

VERA LÚCIA CARDOSO RODRIGUES

**A SAUDADE COMO MATRIZ PARA PENSAR A INTIMIDADE NA
CONTEMPORANEIDADE**

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

2009

VERA LÚCIA CARDOSO RODRIGUES

**A SAUDADE COMO MATRIZ PARA PENSAR A INTIMIDADE NA
CONTEMPORANEIDADE**

**ORIENTADORA: PROF.^a DOUTORA PAULA CRISTINA
PEREIRA**

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

2009

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO
APRESENTADA À FACULDADE DE
LETRAS DA UNIVERSIDADE DO
PORTO

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Paula Cristina Pereira, orientadora da presente Dissertação de Mestrado, pela confiança e esperança que sempre depositou em mim ao longo deste trabalho; pelo rigor que lhe reconheço, pelo acompanhamento, pelas críticas e pela inspiração que nela obtive enquanto pessoa e profissional.

À Faculdade de Letras da Universidade do Porto e ao Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a criação das condições necessárias para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores Adalberto Dias de Carvalho, Eugénia Vilela, Paula Cristina Pereira e ao Adélio Melo, o incentivo, o apoio e a inspiração que demonstraram durante o ano curricular.

Aos serviços da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do Porto a disponibilidade que revelaram em todo este processo.

Aos serviços da Biblioteca Pública Municipal do Porto que, de forma empenhada e célere, requisitaram livros de outras bibliotecas do país, poupando-me algumas deslocações.

À Ana, à Sílvia e à Assumpta, pela amizade, pela cumplicidade e pelo entusiasmo tecidos no decorrer deste trabalho.

Aos amigos que partilharam a construção deste trabalho, a paciência e o carinho que revelaram face às minhas ausências.

E, finalmente, à minha família que me acompanhou nesta longa jornada, presentes em todos os momentos com gestos de carinho e amor, ajudando-me, assim, a superar os momentos mais difíceis; aos meus pais, à Sílvia, aos meus avós e ao Bruno.

Índice

Introdução	7
I. Parte	
Intimidade – Em torno do(s) seu(s) sentido(s)	
I. Capítulo	
Da Intimidade	
1. Em torno da origem grega: identidade, intimidade e amizade	14
2. Pensar na primeira pessoa e a busca da interioridade através do Amor	20
3. O cerco do solipsismo e o outro corpo de Descartes.....	26
4. Rousseau e a intimidade como direito.....	33
5. O papel do inconsciente na configuração da intimidade	37
II. Capítulo	
O eu e o outro	
1. Alteridade íntima e radical exterioridade	42
2. A intimidade na sociedade e cultura contemporânea	47
2.1. A cultura do eu	51
II. Parte	
Por uma Antropologia da Saudade	
I. Capítulo	
Intimidade e saudade	
1. Sobre Teixeira de Pascoaes	61
1.1. Sobre a Saudade.....	64
2. Saudade como movimento	70
2.1. Memória íntima	76
2.2. Intimidade cósmica	79
Notas para uma conclusão	89
Bibliografia	95

Sou um guardador de rebanhos

Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos
sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.

Pensar numa flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o
sentido.

Por isso quando num dia de calor
Me sinto triste de gozá-lo tanto,
E me deito ao comprido na erva,
E fecho os olhos quentes,
Sinto todo o meu corpo deitado na
realidade,
Sei da verdade e sou feliz.

Alberto Caeiro

INTRODUÇÃO

Com este trabalho pretende-se reflectir sobre alguns enunciados que configuram a necessidade de repensar o homem nas relações que este estabelece consigo próprio, com os outros e com o mundo.

O que incentivou esta reflexão foi precisamente a confirmação da deslocação da intimidade da esfera privada para a esfera pública. Daí a necessidade de desvendar alguns motivos dessa deslocação, bem como evidenciar algumas das consequências, que a nosso ver nos parecem mais pertinentes, na reconstrução da identidade; considerando-se a saudade como matriz nesta nova construção da identidade ou, por outras palavras, da intimidade.

Intimidade deriva de íntimo, do termo latino *intimu* – superlativo de interior, o «que está no interior, mais no fundo»¹; como adjectivo estabelece uma ligação muito forte com outrem, é o que liga as coisas entre si, «aquilo que está estreitamente ligado, representa comunhão no viver, franqueza, sinceridade»²; substantivamente representa a própria consciência, assim como pessoa amiga e confidente.

A intimidade é a qualidade ou carácter do que é íntimo, o que constitui o cerne de algo. Diz respeito ao que se passa nos recônditos da mente, do espírito, representa também amizade sem reservas, traduz cumplicidade, afeição, que nos permite ligar ao outro incondicionalmente³.

Identifica-se muitas vezes intimidade com interioridade e torna-se neste sentido de enorme importância reflectir sobre esta questão⁴. A intimidade tem de se libertar das amarras às quais esteve presa durante muito tempo, para que sem receios possamos afirmar que intimidade não é mera interioridade; muito pelo contrário, a verdadeira essência da intimidade reside na relação com o exterior⁵.

¹ Machado, 1977: 687.

² *idem, ibidem*: 1018.

³ Villar, 2002: 2124.

⁴ Na primeira parte do trabalho, nomeadamente no capítulo 2, tentamos esclarecer porque é que interioridade é ou pode ser intimidade.

⁵ A intuição originária de Descartes “eu penso” representa a afirmação da subjectividade, através da qual poderemos alcançar o verdadeiro conhecimento. Como sair do solipsismo em

A intimidade assume diferentes significados mediante o contexto histórico e cultural da época em que nos encontramos, podendo-se assim afirmar o seu carácter mutável.

Para Theodore Zeldin, a intimidade estava «inicialmente ligada a espaços e objectos, um quarto íntimo, por exemplo, onde uma pessoa se refugiava da confusão dos familiares e vizinhos» (Zeldin, 1997: 321)⁶.

Segundo o autor os românticos defenderam um novo tipo de intimidade, afirmavam «que um homem e uma mulher apaixonados podiam experimentar aquela união de duas almas que os antigos tanto admiravam mas que limitavam aos homens. Os românticos acrescentaram que a relação sexual era um meio para atingir essa união» (*idem, ibidem*: 321).

O homem romântico vai expandir o que nele há de mais íntimo e pessoal, a começar pela sua própria sensibilidade até ao seu subconsciente, vai dar voz ao seu coração e imaginação.

Surge a partir do século XVIII um novo tipo de intimidade que Zeldin intitula de «intimidade das mentes». «Esta intimidade é uma parceria na busca da verdade, permitindo a cada um ver o mundo de duas maneiras, tanto através dos seus olhos como dos do outro. Penetrar na mente um do outro não envolve uma submissão ou um domínio» (*idem, ibidem*: 322).

Perante esta nova intimidade:

«Cada indivíduo está ligado a outros, com menor ou maior força, por uma combinação única de filamentos que se estendem para lá das fronteiras do espaço e do tempo. Todo o indivíduo junta em si lealdades passadas, necessidades do presente e visões do futuro numa teia de diferentes contornos, com a ajuda de elementos heterogéneos emprestados por outros indivíduos, e é esse constante toma-lá-dá-cá que tem sido o principal estímulo para a energia da humanidade» (*idem, ibidem*: 458).

que Descartes nos enclausurou? Segundo esta visão encontramos-nos num permanente solilóquio, temos de percorrer diversos caminhos para que finalmente possamos sair deste isolamento.

⁶ Esta primeira definição de intimidade de acordo com o autor remete-nos para o século XVII, era habitual em Inglaterra que o homem cortejasse uma mulher, com a clara noção de que os limites não deveriam ser ultrapassados, recorriam a carícias, conversas, até poderiam dormir juntos mas sempre com a roupa vestida, esta prática denominava-se de «agasalhar-se».

Face a este cenário, torna-se inevitável uma abordagem, ainda que breve, da intimidade, em alguns domínios de criação e do conhecimento humano.

A intimidade, numa primeira acepção representa *diálogo interior*, isto é, a forma consciente de representar a nossa interioridade, o que faz parte das nossas “entranhas”. É a maneira de sentir e de reflectir sobre as emoções que estamos a vivenciar em determinado momento. Contudo o Eu não pode ser entendido como uma estrutura identitária feita *a priori*, que dê uma definição única do que sou, não pode ser entendido como algo de estático e concluído, pois em cada momento é invadido por sentimentos, desejos, que se vão alterando conforme as circunstâncias e os aspectos inesperados que *invadem* a nossa vida.

