault, em cuja obra se solapa a epistemologia anti-humanista, com o “cuidado de si” procedente dos estóicos, buscando não somente a eliminação da utilização do corpo como máquina ou como espécie, senão também a total liberação do uso da sexualidade em um jogo sem sentido³⁸. O pós-estruturalismo, em sua hostilidade para com o real, pode conectar com as tentativas tecnocráticas e futuristas da *fuga mundi*, que oferecem os mais recentes desenvolvimentos tecnológicos, que acrescentam os riscos de solipsismo.

3 O SER HUMANO COMO PESSOA. ABERTURA À REALIDADE: DEUS, NATUREZA, ALTERIDADE. O *HOMO PATIENS*

Frente o cartesianismo, que vê o ser humano como sujeito autárquico, destacando o momento da separação em relação aos outros, e ao naturalismo, que dilui o humano no conjunto da biosfera, o pensamento contemporâneo tende a sublinhar a importância da noção de pessoa, como chave para entender globalmente e sem reducionismos o ser humano. Diante da noção de “autarkeia”, a pessoa implica abertura, saída de si, excentricidade. Com a noção de pessoa se recupera o sentido da interdependência em relação ao conjunto do real e, com isso, a abertura aos outros, à natureza e a Deus. Nesse retorno e nessa primitividade da pessoa incidem, entre outros muitos, autores como Jasper, Buber, Marcel, Zubiri ou Ricœur. Desde o âmbito da filosofia analítica, Strawson³⁹ afirmou o caráter promário da pessoa em relação à consciência e ao corpo, assinalando o caráter coexistencial da mesma, como natureza humana comum, longe de todo enfoque egocêntrico. Num sentido muito semelhante se manifesta Wittgenstein, com seu conceito de ser humano⁴⁰.

3.1 A recuperação da realidade: a excentricidade do ser humano

A noção de pessoa tal como é recuperada nesse texto corresponde ao conceito de “*prosopon*”, instituído por São Basílio e desenvolvido por Ricardo de São Vítor, Tomás de Aquino e Duns Scoto. A realidade da pessoa se baseia na relação com a origem, o *ex*⁴¹ da *existência*, em ser manifestação da origem, ressonância de Deus, máscara do sagrado, “*eikon*” (“ícone”) visível do invisível, “*imago Dei*”. Enquanto existência, a noção de pessoa abre perspectivas novas para o reconhecimento universal da dignidade humana. Frente o voluntarismo moderno, todo ser humano, também o concebido não-nascido, o ancião arteriosclerótico, o indigente, aparecem claramente como pessoas, enquanto estão igualmente abertos à sua Origem.

Zubiri manifestou especial ênfase na recuperação da realidade, partindo da abertura à realidade da fenomenologia e do pensamento heideggeriano, mas indo mais além destes. Ao mesmo tempo, opõe-se radicalmente ao voluntarismo de Nietzsche. Conceito chave, segundo ele, para a compreensão do homem contemporâneo, seria o de “animal de realidades”, o de “corpo pessoal”⁴², em que se supera, ao mesmo tempo, o voluntarismo e a coisificação. A ideia de religação implica, ante a noção de “autarkeia”, o

vínculo e a responsabilidade com relação ao conjunto da realidade: Deus, os outros, a natureza. A realidade nos religa (*re-ligare*) e obriga (*ob-ligare*) a reconhecer nossa dependência, não somente das pessoas, nem só da natureza, senão também com relação ao conjunto da realidade. A religação é vontade de verdade: daí o caráter genuinamente pós-moderno de Zubiri, em sua superação de Nietzsche⁴³. A imagem do homem contemporâneo pode ser vista, portanto, como uma tentativa de superar a Nietzsche, aceitando a ideia de religação, com a humildade que comporta. Próximos da noção de religação, tal como aparece em Zubiri, são as propostas de Jaspers, Marcel ou Ricœur, mas também os de Millán Puelles ou Corts Grau⁴⁴.