A intimidade na proximidade com a interioridade estabelece uma relação gnoseológica entre sujeito e objecto. Descartes, na sua teoria do conhecimento, procura um ponto de partida indubitável, procura a certeza; encontra-a no célebre *cogito, ergo sum*: Penso, logo existo.

Numa primeira fase do pensamento de Descartes deparamo-nos com o dualismo cartesiano, da separação da mente e da matéria em duas substâncias diferentes, mas em interacção. Paixões e humores inferiores estão estreitamente ligados às funções corporais, mas perturbam constantemente a alma.

O eu para Descartes é entendido como puro pensamento, tem a sua origem na intimidade do mesmo, expurgado de toda a realidade empírica, neste sentido o conhecimento racional é verdadeiro porque nele não intervêm os sentidos.

A configuração desta interioridade impõe que falemos de solipsismo, no entanto o homem no seu percurso é frequentemente atingido pelas paixões. Neste sentido como se depreende o eu constrói-se nos sólidos alicerces de uma nova antropologia.

No decorrer do seu pensamento, Descartes justificou na teoria das paixões a possibilidade de escolha, fugindo assim a um inatismo radical; o corpo da paixão é agora sensitivo. O eu brota da sua interioridade, do âmago da intimidade, purificado de qualquer contacto exterior.

Descartes chegou, de facto, à conclusão de que o homem é um ser duplo que pensa e ocupa espaço, tem alma e corpo extenso, no entanto, S. Agostinho já tinha afirmado algo semelhante. Acreditava que o homem tem corpo tal como os animais, mas também espírito como os anjos.

Para Santo Agostinho o homem é um ser espiritual: possui um corpo material, que pertence ao mundo físico e é corrompido pelos agentes naturais mas também tem uma alma que pode conhecer Deus. É através desta busca interior que surge em Santo Agostinho a noção de intimidade, intimidade esta que se revela através do amor a Deus, resultante de uma procura interior e só esta pode ser a via para a verdadeira libertação humana.

Rousseau, no âmbito do romantismo, concentra o seu pensamento na noção de indivíduo, dando supremacia aos sentimentos e às emoções; vê a paixão como algo de natural.

Rousseau opõe racionalidade a sentimento e entende que só este último pode realizar o homem, uma vez que só o estado de natureza pode trazer felicidade. Quebra-se assim com a visão redutora do cartesianismo.

Compreendida a essência do homem numa busca incessante daquilo que melhor o poderia definir e sendo este, ora entendido como ser sensitivo, ora como ser racional, algo ficaria por dizer, nomeadamente sobre o papel do Outro.

No seu percurso de vida o homem inevitavelmente interage com tudo aquilo que o rodeia, estabelecendo relações de amizade e de proximidade, relacionando-se com o próximo, em harmonia ou conflito.

Daí os contributos de Levinas e Ricoeur no que diz respeito à noção de alteridade, divergindo, no entanto, em alguns pontos fundamentais; debruçaram-se sobre a importância do outro na própria existência do Eu.

Para Levinas a relação humana exige essencialmente responsabilidade, isto é, remete-nos para uma necessidade ética, no entanto, esta responsabilidade não exige reciprocidade, uma vez que cada indivíduo é primeiramente responsável pela sua própria conduta.

O outro em Levinas figura enquanto exterioridade absoluta; complementa de alguma modo, esta perspectiva Ricoeur, que configura a alteridade como elemento constitutivo da identidade, neste sentido é o outro quem nos ajuda a formar, manter e unificar a nossa identidade.

Mas a proximidade nas relações entre os homens parecem ceder cada vez mais perante os avanços da tecnologia, os contactos presenciais perdem a sua importância, são preteridos diariamente originando assim novas formas de relação entre homem – máquina.

Estas novas formas de comunicação, nomeadamente os contactos que se estabelecem à distância ganham uma importância extrema na construção da intimidade.

O homem na sua actual condição de vida evita cada vez mais o contacto directo com o próximo, por medo, por egoísmo, por insegurança ou até mesmo por falta de tempo, o certo é que se isola cada vez mais e recorre a formas de interacção que o salvaguardem dos acontecimentos inesperados da vida. Refugiando-se num mundo virtual tem a possibilidade de criar mundos de ilusões, nos quais se apresenta e representa consoante as suas efémeras vontades.

Novos modos de relacionamento se vislumbram e com elas novas formas de intimidade. O homem é entendido, cada vez mais, como um ser egoísta que se isola do outro e do mundo por medo evitando, assim, qualquer tipo de contacto.

Mantém-se seguro num determinado espaço onde se realiza através de relações virtuais, é através do contacto que estabelece com a máquina que cria e recria novos mundos, novas formas de ser de acordo com os seus gostos e desejos ficando, assim, aprisionado no seu interior porque tudo aquilo que deseja ser faz parte da sua imaginação.

Nos nossos dias o medo faz parte do nosso quotidiano, diz respeito ao contacto directo com o outro porque nos expomos e quando isso acontece podemos nos submeter à dor, ao sofrimento, mas diz respeito também às questões ambientais, ao avanço desmesurado da investigação científica, ao medo de conflitos nucleares, entre outros.

O homem tenta, assim, evitar estes medos que o atormentam e para isso entra no *jogo* da fantasia, em que é avaliado não por aquilo que é mas por aquilo que tem, o mundo das posses.

A máquina é agora entendida como mediadora de relações onde publicamente se expõem sentimentos, realizam-se novos laços interpessoais em rede de acordo com as escolhas e sentimentos e as comunidades físicas vão perdendo terreno para o ciberlugar, é-nos retirado assim o toque, o olhar.

Neste sentido a noção de intimidade ganha um novo significado, assistimos à deslocação do privado para o público, dá-se a conhecer novas formas de ser e de estar, mas ao evitar o contacto directo perde-se gradualmente a confiança no outro e no mundo.

É inegável a importância dos avanços científicos, contudo pretendemos com esta reflexão direccionar o olhar do homem para a importância das relações humanas.

Entendendo-se aqui por humano as relações face-a-face, isto é, *onde me encontro no e pelo olhar do outro*.

O caminho a seguir para reencontrar a intimidade tem forçosamente de ser o caminho da união e do amor, daí a importância que atribuímos, no nosso trabalho, à matriz da saudade enquanto via superadora de qualquer tipo de isolamento.

É com Pascoaes que a saudade ganha um novo sentido, através da união da razão e do sentimento, da filosofia e da poesia, permitindo-nos, assim, falar sobre o sentido da vida que, segundo Pascoaes, não pode ser obtido por um movimento introspectivo, mas sim por uma universalidade do ser. Entendemos que a intimidade em Pascoaes não se reduz ao espaço da interioridade individual mas a uma intimidade cósmica, enquanto movimento em que tudo e todos se reencontram em profunda harmonia.

A saudade enquanto sentimento que se dá na intimidade, no ser singular que procura companhia, é o sentimento de relação entre o ser do homem e o Ser. Nesta relação o homem deixa de ser um espectador passivo, afrontando sempre o devir.

A intimidade permite-nos reconhecer que estamos perante um fluir espontâneo da vida, no qual vivificamos a própria matéria.

Pela saudade sentimo-nos intimamente ligados à natureza, aos homens, a todas as coisas mantendo, assim, o equilíbrio entre exterior e o interior, a união entre a natureza e a alma.

É pela razão amorosa que estabelecemos com o mundo, é no movimento de dentro para fora que alcançamos uma visão colectiva, daí entendermos que a matriz da saudade representa o caminho a seguir, onde passado, presente e futuro incorporam um único ser, o ser da união.

«O homem comum não tem consciência dessa estranha vivência mnésica “não só referida a pessoas, mas também a coisas inanimadas” que lhe dá a alegria da presença com a dor da ausência num só acto psíquico, mas está nela e por ela está ligado, embora remotamente, de maneira reflexa e indirecta, ao centro do mistério do mundo. Só quando Maranus morrer, isto é, quando Portugal se perder em Eleonor, a Pátria Celeste de *Sobolos rios* que vão, só então a Saudade, a Presença Absoluta, se revelará em nós como a forma do próprio Paraíso» (Telmo, 1977: 416).

I.Parte

Intimidade – Em torno do(s) seu(s) sentidos

I. Capítulo

Da Intimidade

1. Em torno da origem grega: identidade, intimidade e amizade

Há em Aristóteles dois vectores essenciais: o da natureza e o da sociabilidade, ou, por outras palavras, a esfera privada (*oikos*) e a esfera pública (*polis*)⁷.

A esfera privada ou doméstica remete-nos, essencialmente, para as carências ou necessidades que decorrem das relações entre marido e esposa, pais e filhos, senhores e escravos⁸. O homem tem a cargo o sustento da família, enquanto a mulher tem como função manter a sobrevivência da espécie.

Já a esfera pública diz respeito ao que é comum a todos: o que vem a público tem de ser visto e ouvido por todos⁹.

⁷ «A *polis* é o espaço onde decorre a mais excelente experiência humana de vida em comunidade. A partilha simbólica e existencial da mesma língua, costumes, cultos e estatutos cívicos, sob um mesmo regime (*politeia*) e em vista de um interesse comum (*sympheron*), formam a comunidade política (*koinonia politike*). A comunidade política decorre da conjunção de dois factores constitutivos: um funcional e um orgânico. O primeiro resulta dos laços jurídicos (*dikaion*) entre os indivíduos abrangidos pela mesma ordem constitucional; o segundo deriva dos laços de amizade (*philia*) fundada em critérios de natureza étnica e genética. A ideia de *ethnos*, que poderíamos traduzir por “povo”, no sentido de “congregação de indivíduos de condição comum”, liga-se intimamente à ideia de *genos*, que poderíamos traduzir perifrásticamente por “reunião de indivíduos vinculados por nascimento a um antepassado comum” (mais anacronicamente por “raça”). Um *genos* corporiza-se em *oikos* (família ou casa) quando a uma associação de indivíduos vinculados por laços maritais e paternais se juntam indivíduos ligados por vínculos servis. Um conjunto de casas ou famílias por seu turno forma uma *kome* (aldeia), um conjunto de aldeias forma uma *phratia* (aldeamento), um conjunto de aldeamentos constitui uma *phyle*, isto é, uma tribo. Quando várias tribos se associam num quadro estável e coerente de crenças e costumes em vista de interesses comuns de sobrevivência, temos lançadas as bases da *polis*. Família (*oikos*), aldeia (*kome*) e cidade (*polis*), são por assim dizer os três níveis concêntricos que travejam a vida humana em comunidade (*koinonia*)» (Aristóteles, 1998: 594, nota de tradutor nº1).

⁸ «Segundo Aristóteles, a vida familiar deve expressar por natureza três funções distintas: 1. Uma função gâmica ou marital (*gamike*), que consiste em assegurar a relação entre homem e mulher em vista da complementaridade; 2. Uma função paternal (*teknopoietike*), que consiste em assegurar os laços entre progeneritura e descendência em vista da conservação da espécie; 3. Uma função despótica ou dominial (*despotike*), que consiste em vincular senhor e escravo em vista da conservação recíproca de ambos» (*idem, ibidem*: 594, nota de tradutor nº4).

Hannah Arendt reflectiu sobre esta temática, sublinhando a oposição entre esfera pública e privada. Identificou a esfera privada com a família e propriedade e a esfera pública com a política. Os homens vivem juntos, no entanto, não podemos eliminar o que é próprio ao homem (*idion* – domínio da casa) e o que lhe é comum (*Koinos* – política); «(...) nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita no meio da natureza selvagem, é possível sem um mundo que, directa ou indirectamente, testemunhe a presença de outros seres humanos» (Arendt, 2001: 38).

Para Hannah Arendt, a vida humana assenta em três aspectos fundamentais: o trabalho - que representa a própria vida e que corresponde ao processo biológico do corpo humano; a obra - que se refere ao artificial, ao não-natural e que confere ao homem, em certa medida, uma permanência e durabilidade; e por último Arendt fala-nos na acção – acção esta que permite que todos os homens se relacionem, representando a pluralidade, são os homens e não o homem que habita o mundo – é a acção política por excelência.

Aristóteles chama a atenção para o facto de existirem três modos de vida: a vida centrada nos prazeres; a vida da *polis* - que representa as belas acções - e por fim, a vida contemplativa - a própria filosofia. Podemos mesmo afirmar que Aristóteles coloca a tónica na relação especial entre a acção e a vida.

Assistimos em Aristóteles à união de dois vectores essenciais – ética e política - a ética relaciona-se com a moral e conduz-nos de algum modo à política; se a ética tem o indivíduo como objecto, a política apela, por sua vez, à colectividade.

O bem último do homem, assim como do Estado, deve ser a felicidade, o bem e a virtude, sendo que, para tal, o estado deve criar os meios necessários de forma a que os cidadãos adquiram a formação moral desejada¹⁰. O Estado, para o estagirita, é

⁹ «Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é directamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, além da sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora todo o cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença na sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) » (Arendt, 2001: 40).

¹⁰ «O Estado ou Cidade é uma sociedade de pessoas semelhantes com vista a levar juntas a melhor vida possível. Sendo portanto, a felicidade o maior bem e constituindo no exercício e no uso perfeito da virtude, e sendo possível que alguns participem muito nela e outros pouco ou absolutamente nada, esta diversidade teve necessariamente que produzir várias espécies de Estados e de governos, segundo o género de vida e os meios que cada povo emprega para alcançar o bem-estar» (Aristóteles, 2006: 96).

superior ao indivíduo - a colectividade é superior ao indivíduo - e o bem comum é superior ao bem particular.

O aparecimento do Estado está relacionado com o facto de o homem ser social – *zoon politikon* - um ser da polis. Quem não se relaciona com os outros homens, segundo Aristóteles, ou é «um bicho ou um deus» (Aristóteles, 1998:55)¹¹.

Em Atenas, a vida política desenvolvia-se na praça pública – ou *ágora* - onde os cidadãos eram chamados a participar. O cidadão não podia escapar à sua responsabilidade de participação, que inúmeras vezes incluía a obrigação de justificar, ou defender, a sua opinião, ou explicar o sentido de voto perante a assembleia¹². A democracia assume um papel nuclear, onde a discussão se torna indispensável no relacionamento com o outro¹³.

Para os gregos, o espaço público é o espaço da discussão, do diálogo e do debate político - o lugar onde se decide sobre aquilo que é comum (*koinos*) e diz respeito a todos. É um espaço que partilhamos com todos, e onde se forma a opinião pública. Representa o mundo da liberdade e da perenidade: um espaço onde aquele que se destaca o faz numa luta de iguais¹⁴.

¹¹ «Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como “sem família, nem lei, nem lar”; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo. A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade» (Aristóteles, 1998: 55).

¹² A palavra cidadão deriva da palavra *civita*, que em latim significa cidade, e que tem seu correlato grego na palavra *politikos*, que significa aquele que habita na cidade. Na democracia ateniense, a cidadania é o direito da pessoa poder participar nas decisões que dizem respeito às coisas públicas. A cidadania pode ser entendida como a capacidade de vivermos em conjunto num espaço que se pretende comum e aberto às diferentes convicções existentes numa comunidade, isto é, num espaço público (cf. Villar, 2002: 926).

¹³ A vida pública desenvolve-se em torno da praça pública, constitui-se no seio do diálogo – *lexis*.

¹⁴ «A *polis* diferenciava-se da família pelo facto de só conhecer «iguais», ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão» (Arendt, 2001: 47).

O espaço privado, por sua vez, é o espaço da casa e da família, onde se decidem os assuntos domésticos - é o espaço onde se faz a gestão doméstica, a educação dos filhos, a partilha e a gestão dos afectos. É o reino onde o senhor decide e legisla matérias como a reprodução da vida, o trabalho dos escravos ou as tarefas das mulheres.

Enquanto ser integrado na sociedade, o homem é por natureza, como já foi referido, um animal político, onde necessariamente é levado a reflectir sobre a sua situação social e o modo como se organiza na esfera pública. A reflexão política deve conciliar as exigências pessoais e individuais, com as exigências da colectividade, no sentido de assegurar as melhores condições de justiça para todos.