Somente desde a perspectiva da Criação, todo ser humano é pessoa. É o que afirma Zubiri ao analisar a estrutura da personidade⁴⁵, ponto de partida do ser humano, desde a concepção. A subsistência implica a autopossessão (o caráter do “seu”, a “suidade”) e é a chave da individualidade, que estruturalmente consiste num “dar de si”. Diferentemente disso, no âmbito estritamente biológico, não há indivíduos, já que tudo se dilui no ecossistema. O ser humano não é *res mere naturalis*, fechada e integrada no meio, senão *res eventualis*, aberta à possibilidade, fazendo frente ao mundo⁴⁶. Por isso, deve-se superar, ao mesmo tempo, o biologismo (ao ater-se exclusivamente aos dados positivos) e o transcendentalismo (que se restringe exclusivamente ao sentido da existência) mediante uma antropologia metafísica de caráter realista, que se baseia na conexão entre essência e realidade⁴⁷. Disso procede o caráter excêntrico do ser humano, que não se reduz à facticidade, como o animal, senão que se abre à possibilidade, através da dimensão da tarefa, da exigência de realizar-se mais além de seu próprio ser atual, tendendo antecipadamente ao futuro. Esta capacidade de antecipação é a que Heidegger chama *Fürsorge*⁴⁸.

3.2 A recuperação do corpo e da natureza: o *homo patiens*

O pensar contemporâneo tende a destacar a dependência humana em relação à natureza, acabando com a pretensão do “eu” de elevar-se como vontade subjetiva individual diante do restante da realidade, com o objetivo de dominá-la. O corpo não é uma ferramenta ou mercadoria a mais da qual possa dispor, não é algo que tenho, senão algo que sou. O ser humano se encontra, portanto, dentro da natureza, porém ao mesmo tempo dotado de uma dignidade especial, que segue unida à sua capacidade de cuidar do resto da natureza. É essa a convicção fundamental do pensar ecopersonalista⁴⁹. A pessoa se distingue do

resto da natureza como um *quem*, que possui um *quê*, como uma existência. Diante do ideal da “autarkeia”, da “*apathia*” e da “*ataraxia*” em que insistia o “eu penso” (*cogito*), o partir de si mesmo quer destacar que toda pessoa é suscetível de padecer, de ser vítima do atropelo alheio ou próprio, de ser *homo patiens*. O deslocamento do interesse pelo sujeito e o “eu” para a pessoa e o si mesmo aparece explicitamente tematizado num importante livro de Ricœur⁵⁰, mas é algo que pode encontrar-se também em muitos outros pensadores atuais. O *si mesmo* é acolhido como fundamento da existência pessoal ou autêntica (*Eigentlichkeit*) na filosofia heideggeriana, frente ao “eu”, no qual faltaria a dimensão do mundo e dos outros⁵¹, e frente ao “*se*”, de caráter impessoal ou não-autêntico⁵². Zubiri se refere a esta mesma dimensão denominada *suidade*, Levinas a denomina de *ileidade*, e o próprio Ricœur *ipseidade*. O *si mesmo* ou *si próprio* implica, em primeiro lugar, unidade psicossomática. Não em vão, o *si mesmo* faz referência ao plano biopsicológico da pessoa, frente ao *eu*, que seria o plano gnoseológico da autoconsciência. A esta contraposição entre *si mesmo* e o *eu* havia aludido Nietzsche, no capítulo de *Zarathustra* dedicado aos depreciadores do corpo. O próprio Freud se opõe ao narcisismo do primado do *eu*, acolhendo a integração do *si mesmo*⁵³. A partir do âmbito da psicologia da personalidade, Lersch⁵⁴ destacou como tarefa humana primordial a vertebração do “si mesmo pessoal”, no qual devem integrar-se, harmonizando-se, as ordens abstratas da vontade e das regras do pensamento, e os impulsos endotímicos, ante as tendências transcendentalistas ou biólogos, que se atêm unilateralmente a um desses dois momentos.