Ainda que a realização do homem esteja nas suas mãos (depende da família e da aldeia), ela só se pode consumir quando este se encontra inserido na comunidade política. É pela convivência política que o homem se realiza perfeita e plenamente e só consegue alcançar a plenitude da sua natureza, na e pela comunidade, pois ninguém pode alcançar a felicidade de forma solitária. A ética individual, enquanto ética das virtudes pessoais e morais, está subordinada à ética pública. A meta é comum é a felicidade - a vida boa e virtuosa - que não pode ser alcançada como mera contemplação interior, uma vez que não é a satisfação de uma alma individual - muito pelo contrário, é antes uma árdua e difícil tarefa que se desenha na necessidade que temos uns dos outros e no interesse comum.

A formação da identidade, e de algum modo da intimidade, estabelece-se nos laços de amizade, nas relações sociais e políticas que se instituem com os outros homens, ou melhor, com os outros cidadãos. A propriedade e a afeição permitem que os seres humanos sintam amizade (*philia*) de forma própria - a amizade permite-nos falar de unidade entre os habitantes da *polis* - e é entendida como força viva de cada sociedade¹⁵. A amizade permite-nos alcançar a felicidade e esta só se encontrará em nós pelo conhecimento da alma.

«Aristóteles, parte da afirmação de que os homens são diferentes e devem viver em conjunto e, sendo assim, têm não só que tolerar as suas diferenças mas também que as considerar para estabelecer um Bem comum que permita a vida em sociedade. A amizade

¹⁵ «Segundo Aristóteles, a amizade (*philia*) constitui o laço de coesão. Esse laço, que poderíamos conceber como impulso altruístico de reciprocidade, é o garante da unidade entre cidadãos da mesma cidade (em termos políticos), da coesão entre participantes da mesma associação (em termos cívicos), e da afinidade entre companheiros do mesmo grupo (em termos sociais)» (Aristóteles, 1998: 610, nota de tradutor nº44).

surge então como a virtude fundamental. Tem como efeito aproximar os homens, que une através de uma identidade de ideias, de sentimentos, que os faz negligenciar ou admitir as suas diferenças. As paixões reflectem assim a relação inter-humana. Indicam ao outro como é que eu reajo perante ele. (...) Pela paixão dá-se uma fusão entre as consciências, a do outro e a que temos de nós e, ao mesmo tempo, restabelece-se uma certa diferença entre indivíduos, nem que seja para reforçar e confirmar a identidade das imagens recíprocas» (Meyer, 1994: 59).

A própria noção de alma, em Aristóteles, procura corrigir qualquer dualismo biológico, animal e antropológico; é pensada para explicar os seres orgânicos vivos¹⁶. Remete-nos para a teoria da substância e do movimento, uma vez que «viver», implica um certo tipo de movimento: nascer, crescer, reproduzir-se.

«A alma, mesmo no seu princípio puramente racional, continua imbricada na matéria e é isso que lhe permite dar forma e sentido, constituindo-se ao mesmo tempo como a sua lei necessária. Para Aristóteles, a virtude “consiste na verdade correspondente ao desejo, ao desejo correcto”. Os fins são-nos dados através dos nossos desejos que, pela imaginação, no-los apresentam precisamente como já realizados e que dirigem a razão prática solicitando-lhe os meios para passar da imaginação para o real. Temos assim a fusão do sensível e do inteligível, da alma e do corpo. Em suma, a harmonia da alma» (*idem, ibidem*: 65).

O objecto geral da psicologia aristotélica é o mundo animado, vivente, que tem por causa e primeiro princípio a alma¹⁷. O ser vivo, contrariamente ao ser inorgânico, possui internamente o princípio da sua actividade, que é precisamente a alma, a forma

¹⁶ «“Alma” vem do vocábulo latino *anima*; o masculino “ânimo” é o *animus*, latinização do termo grego que significa vento, sopro. A ideia mais primitiva de *Alma* prende-se, portanto, com a vida e com o seu princípio: animado ao animal é aquele corpo que se move, respira, tem alento, tem sangue(...). Enquanto a *anima* significa em geral o princípio da vida, o *animus* designa sobretudo o princípio do pensamento, o espírito, o dinamismo do ente animado, a coragem» (Cabral, 1991: 151).

¹⁷ «L`âme est cause et princeps du corps vivant. Ces termes, «cause» et «principe», se prennent en plusieurs acceptions, mais l`âme est pareillement cause selon les trois modes que nous avons déterminés; elle est, en effet, l`origine du mouvement, elle est la fin, et c`est aussi comme la substance formelle des corps animés que l`âme est cause» (Aristóteles, 1980: 86).

do próprio corpo. A *psique* é una e simples, todos os seres a possuem, desde os seres mais simples (moluscos) aos mais complexos¹⁸. O homem tem como princípio a alma racional, o pensamento, enquanto a principal característica da vida animal é a sensibilidade e a locomoção. A psicologia aristotélica tem por objecto específico as funções da vida sensitiva e vegetativa. O corpo humano, para Aristóteles, não é um obstáculo, mas instrumento da alma racional.

O conhecimento sensível pressupõe um facto físico, isto é, a acção do objecto sensível sobre o órgão que sente, de forma imediata ou à distância, através de um qualquer movimento. Um facto físico transforma-se num facto psíquico - transforma-se na sensação propriamente dita.

O conhecimento inteligível é superior ao conhecimento sensível e distingue-se dele. Aristóteles aceita a distinção platónica entre sensação e pensamento, ainda que rejeite o inatismo platónico. O objecto dos sentidos é o particular, o contingente, o material, o mutável; enquanto o objecto do intelecto é o universal, o necessário, o imutável, o imaterial, as essências, os princípios primeiros do ser, o ser absoluto.

O homem é um espírito que anima um corpo animal, contudo, a alma aristotélica não é, enquanto tal, um espírito como é descrito nas Escrituras Sagradas, e portanto, não é tão pouco, um objecto tangível - este aspecto resulta do facto de ser, como todos os actos, uma potência¹⁹.

¹⁸ Ainda que realize várias funções. «Les facultés que nous avons énumérées sont les facultés nutritive, désirant, sensitive, locomotrice et dianoétique» (*idem, ibidem*: 80).

¹⁹ «(...) c'est l'âme qui est l'entéléchie d'un corps d'une certaine nature. Par conséquent, c'est à bon droit que des penseurs ont estimé que l'âme ne peut être ni sans un corps, ni un corps: car elle n'est pas un corps, mais quelque chose du corps. Et c'est pourquoi elle est dans un corps, et dans un corps d'une nature détermine, et nullement à la façon dont nos prédécesseurs l'adaptaient au corps, sans ajouter aucune détermination sur la nature et la qualité de ce corps, bien qu'il soit manifeste que n'importe quoi ne soit pas susceptible de recevoir n'importe quoi. C'est à une même résultat qu'à aboutir d'ailleurs le raisonnement: l'entéléchie de chaque chose survient naturellement dans ce qui est en puissance cette chose, autrement dit, dans la matière appropriée. – Que l'âme soit donc une certaine entéléchie et la forme de ce qui possède la puissance d'avoir une nature détermine, cela est évident d'après ce que nous venons de dire» (*idem, ibidem*: 79).

2. Pensar na primeira pessoa e a busca da interioridade através do Amor

Na medievalidade assistimos a uma nova direcção do pensamento, que se manifesta com toda a sua força na figura máxima deste período Santo Agostinho²⁰.

Consideramos que Santo Agostinho inaugurou uma ruptura com a filosofia antiga, na medida em que equacionou o pensamento a partir da primeira pessoa²¹. A importância filosófica do juízo que cada um expressa ao pensar ou ao afirmar «Eu existo».

«A cidade grega está condenada. O homem sente que já não pode controlar o seu destino. Só o pode suportar. Suportar (= paixão) equivale, a partir de agora, a sofrer, tal como se sofre de uma doença. Procura-se na vida interior a paz e harmonia de que se necessita. Esta renúncia à política, Aristóteles não a poderia ter aceite (...) (Meyer, 1994: 71).

Entendemos que a grande descoberta de Santo Agostinho foi a intimidade. Ao questionar-se Santo Agostinho quer conhecer Deus e a alma, a alma é, em última análise, a grande descoberta, a alma entendida como intimidade. Santo Agostinho fala ainda do espiritual, enquanto realidade que é capaz de entrar em si mesma, daí ser no homem interior que a verdade habita.

A descoberta é a interioridade, a intimidade do homem já que para Santo Agostinho quando o homem fica apenas nas coisas exteriores esvazia-se de si mesmo. Quando entra em si mesmo, quando se recolhe à sua intimidade, quando penetra precisamente naquilo que é o homem interior encontra Deus²².

²⁰ O que dá originalidade à reflexão agostiniana é a perspectiva na qual são considerados os problemas a respeito de Deus, do homem e do mundo. Perspectiva essa essencialmente interior. Com efeito, um princípio inspirador é aquele que ele já havia enunciado em “A verdadeira religião”: “Não saias de ti, volta-te para ti mesmo, a verdade habita no homem interior”. Em conformidade com esse princípio, Agostinho não procura a solução dos problemas filosóficos no estudo da realidade externa, como fizera Aristóteles e em geral toda a filosofia grega, mas no estudo do mundo interior da alma. (cf. Agostinho, 1995: 626, nota de tradutor) .

²¹ A nossa reflexão sobre a intimidade parte de um aspecto significativo da cultura medieval, o novo sentido da humanidade que Santo Agostinho inaugura através da descoberta da intimidade, ou melhor, da alma como intimidade.

Agostinho inicia um estilo confessional. A sua obra *Confissões* é uma autobiografia, onde pretende mostrar e descobrir a sua intimidade. O domínio interior, segundo o autor, é conhecido de forma imediata, em relação ao qual cada um de nós é considerado - completamente distinto do mundo exterior que nos é dado, de forma imperfeita, pelos sentidos.

Foucault defende que quando Santo Agostinho evoca, nas suas *Confissões* «a recordação das suas amizades de juventude, a intensidade dos seus afectos, o prazer dos dias passados em conjunto, as conversas, os fervores e os risos, perguntar-se-á se tudo isso não relevava, sob a sua aparente inocência, da carne e desse “engodo” que a ela nos prende» (1994: 49). É importante reflectir sobre a notória necessidade que alguns pensadores tiveram em recorrer à confissão para se desculpabilizarem de atitudes tomadas em determinada época das suas vidas.

«Daí, sem dúvida, uma metamorfose na literatura: de um prazer de contar e de ouvir, que estava centrado na narração heróica ou maravilhosa das “provas” de bravura ou de santidade, passou-se para uma literatura ordenada à tarefa infinita de fazer erguer do fundo de cada um, entre as palavras, uma verdade de que a própria forma de confissão faz cintilar como sendo o inacessível. Daí também esta outra maneira de filosofar: procurar a relação fundamental com o verdadeiro, não simplesmente em si próprio – em qualquer saber esquecido ou num certo vestígio originário – mas no exame de si próprio, que revela, através de tantas impressões fugitivas, as certezas fundamentais da consciência. A obrigação da confissão é-nos agora devolvida a partir de tantos pontos diferentes, está agora tão profundamente incorporada em nós, que já não a entendemos como o efeito de um poder que nos constrange; parece-nos, pelo contrário, que a verdade, no mais secreto de nós próprios, não “pede” outra coisa senão fazer-se luz; se a não atinge, é porque uma coerção a retém, porque a violência de um poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder, mas está numa relação de parentesco originário com a liberdade: estes são temas tradicionais da filosofia (...)» (*idem, ibidem*: 64).

²² Com Santo Agostinho, a Humanidade adquire o sentido da intimidade, o sentido do que é o homem interior, a possibilidade de entrar em si mesmo e aí encontrar precisamente Deus. Neste sentido, entendemos que intimidade e interioridade em Santo Agostinho tenham o mesmo sentido, pois só em interioridade é que o homem pode, em intimidade falar/encontrar Deus.

Para Santo Agostinho o homem é um ser espiritual - possui um corpo material, que pertence ao mundo físico e é corrompido pelos agentes naturais - mas possui uma alma que pode conhecer Deus. Na sua obra *Confissões*, apresenta-nos o caminho para a libertação, através do conhecimento e do Amor a Deus; processo de busca interior até ao seu próprio íntimo, até ao seu ser, alma.

«O pecado original, ao desviar o homem do amor de Deus, torna-se forçosamente um pecado carnal: o único amor que o homem que se afasta do divino para se afirmar de um modo autónomo pode sentir é o que o liga aos outros homens, é a própria passionalidade. A carne simboliza a diferença, o Outro; por conseguinte, a paixão liga-nos ao Outro. O amor carnal é condenável porque leva os homens a amarem-se a si próprios (orgulho) e não a Deus» (Meyer, 1994: 78-79).

Em Santo Agostinho a alma representa o que de melhor existe no homem; é através do amor que consegue alcançar a vida eterna, assim como a própria verdade. Essa busca pelo amor não é realizada fora do sujeito, mas sim na interioridade - é na relação íntima com Deus que conseguimos estar próximos da verdade - porque Deus é verdade, Deus é sabedoria, Deus é eternidade²³.

Santo Agostinho relaciona verdade com eternidade, pois só é possível alcançar a verdade através do amor. Deus é médico do próprio interior. Para o autor, só o presente existe como eternidade. Se o passado está determinado (já não é), o futuro está, em certa medida, aberto às escolhas e às indagações pessoais (ainda não é). O presente é actualidade, é a experiência, onde posso reflectir sobre o passado e decidir sobre o futuro. No Livro XI das *Confissões*, o autor chama a atenção para a importância da memória, uma vez que o tempo humano é o que construímos mentalmente, não só por meio da memória, mas também a partir da experiência e da expectativa.

«Quem pode, portanto, negar que o futuro ainda não existe? Todavia, já existe na mente uma expectativa do futuro. Quem pode negar que o passado já não existe? Todavia, ainda há no espírito a memória do passado. Ninguém pode negar que o tempo

²³ «Só alcança o fundo de si mesmo, só conhece as profundezas da existência quem deixa tudo, aquele para quem tudo desapareceu e se viu a sós com a verdade» (Agostinho, 2004: 17).

presente não tem extensão, já que passa num instante. Todavia, a atenção é contínua, e é através dela que o que estará presente progride em direcção ao ausente» (Agostinho, 2004: 28-37).

Agostinho avança com uma concepção subjectiva do tempo, salienta o seu aspecto psicológico, ou seja, a maneira como nós o apreendemos. O tempo resulta de um acto criador de Deus, a partir do momento em que o mundo começou a existir.

Só é possível perceber o tempo presente, uma vez que não podemos medir o tempo passado e o futuro. Substituímos presente, passado e futuro por lembranças passadas, a visão das coisas presentes e a esperança das coisas futuras. O tempo é, para Agostinho, uma distensão da alma, isto é, a existência do eu no tempo.

Através do Amor a Deus, o homem consegue ultrapassar todas as vicissitudes da vida e alcançar a eternidade. «Os meus pensamentos, as entranhas íntimas da minha alma, são dilaceradas por tumultuosas vicissitudes até ao momento em que eu, limpo e purificado pelo fogo do Vosso amor, me una a Vós» (*idem, ibidem*: 295).

Quem conhece a verdade conhece as ideias - esta verdade só pode ser alcançada por meio da alma, que segundo ele é iluminada pela palavra divina²⁴. A alma é entendida como princípio de vida, princípio de conhecimento. É, precisamente, a alma que vai ser em Santo Agostinho identificada com intimidade.

«É preciso como que uma iluminação, uma inspiração súbita para que alguns se apercebam da passionalidade que os determina e, então, se decidam a renunciar-lhe, tal como se abandona uma prática de que apesar da sua inocência aparente, subitamente nos apercebemos fazer mal. Tudo isto para dizer que a revelação se apresenta como uma graça concedida a alguns e recusada à maioria. A função de uns é converter os outros, pois naturalmente, eles não conseguem ver sozinhos onde se encontra a luz» (Meyer, 1994: 85-86).

²⁴«(...) Todo conhecimento verdadeiro é necessariamente conhecimento nas verdades eternas do Verbo. Isso porque o ato mesmo também, o pensamento humano fecundado pelas razões eternas o Verbo, gera interiormente, um conhecimento verdadeiro de si mesmo. Essa expressão em ato, é evidentemente, distinta da memória de si, em estado latente, que ela exprime. Contudo, não se desprende dela. O que se desprende é apenas a palavra exterior, pela qual nosso conhecimento interno se exterioriza, por meio de palavras ou outros sinais exteriores» (Agostinho, 1995: 631).