Paradoxalmente, o ser humano deixa de desprezar-se desde que se abra à outridade, desde que experimente que não é soberano, senão depende da natureza e guardião e custódio da mesma, para seus coetâneos e para as futuras gerações. Esta conexão profunda entre sentimento de dependência e consciência de dignidade se desprende destas palavras de Kafka, em suas conversações com Janouch: “vivemos como se fossemos os únicos donos. Isso nos converte em escravos”. O ser humano produziu verdadeiros desastres, como a destruição de bens não-renováveis e a criação de resíduos não-recicláveis, em razão de relacionar-se com a natureza como se essa fosse tão somente um recurso disponível à vontade. Daí que, como destacou Havel⁵⁵, teve-se consciência de que “a humanidade se encontra, talvez por primeira vez em sua existência, pelas faltas cometidas por ela mesma”. O que deve levar a modificar o sentido da defesa: não devemos pensar tanto em nos defender da natureza

quanto de nós mesmos. Um discurso semelhante devemos fazer com relação aos outros seres humanos.

Em conexão com isso e cada vez com mais insistência, consolida-se que o espólio ecológico se produziu fundamentalmente pelo desaparecimento da ideia de Criação, ao converter a natureza em algo manipulável indefinidamente, sem respeitar um projeto intrínseco a ela mesma⁵⁶.

3.3 A abertura à outridade

Junto à recuperação da Transcendência e da natureza, a atenção ao outro como elemento fundamental da estrutura pessoal do ser humano seria outra constante na filosofia contemporânea, especialmente na filosofia personalista, encabeçada por Buber e Levinas. Em seu livro *O que é o homem?*⁵⁷, escreve o primeiro: “o fato fundamental da existência não é o indivíduo enquanto tal, nem a coletividade enquanto tal. Ambas as realidades, consideradas em si mesmas, não passam de ser formidáveis abstrações. O indivíduo é um fato da existência na medida em que entra em relações vivas com outros indivíduos; a coletividade é um fato da existência na medida em que se edifica com unidades vivas de relação. O fato fundamental da existência é a relação do ser humano com o ser humano”. Ao conceber-se a pessoa como relação, a acolhida do outro é um elemento constitutivo para a própria autoconsciência⁵⁸. O *si mesmo* implica continuidade entre o amor a si mesmo e o amor aos outros, na linha do genial texto de Georges Bernanos, contido ao final de *Journal d'un curé de campagne*: “é mais fácil do que se pensa, odiar-se. O difícil é esquecer-se e a graça das graças consiste em amar-se a si mesmo como a qualquer outro dos membros enfermos de Cristo”. Também aqui, como no tema da abertura à realidade, pode-se dizer que se dá a pretensão de ir mais além de Heidegger, quem, apesar dos seus conceitos de *Mit-sein* e de *Fürsorge*, é acusado, sobretudo por Levinas, de não superar o egoísmo. Zubiri considera que a *suidade* consiste em dar de si, enquanto que, para Levinas, ser sujeito significa estar ligado ao outro por um vínculo de responsabilidade para com os demais. Levinas chega a inspirar-se em S. Weil, com a exigência de esvaziamento de si mesmo⁵⁹. Destacou-se também, como um traço comum a ambos os pensadores, a recuperação da sensibilidade, diante do pensamento moderno de caráter dualista: trata-se da “*inteligência senciente*” em Zubiri, da importância do sofrer pelo outro em Levinas. Zubiri une a ideia de cuidado à superação da época da “*imagem do mundo*” e à recuperação da importância do ouvir, a *escuta*⁶⁰. O ser humano não deve ser *visto* como coisa, senão *escutado* como pessoa. O poeta Antonio Machado destacava como enorme profundidade, contra toda

tentação narcisista de buscar-se a si mesmo nos outros, que o preceito cristão do amor ao próximo sublinha a outridade do próximo: “ensina o Cristo: a teu próximo amarás, como a ti mesmo, mas nunca esqueças que és outro”⁶¹. O outro deve ser respeitado e cuidado, tendo-se em conta precisamente sua diferença em relação a nós. Aqui estariam as bases de uma correta proposta do tema do diálogo intercultural. A religação entranha também a ideia de responsabilidade com relação aos outros. Nela incide, com singular insistência, o fenomenólogo judeu E. Levinas. Sua obra pode ser considerada como uma autêntica inversão da obra de Nietzsche. Sua *filosofia do rosto* conduz a fundamentar a ética como filosofia primeira, tendo como referência as relações face a face. O rosto do outro em sua precariedade nos exige que não apenas não o matemos, senão que o cuidemos. Como dizia Dostoievski, em quem se apoia: “todos somos responsáveis por tudo, e eu mais que os outros”⁶².