A alma enquanto princípio de conhecimento espiritual é diferente do corpo, e não deve deixar-se subjugar por ele. A procura de fé distingue os homens, a verdade está presente em todos os homens, no entanto só alguns a procuram.

A intimidade em Agostinho encontra-se na estrutura profunda de cada ser, a busca de felicidade ou a vida feliz (*beata vita*) reside na alma de cada um, que nos leva a comunicar com Deus, porque Deus é verdade e felicidade. Ao aceitar o amor divino, «a criatura regenera-se a si própria, ama e odeia como Deus. Renunciando-se a si, ela renuncia ao mesmo tempo a todas as relações mundanas. Ela só se compreende a si própria como criada por Deus (*a Deo creata*) e rejeita tudo o que ela própria fez, todas as relações que ela própria instaurou» (Arendt, 1929: 113).

As debilidades do homem devem ser superadas pela alma, no conhecimento de si próprio e só pode haver conhecimento se a alma se amar a si mesma²⁵. O amor para o autor:

«Não é, pois, determinado de início pelo objecto, não é desejado, mas procede do mundo ordenado no qual o ordenador é entendido como fazendo ele próprio parte do mundo que ordena. A ordem fixa o que está acima de nós (*supra nos*) como aquilo de mais elevado que é preciso amar acima de tudo, o nós (*nos*) e ao lado de nós (*iuxta nos*), o próximo (*proximus*), que estão ao mesmo nível, e o que está abaixo de nós (*infra nos*), o corpo, que constitui o último e o mais baixo grau da ordem do amor» (*idem, ibidem*: 42).

A mente humana como trinitária é amor, conhecimento e mente²⁶.

²⁵ Deparamo-nos com uma superioridade da alma em relação ao corpo.

²⁶ Santo Agostinho concebe a alma espiritual como ordenada hierarquicamente, em suas partes: uma porção inferior e outro superior. A palavra “*mens*” exprime, geralmente, a porção superior (...). Logo, recebe o nome de mente, não a alma, mas o que nela é superior – a sua fina ponta. Cada pessoa humana, por si, assemelha-se a Deus em sua mente, e constitui uma imagem da Trindade, ainda que imagem inadequada da sua essência. Agostinho empenha-se em descobrir em que a mente é imagem e reflecte algo de Deus. Entretanto, convém advertir que na linguagem agostiniana esse termo “*mens*” é muito elástico. Por vezes, fica restringida à faculdade cognoscitiva e outras, (...) estende-se a toda a vida da alma. Conforme o contexto, teremos de traduzir a palavra mente por: mente, alma, espírito, inteligência ou razão (cf. Agostinho, 1995: 626, nota de tradutor).

«Eis-me aqui, eu que busco. Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo: não há amor onde nada é amado. São portanto três os elementos: o que ama, o que é amado e o amor (...). A mente, quando se ama a si mesma, manifesta duas realidades: a própria mente e o amor. Ora, o que é amar-se a si mesma senão querer com ardor gozar de presença de si mesmo? E quando quer ser tal como é, a vontade iguala-se à mente e o amor iguala-se ao amante. E embora sendo o amor uma substância, certamente, não é um corpo, mas um espírito; nem a mente é corpo, mas espírito. Entretanto, a mente e o amor não são dois espíritos, mas um só espírito, nem duas essências, mas uma só. Contudo, o que ama e o amor ou dizendo de outro modo: o que é amado e o amor são duas realidades que formam certa unidade. E os dois estão em relação de reciprocidade» (Agostinho, 1995: 288-289).

Conhecer a verdade das coisas é conhecer a sua essência; isto é, as razões eternas. Só através da intuição da realidade imaterial podemos atingir o conhecimento das realidades imutáveis. É através da contemplação das razões eternas que temos a verdadeira essência das coisas, a sua realidade.

Na realidade, existem três cognoscíveis para o Homem, a alma que se conhece a si mesma, o conhecimento de Deus e, por último, o conhecimento dos corpos mediante os sentidos - o Homem só pode saber que existe mediante a busca interior, na relação que estabelece com Deus, através da fé e do amor. O homem tem de se conhecer a si próprio na estrutura profunda do seu ser, descobrindo que Deus existe, aproximando-se Dele no terreno fecundador da *charitas*.

O amor constrói-se pelo amor ao próximo, sob o paradigma do amor cristão. Para Hannah Arendt o amor, em Santo Agostinho, aspira a vida, a vida feliz. O homem tem como ónus na sua vida lutar contra a morte. Confrontamo-nos com falso amor, mundano, que Arendt designa como cobiça (*cupiditas*), isto porque visa o fora de mim, contrapondo-se, assim, ao amor justo que aspira à eternidade e ao futuro absoluto (*caridade*). O amor permite que o homem deixe de existir no isolamento, procurando afirmar-se em liberdade e sem medo.

Santo Agostinho procura o *si mesmo*, pelo interior, com a ajuda de Deus, «quando amo o meu Deus, é a luz, a voz, o odor (...) do meu ser interior que eu amo» (Arendt, 1929: 29). Em Deus encontramos a eternidade, o homem é mortal e mutável, não pode confiar em si próprio, só pelo amor a Deus pode conhecer verdadeiramente, «é

apenas na relação com deus e num devir absoluto que o si mesmo encontra uma permanência» (*idem, ibidem*: 30). Para alcançar Deus, o homem terá que se ultrapassar a si próprio, deve procurar o bem, isto é a vida que não tem morte, o futuro absoluto – a eternidade.

Não se pode compreender a verdade como algo estranho a nós, que nos é exterior, temos de pensar a verdade a partir de dentro; filosofar representa o intenso trabalho interior, o aprofundamento da verdade que o alimenta, estimula e satisfaz²⁷.

3. O cerco do solipsismo e o outro corpo de Descartes

«Descartes, querendo construir uma ciência certa, começa por duvidar de tudo. A certeza, com efeito, não é imediata. O certo é o indubitável, é o que resiste à dúvida, a uma dúvida que é preciso praticar, exercer como um trabalho, ensaiar, a fim de descobrir o que ela não consegue abalar» (Beyssade, 1972: 33).

Descartes procura definir a natureza do *cogito* afirmando a sua independência em relação ao corpo e a sua natureza de puro pensamento. Admitindo a existência de um eu cuja natureza se resume a produzir pensamento²⁸. O eu nasce na intimidade do pensamento, purificado dos dados empíricos. Reflectindo acerca do seu próprio eu pensante, Descartes descobre, entre as ideias nele existentes, uma ideia clara e nítida de

²⁷ «Deus das virtudes, convertei-nos, mostrai-nos a Vossa face, e seremos salvos. Para qualquer parte que se volte a alma humana é à dor que se agarra, às belezas existentes fora de vós e de si mesma. Estas nada teriam de belo, se não proviessem de Vós. Nascem e morrem. Nascendo, começam a existir, crescem para se aperfeiçoarem; e quando perfeitas, envelhecem e morrem. Nem tudo envelhece, mas tudo morre, Por isso, os seres quando nascem e se esforçam por existir, tanto mais se apressam a não existir. Tal é a sua condição. Só isto lhes destes, porque são partes de coisas que não existem simultaneamente e que, desaparecendo e sucedendo-se, perfazem juntas um todo de que são partes. É assim que as conversas se completam por meio de sinais sonoros. Não existiriam na sua totalidade se cada palavra, depois de emitidas as sílabas, não se extinguisse, para outra lhe suceder» (Agostinho, 2004: 84-85).

²⁸ «A enumeração dos modos do pensamento esclarece-nos sobre a natureza do pensamento: se a sensação é um pensamento, é pelo conhecimento interior e imediato que tenho de sentir. Pensamento significa consciência, sendo esta palavra timidamente introduzida em francês por Clerselier, acompanhada do termo familiar de conhecimento, para traduzir o latim *conscientia*» (Beyssade, 1972: 37).

um ser perfeito. Esta ideia de ser sumamente perfeito não pode ter vindo dos sentidos; não pode ter tido origem em nós mesmos, pois somos imperfeitos; só pode, portanto, ser uma ideia inata que foi posta em nós pelo Ser perfeito; implica, portanto, a sua existência - por ser impossível ter uma ideia de um ser com tão grande perfeição e tal ser não existir. Esta ideia, ao fazer-nos conceber Deus como um ser perfeito, incapaz de enganar, passa a ser a garantia de que o conhecimento construído pela razão é verdadeiro. Assim, além da existência do *cogito*, Descartes passa a admitir a existência de Deus e a existência do mundo.