A filosofia de Levinas resulta, entretanto, insuficiente enquanto parece fundamentar a ideia de benevolência apenas na noção de culpa, excluindo a bondade do real, em sintonia com a tese weiliana da “descrição”, na qual o ser humano se reduz a nada⁶³. Levinas tende assim a rechaçar a noção de pessoa, enquanto noção ontológica⁶⁴. Concede a primazia do acusativo *si mesmo*, que destaca a culpa como constitutivo fundamental: “sem a consciência de culpa, o *Eu* (sujeito individual) se envaidece e oculta o *si mesmo* (universal)”⁶⁵. “A liberdade é finita e culpável. A responsabilidade é o ingrediente fundamental, sem o qual o humanismo resulta pouco humano”⁶⁶. “O eu não é mais que um ‘eis-me aqui’ para os outros”⁶⁷, que “se manifesta com especial claridade na família”⁶⁸.

Em qualquer caso, resulta evidente no momento atual que a ética não pode ser entendida como uma moral da atenção exclusiva ao próprio, tal como indicava o estoicismo e com ele o liberalismo. No *Manual* de Epiteto⁶⁹, pode-se ler: “a pátria tampouco tem calçados por obra de ferreiro nem armas por obra de sapateiro. É suficiente com que cada qual cumpra a sua tarefa”. Um texto parecido vem à memória quando se lê *A Riqueza das Nações* de Smith: “somente pode-se esperar o pão do egoísmo do padeiro e o leite do egoísmo do leiteiro”. Desde a perspectiva contemporânea, como resume Hans Jonas⁷⁰, “ocupa-te de fazer bem o teu, que tudo o mais sairá sozinho, já não resulta num princípio válido”. A ética entendida como autoafirmação foi e continua sendo a ética atribuída historicamente aos varões, frente à qual ganha progressivamente significado a ética atribuída às mulheres, que consiste no cuidado dos outros, especialmente os mais fracos: crianças, anciãos e enfermos⁷¹. Esse cuidado dos outros aparece hoje como componente necessário para a realização de si mesmo, contra o individualismo. Assim, entre outros, Ricœur, seguindo a Aristóteles e Heidegger, destaca a essência da ética como cuidado de si, mas também do outro e das instituições justas⁷².

Taylor⁷³ destacou que a benevolência para com o outro somente pode justificar-se na noção cristã de Criação e da bondade de todas as criaturas. Com isso, frente a visão dominante na Modernidade, que analisa a realidade, os outros, e a natureza como algo contraposto ao sujeito, retorna a compreensão da realidade como fruto da Criação, como algo dado por Deus ao ser humano, sem esquecer que ele mesmo, *i.e.* cada ser humano, é a única criatura que Deus quis por si mesma.

NOTAS

- ¹ *Texto original em língua espanhola* – BALLESTEROS, Jesús. La constitución de la imagen actual del hombre. *Tópicos* – Revista de Filosofía. Universidad Panamericana, México, n. 15, 1998. p. 09-29 (ISSN 01 88-6649). *Primeira versão do texto, publicada em italiano* – BALLESTEROS, Jesús. La costituzione dell’immagine attuale dell’uomo. In: YARZA, Ignacio (ed.). *Immagini dell’uomo: Percorsi antropologici nella filosofia moderna*. Roma: Armando Editore, 1997. p. 23-38). *Versão em português* – tradução de Albenir I. Querubini Gonçalves, revisão da tradução de Alfredo de J. Flores.
- ² EPICETETO. *Manual*. Madrid: Civitas, 1993. p. 43.
- ³ Sobre a influência do estoicismo na filosofia moderna, cfr.: LONG. *La filosofia helenística*. Madrid: Alianza, 1974; MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Madrid: Cátedra, 1998; TAYLOR, Charles. *Radici dell’io*. Milano: Feltrinelli, 1993. p. 191 et seq.
- ⁴ GALILEI, Galileo. *Il Saggiatore* (na edição espanhola – Madrid: Aguilar, 1981. p. 29).
- ⁵ DESCARTES. *Discourse de la methode*. Edição de E. Gilson. Paris: Vrin, 1966. p. 93 (parte IV).
- ⁶ *Ibidem*. p. 91 (parte IV).
- ⁷ DESCARTES. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977. p. 66.

- ⁸ *Ibidem*. p. 69. Cfr. MELCHIORE, Virgilio. *Corpo e persona*. Genova: Marietti, 1987. p. 53 et seq., 174 et seq.
- ⁹ DESCARTES. *Tratado del hombre*. Madrid: Alianza, 1990. p. 22.
- ¹⁰ DESCARTES. *Tratado del mundo*. Cfr. OST, François. *La nature hors la loi: L’écologie à l’épreuve du droit*. Paris: La Decouverte, 1995. p. 36, 70 e 88. Ver também: COTTA, Sergio. *La sfida tecnologica*. Bologna: Il Mulino, 1968; e TAYLOR. *Radici dell’io...*, p. 189 et seq., 393 et seq.
- ¹¹ DESCARTES. *Œuvres philosophiques*. Paris: Garnier, 1973.
- ¹² DESCARTES. Carta del 18 de mayo de 1645. Em: *Œuvres...*, p. 564-568. Sobre isso, ver: TAYLOR. *Radici dell’io...*, p. 196, 201, 204 et seq.
- ¹³ KANT. *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1986. p. 143 et seq. (seção 46).
- ¹⁴ KANT. *Metafísica de las costumbres...*, p. 33 et seq. (seção 2/3).
- ¹⁵ AAVV. *Debate sobre el aborto*. Barcelona: Cátedra, 1983. p. 78. Sobre a crítica à separação: TEICHMAN. *Ética social*. Madrid: Cátedra, 1998. p. 47 et seq.; VIOLA, Francesco. *De la naturaleza a los derechos*. Granada: Comares, 1998; RHONHEIMER, Martin. *El derecho a la vida y el Estado moderno*. Madrid: Rialp, 1998; SERNA, Pedro; MASSINI, Carlos I. (ed.). *El derecho a la vida*. Madrid: Rialp, 1998.
- ¹⁶ Em sua Encíclica “*Evangelium vite*”, seção 19.
- ¹⁷ Sobre o assunto, ver: HIRSCHMAN. *Los intereses y las pasiones*. México: FCE, 1978.