Para Descartes o conhecimento tem a sua origem na razão, todo o conhecimento absolutamente verdadeiro se fundamenta nas ideias inatas, o conhecimento é necessário e universal desde que seja intuitivo e dedutivo, só é real a ideia ou o conhecimento que dele for deduzido²⁹. Deparamo-nos com algumas limitações, uma vez que Descartes faz da razão, a única fonte do pensamento verdadeiro, ignorando o papel e a importância dos sentidos. Os sentidos são considerados como fonte de erro, por isso não são fundamento válido de conhecimento. Ora, o sistema cartesiano está directamente relacionado com o facto de só admitir a possibilidade de conhecer a realidade por via racional - podendo cair no dogmatismo, infere a existência do mundo real a partir das ideias.

«Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? Certamente enquanto penso, porque pode porventura acontecer que se eu cessasse totalmente de pensar deixaria, desde logo, inteiramente de ser. Agora não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: portanto, eu sou, por precisão, apenas uma coisa-pensante, isto é, um espírito, ou uma alma, ou um intelecto, ou uma razão, termos cujas significações ignorava antes» (Descartes, 1992: 22).

A interioridade, assim desenhada, leva-nos falar de *solipsismo*, não permitindo que o pensamento se abra ao outro e ao mundo³⁰. Descartes estabelece uma clara

²⁹ «A intuição é a apreensão imediata, por um acto simples da compreensão, duma evidência absolutamente indubitável». Enquanto a «dedução é o acto de concluir a partir de certas verdades tomadas como princípios, outras que lhes estão necessariamente ligadas» (*idem*, *ibidem*: 27).

³⁰ «Crença segundo a qual, para além de mim, só existem as minhas experiências. O solipsismo é a consequência extrema de se acreditar que o conhecimento deve estar fundado em estados de

distinção entre alma e corpo - deparamo-nos com o dualismo antropológico, a separação da mente e da matéria em duas substâncias diferentes³¹.

Com Descartes, a intenção de um conhecimento indubitável, implica não aceitar nada como verdadeiro até ser encontrado algo que resista a toda e qualquer dúvida. Instaurando, assim, a independência do *cogito* em relação ao corpo, logo, a sua natureza enquanto puro pensamento.

Contudo, o homem no seu quotidiano é invadido e atormentado pelas paixões, por isso, a questão do homem deixa de ser simplesmente ontológica, mas também antropológica, onde a vontade humana estabelece relações com o entendimento, quando é afectado pelas paixões. O eu constrói-se, assim, numa nova antropologia cindida entre a interioridade e a exterioridade³².

A dúvida, enquanto ponto de partida, leva Descartes a afirmar-se enquanto ser pensante, duvidar é afirmar, é, portanto, estar fora da própria dúvida. «O *cogito* é não só um pensamento, mas também, pela sua própria natureza, o pensamento do pensamento, consciência ou reflexão, se se preferirem estes termos» (Meyer, 1994: 160). O exercício da dúvida coloca a existência do eu sem nada dizer da sua essência, ao preceder o *cogito*, a dúvida, afirma-se como um querer e um desejar que ultrapassam os limites da vontade racional.

«A dúvida serviu de ponto de partida a Descartes, mas ele poderia ter dito "sinto" ou "quero", que são outras afirmações que se reflectem imediatamente como tais, como ultrapassando-se ao afirmarem-se como pensamentos: entender, querer, imaginar, sentir,

experiência interiores e pessoais e de não se conseguir encontrar uma ponte pela qual esses dados dêem a conhecer alguma coisa que esteja para além deles» (Blackburn, 1997: 413).

³¹ «Se eu posso conceber clara e distintamente a alma sem o corpo, o que atesta a forma como descubro a minha existência, se reciprocamente posso conceber clara e distintamente o corpo, enquanto coisa extensa, sem a alma, o que a análise do pedaço de cera fez já ver e que a meditação sobre a essência das coisas materiais acaba de mostrar, se, por outro lado, sei, graças ao meu conhecimento do Deus verídico, que tudo o que concebo com clareza e distinção é realmente como o concebo, é certo que a alma e o corpo são realmente distintos e podem existir separadamente: são duas substâncias, não precisam de mais nenhuma coisa criada para existir» (Beyssade, 1972: 50).

³² «Mas, ao introduzir uma ruptura entre o homem e a natureza, o pensamento cartesiano introduz ainda uma outra ruptura não menos grave do próprio homem: é que o homem que é também natureza (o seu corpo) cinde-se do homem que não é natureza (o seu pensamento). E daí toda a dificuldade em encontrar, por exemplo, o verdadeiro lugar da sensibilidade, que vem a ser também cindida para só se (re) encontrar numa estranha unidade através desse *deus ex machina* a que Descartes chamou glândula pineal» (André, 1987: 64).

etc., que têm em comum o facto de não poderem existir sem pensamento, ou a percepção, a consciência e o conhecimento. De facto, sentir ou pensar não são mais do que formas de consciência e, portanto, da reflexão. Podemo-nos enganar sobre aquilo que se sente quando dizemos “eu sinto”, contudo tal já não pode acontecer se dissermos “eu duvido”, mas em ambos os casos a proposição “eu penso” é verdadeira» (*idem, ibidem*: 160-161).

Neste sentido, o exercício da dúvida aplica-se simultaneamente ao pensar e ao sentir, daí a dificuldade de os distinguir. «A dúvida, do mesmo modo que afirma o pensar, perturba-o e é marca – em paixão (sensibilidade) – do que escapa, do que não se pode limitar e explicar» (Pereira, 2006: 117).

A teoria das paixões permite a Descartes escapar ao inatismo radical, alimentada pelas sensações do corpo, a paixão enquanto consciência de si, enquanto reflexividade sobre algo, que não tinha lugar até então, será a própria consciência externa (sensibilidade)³³. A problematidade cartesiana reside na unidade das substâncias corpo e alma, em saber se a sua relação é corporal, daí a importância da glândula pineal, ou se obedece à vontade, domesticada pela razão (cf. Meyer: 1994: 166).

«Para Descartes, a paixão é efectivamente “o corpo na alma”. Ela não é uma impressão sensível, sentida somente pelo corpo, mas sim o efeito dessa sensação na própria consciência (...). Na paixão, o *cogito* recupera os seus direitos. A consciência, mesmo sensível, é necessariamente um saber pelo facto de ser sensível» (*idem, ibidem*: 167).

As paixões enquanto configuração da condição humana reflectem a vivência indubitável, como opção, «no princípio e no fim é a presença da angústia que nos aparece no coração do cartesianismo. Primeiro duvidando de tudo, depois como procura da felicidade» (Pereira, 2006: 118).

³³ «A paixão é esse lugar único, mas enigmático, em que o homem e o animal, a natureza humana e a natureza se encontram. Ser híbrido, a paixão deriva simultaneamente do apetite sensível e da representação que ele suscita, da pulsão e das emoções que nos fazem sentir. Mas a paixão é também aquilo que de mais individual há no indivíduo; ela cristaliza os conflitos do homem consigo mesmo e, desse modo, também com os outros (...). Para Descartes, elas consistem nos movimentos da alma que têm origem no corpo e não nela própria, como as ideias inatas: são as percepções involuntárias que nos afectam. São o lugar onde a consciência perde o domínio reflexivo, como se, ao tornar-se assim reflectida relativamente àquilo que absorve e move, ela surgisse como inconsciente pela relação que mantém com o objecto que a invade e que, só ele, a retém» (Meyer, 1994: 9-11).

«A natureza também ensina por estas sensações de dor, de fome, de sede, etc., que não estou apenas alojado no meu corpo como o marinheiro no navio, mas que estou muito estreitamente ligado a ele, e tão misturado que componho com ele como que uma unidade. Se assim não fosse, quando o corpo está ferido, eu, que sou apenas uma coisa pensante, não sentiria por isso dor, mas teria a percepção desta lesão pelo puro intelecto, como o marinheiro percebe pela vista se alguma coisa se fende no navio; e quando o corpo precisa de alimento ou de bebida, eu compreenderia expressamente isto mesmo, não teria sensações confusas de fome e sede. Porque, sem dúvida, estas sensações de sede, de fome, de dor, etc., são apenas certos modos confusos de pensar que se originam na união e como que mistura do espírito com o corpo» (Descartes, 1992: 211).