- ¹⁸ Sobre o tema: PASSMORE. *Sobre la responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1974. p. 29 et seq.
- ¹⁹ CONDORCET. *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. 1975.
- ²⁰ MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, 1982. p. 74.
- ²¹ Sobre isso, remeto ao meu livro: BALLESTEROS. *Ecologismo personalista*. Madrid: Tecnos, 1996, do qual existe um resumo em italiano, com o título “Antropología dei diritti umani dal punto di vista ecologico”, em *Ragion Pratica*, 1996, p. 159-68.
- ²² Esse tema é bem trabalhado por Taylor em “Radici dell’io”, obra já citada.
- ²³ SARTRE. *L’existencialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1954.
- ²⁴ SARTRE. “La liberté cartésienne”. *Situations*, I, Paris, 1947. p. 332 et seq.
- ²⁵ Sobre isso, ver: PIEPER. *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp, 1980. p. 254.
- ²⁶ NIETZSCHE. Così parlava Zarathustra. In: *Opere*. Milano: Adelphi, 1973, p. 100 et seq. (VI, 1).
- ²⁷ NIETZSCHE. La Gaia scienza. In: *Opere*. Milano: Adelphi, 1973. p. 159. (V, 2, seção 276).
- ²⁸ NIETZSCHE. “Canzoni del Principe Volgelfrei”. Apêndice a “La Gaia scienza”, edição anteriormente citada.
- ²⁹ NIETZSCHE. Così parlava Zarathustra..., p. 293. (4ª parte).
- ³⁰ Loc. cit. Sobre essa interpretação de Nietzsche, remeto à seguinte obra: BALLESTEROS, Jesús. Nietzsche, la ética del desarraigo y del juego. In: BALLESTEROS. *Sobre el sentido del derecho*. Apêndice I. Existe tradução alemã publicada na obra: *Spanische Studien zur Rechts-theorie und Rechtsphilosophie*. Berlin: Dunckler und Humboldt, 1990. p. 221-234.
- ³¹ FREUD, Una dificultad del psicoanálisis (1917), em: FREUD. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2431 et seq.
- ³² Sobre isso, veja: “Un recuerdo infantil de Leonardo”, em FREUD. *Obras...*, tomo II, p. 1589.
- ³³ FRANKL. *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1987. p. 42.
- ³⁴ RICÉUR. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970.
- ³⁵ Vergote em AAVV. *Le mythe de la peine*. Edição de E. Castelli. Paris: Aubier. p. 396, nota. Ver também: HUBER; PIRON; VERGOTE. *El psicoanálisis, ciencia humana*. Madrid: Guadarama.
- ³⁶ DEVALL-SESSIONS. *Ecologia profunda: Vivere como se la natura fosse importante*. Torino: Abele, 1989.
- ³⁷ Cfr. BALLESTEROS. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1992. p. 15-26; 89, 95.
- ³⁸ FOUCAULT, M. *Historie de la sexualité*. Tomo III. Paris: Gallimard, 1984.
- ³⁹ STRAWSON. *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.
- ⁴⁰ Em sua “Philosophical Investigations” (1953). Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, W. La primitividad lógica del concepto de persona. *Anales de Filosofía* (Universidad de Murcia), 1983, p. 79-118. Ver também: LLANO, A. *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: EUNSA, 1985.
- ⁴¹ Nota da revisão da tradução: “ex” no sentido de “proveniente de”.
- ⁴² MELCHIORE. *Corpo e persona*. Genova: Marietti, 1988. p. 27-36. Ver também as páginas 58-63 desta obra. AMATO, S. *Il soggetto di diritto*, apud D’AGOSTINO. Il diritto e la maschera. In: *Per una archeologia del diritto*. Milano: Giuffrè, 1979. p. 121 et seq.; BOURG. Sujet, personne, individu. *Droits*, 1991, n. 13. p. 87-97.
- ⁴³ GARCÍA, Diego. *Voluntad de verdad*. Barcelona: Labor, 1986. p. XII.
- ⁴⁴ Sobre isso, ver: BALLESTEROS, Jesús. Il problema della natura umana nella filosofia spagnola. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1994. p. 704-715.
- ⁴⁵ Nota da revisão da tradução: do termo em espanhol “personeadad”, que, na metafísica de X. Zubiri, significa o fundo, em potência, daquilo que depois se desenvolve em ato enquanto “personalidad”.
- ⁴⁶ ZUBIRI. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1985. p. 516.
- ⁴⁷ Sobre isso: INCIARTE. Observaciones en torno a X. Zubiri. *Anuario Filosófico*, Pamplona, 1971, p. 186. ELLACURIA. Introducción a la antropología de X. Zubiri. *Realitas*, v. II, 1974, p. 79 et seq.
- ⁴⁸ CENCILLO. *Curso de antropología integral*. Madrid: Syntagma, 1970. p. 131; LLANO. Interacciones de la biología y la antropología. In: AAVV. *Deontología biológica*. Universidad de Navarra, 1988.
- ⁴⁹ Sobre o assunto, permito-me re-enviar a meu livro: BALLESTEROS. *Ecologismo personalista*. Madrid: Tecnos, 1995.
- ⁵⁰ RICÉUR. *Soi meme comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- ⁵¹ HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Tubingen: Niemeyer, 1953 (parágrafo 25).
- ⁵² Op. cit., parágrafo 54.
- ⁵³ Ver RICÉUR. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970.
- ⁵⁴ LERSCH. *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Scientia, 1974. p. 449 et seq.
- ⁵⁵ HAVEL. *El poder de los sin poder*. Madrid: Encuentro, 1990.
- ⁵⁶ Sobre isso se pronunciaram: MOLTMAN. *La justicia crea futuro: Política de paz y ética de la creación en el mundo amenazado*. Santander: Sal Terræ, 1989; BALLESTEROS. Prendre soin de la nature en tant qu’exigence religieuse et juridique. *Archives de Philosophie du Droit*, 1993. p. 55 et seq.
- ⁵⁷ BUBER. *¿Qué es el hombre?* México: FCE, 1964. p. 146.
- ⁵⁸ COTTA, Sergio. *Persona, mundo umano, diritto*. Torino: Giappichelli, 1989. p. 77 et seq.
- ⁵⁹ LEVINAS. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 213.
- ⁶⁰ ZUBIRI. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984. p. 103 et seq., 352.
- ⁶¹ MACHADO, “Proverbios y Cantares”, XLII: MACHADO. *Obras: Poesía y prosa*. Buenos Aires: Losada, 1973. p. 273.
- ⁶² Fragmento de “Os irmãos Karamazov”, citado por LEVINAS. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme. p. 301-303.
- ⁶³ Tanto em S. Weil quanto em Levinas parece faltar a consciência da autoestima, devido à desatenção da *imago Dei*, impressa por Deus em um mesmo. Decorre disso que se haja falado a propósito de S. Weil de ódio de si mesma (Ginievski). Em Weil, a anulação do eu procede da aplicação ao ser humano da *kenosis*, tal como destaca Emilia Bea. Ver: WEIL, S. *La memoria de los oprimidos*. Madrid: Encuentro, 1992, p. 208 et seq. (tradução italiana – Turim: SEI, 1996). Enquanto que em Levinas procede do abismo entre o criado, considerado nada, e de Deus distante, considerado Ele. Sobre isso: PENATI. *Difficile libertà*. Brescia: La Scuola, 1986. Prólogo a Levinas.
- ⁶⁴ LEVINAS. *De otro modo...*, p. 201. A perda da ontologia conduz à perda da universalidade do sujeito de direito, iniciando pela dignidade do eu.
- ⁶⁵ *Ibidem*. p. 180.
- ⁶⁶ *Ibidem*. p. 201.
- ⁶⁷ *Ibidem*. p. 266.
- ⁶⁸ LEVINAS. *Totalidad e infinito...*, p. 310.
- ⁶⁹ EPICTETO. *Manual...*, seção XXIV, 4.
- ⁷⁰ JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995.
- ⁷¹ Sobre isso têm insistido autores tão distintos como Buytendijk, em seu livro “La mujer”, ou Carol Gillian, em sua obra “En una voz diferente”, entre outros muitos. Sobre esse tema me permito reenviar ao meu trabalho: BALLESTEROS. Del feminismo ao neofeminismo. *Actas del Simposio sobre el espacio social femenino* (Universidad de Navarra), maio de 1995; assim como o seguinte trabalho: FERNÁNDEZ, Encarnación. Los derechos de las mujeres. In: BALLESTEROS (ed.). *Derechos humanos*. Madrid: Tecnos, 1992, p. 144 et seq. De igual forma: FERNÁNDEZ, Encarnación. Sobre la igualdad material como problema de justicia distributiva. In: AAVV. *Justicia, Solidariedad, Paz: Estudios en Homenaje al Profesor Jose María Rojo Sanz*, Valencia, 1996.
- ⁷² RICÉUR. *Soi meme comme un autre...*, p. 199-235. Cfr. Também: VIOLA, F. La comunità politica come discorso tra le diversità. In: AAVV. *L’educazione alla politica*. Catanzaro: Meridiana, 1993. p. 27-54.
- ⁷³ TAYLOR. *Radici dell’io...*, p. 626.