A sexta meditação ou confissão já não trata, simplesmente, do corpo, mas sim do corpo da união³⁴. O corpo deixa de ser entendido como um mero suporte em que o eu está alojado, para ser um corpo de paixão, em que está misturado, onde reconhecemos a faculdade de sentir.

A unidade que compõe o homem; pelos sentidos, o homem reencontra não só o mundo mas também o espírito ligado a um determinado corpo³⁵. A união da alma e do

³⁴ «Em confissão ou meditação, o que está em questão é a experiência/atividade do eu como experiência do pensamento. Uma meditação, é certo, de uma “vontade racional” mas que sublinha o sentido antropológico e existencial do *cogito*. No eu penso, constrói-se a subjectividade, e a partir daqui uma nova antropologia, que vai, para o bem e para o mal, inscrevendo a sensibilidade no âmbito de uma experiência de procura interminável do absoluto (e da felicidade), pressentindo mas nunca possuído» (Pereira, 2006: 119).

³⁵ «Na Meditação sexta, depois de ter sido concebido a título de puro espírito, o pensamento descobre-se ligado, da forma mais íntima, a um corpo vivido e presente, a um corpo no qual não estou apenas albergado “como um piloto no seu navio”. Porque não vejo as modificações desse corpo como o piloto “percebe através da vista se algo se parte no seu barco”; sinto-as de dentro, vivo-as, gozo-as ou sofro-as: o corpo é um sujeito, é eu próprio. Ora, Descartes que, no entusiasmo da sua primeira esperança técnica, começara por sonhar com uma medicina infalível, que pudesse reparar o corpo como se repara uma máquina, persuadiu-se cada vez mais de que o desejo e as indicações da natureza eram insubstituíveis, e nos indicavam o que nos convinha melhor do que qualquer ciência elaborada de fora» (Serres, s/d : 115). Para João Maria André o que é novo «é a afirmação de que os sentidos (que são também corpo) não só conhecem, como, mais ainda, conhecem claramente coisas que o entendimento não pode conhecer senão obscuramente. Mas a novidade desta asserção permite concluir que o conhecimento do homem (já que o homem é o todo da união) e do corpo que no homem faz união com a alma não é nem a meditação metafísica nem os exercícios da imaginação que no-lo

corpo decorre da passividade da alma, ou por outras palavras, da experiência da afectividade. Deparamo-nos de algum modo, com a união da metafísica e da moral. Esta união decorre da ligação que Descartes estabelece entre a alma e o corpo, através do sentimento de agrado ou de desagrado. O mundo físico afecta a alma, na medida que «a paixão é efectivamente uma consciência surpreendida com o mundo exterior, que tem de descobrir e enfrentar» (Meyer, 1994: 181).

«(...) A alma está realmente unida a todo o corpo (...) que se relacionam todos um com o outro de tal maneira que, quando algum deles é retirado, isso torna defeituoso todo o corpo (...).

A parte do corpo na qual a alma exerce directamente as suas funções não é em absoluto o coração; nem tampouco todo o cérebro, mas apenas a mais interna de suas partes, que é uma certa glândula muito pequena (...)» (Descartes, 1998: 49).

Este novo corpo reencontrado, é o corpo da união, um ser de sentimentos, de paixões e representa para João Maria André simultaneamente emoções do corpo e da alma³⁶. O sujeito moral, que emerge neste segundo corpo cartesiano, não é simplesmente a alma, mas sim a união que esta estabelece com o corpo - o composto segundo João Maria André³⁷.

proporcionam, mas apenas a experiência da vida e da comunicação com os outros» (André, 1999: 27).

³⁶ «Nessa revisão da filosofia cartesiana será possível concluir que, afinal, o dito “erro de Descartes” tem apenas em conta a tematização do corpo como objecto e não este novo pensamento do corpo da unidade. Mas, terá sido isso um erro? Se foi um “erro”, foi apenas devido a esse “erro” que, quem agora o classifica como tal, depois de dissecar o cérebro humano e de o estudar analiticamente na sua objectividade, pôde chegar à verdade de uma “razão emotiva”, em que o funcionamento de determinados sectores do cérebro, condicionando as emoções, condiciona também o pensamento. Foi, assim, o “erro de Descartes” que permitiu a “verdade de Damásio”. Mas afinal, Descartes talvez não tenha errado, errando apenas aqueles que o julgaram unilateralmente. Por isso, se o reverso do “erro de Descartes” é a “verdade de Damásio”, o reverso da verdade de Descartes, julgado a partir da correspondência com Elisabeth e de *As Paixões da Alma*, é o erro de Damásio (...)» (*idem, ibidem*: 38).

³⁷ «Aliás, pode considerar-se toda a segunda parte de *As Paixões da Alma* como uma confirmação do princípio de que tudo o que é proveitoso para o corpo está unido ao interesse do pensamento, sendo no pensamento que se opera o reconhecimento de que o objecto do amor é bom para o homem» (*idem, ibidem*: 34).

O corpo de Descartes deixa de ser o corpo da razão, para ser também o corpo da paixão, no qual o homem fica de algum modo desarmado e por isso mesmo, deixa-se afectar abrindo-se ao mundo numa dimensão criadora.

A nosso ver, é importante que a intimidade seja vista como forma consciente de representar a nossa interioridade, o que faz parte das nossas “entranhas”³⁸. O eu não pode ser entendido como uma estrutura identitária construída *a priori*, está em constante evolução, não é algo de estático e concluído.

«Com efeito, as dificuldades, os obstáculos e os paradoxos da filosofia cartesiana, não podem, julgamos, ser classificados como “erros”, pois que, de facto, as emoções e os sentimentos não são excluídos e, mesmo sendo as paixões referidas à alma, são definidas tendo em conta a sua natureza psicossomática; aparecendo o corpo como mediador da sua utilidade e da sua expressão» (Pereira, 2006: 137).

Como vimos, o sujeito cartesiano, permite-nos falar em solipsismo, e, no mesmo sentido, da negação da alteridade. O *cogito* não é simplesmente razão absoluta, mas através da reflexão, do sentir e do conhecer, revela também a sua fragilidade. A dúvida perturba o *eu penso* no seu percurso, que se constrói na subjectividade. O eu, nasce na interioridade, na intimidade do pensamento, purificado do sujeito empírico.

Se a intimidade, em Santo Agostinho, é definida na relação com Deus, na modernidade é afirmada como consciência da individualidade, que no isolamento da interioridade se transforma em mesmidade. O dualismo alma/corpo enclausura a intimidade e a alteridade na unidade da vida consciente, que marcada pela paixão revela um sujeito afectado pela exterioridade.

«Mas apesar da paixão ser a marca do corpo na alma, o sentir não abre, no entanto, nenhuma forma de alteridade. O sentir é parte da consciência de si. Sei com certeza que sinto, como sei que penso, mas não sei com certeza da existência das coisas sentidas. O sentir é um facto da consciência e, como tal, uma modalidade dela. O que se passa, ao

³⁸ Quando falamos aqui em interioridade não estamos a defender o solipsismo, crença segundo a qual para além de mim só existem as minhas experiências. Acreditamos, pelo contrário, que apesar do conhecimento estar fundado em experiências interiores e pessoais conseguimos estabelecer uma ponte com o exterior. Defendemos que a verdadeira intimidade resulta do diálogo entre interioridade-exterioridade.

nível das Meditações, é que o eu, como coisa pensante, não pode produzir as ideias das coisas sensíveis» (*idem, ibidem*: 133).

4. Rousseau e a intimidade como direito

Para Rousseau o homem realiza-se através das suas vivências particulares, colocando a tónica nos sentimentos³⁹.

Rousseau inaugura um novo estilo literário: a autobiografia, com a sua obra *Confissões*. Santo agostinho também o fez mas os seus textos são de natureza religiosa e relatavam o encontro do autor com Deus - vê a paixão como algo que põe o homem em contradição -; enquanto Rousseau, na sua obra, partilha a sua vida íntima, sentimentos secretos da sua vida e vê a paixão como natural.

«A natureza humana seria contraditória se não existisse a paixão para condensar o paradoxo da nossa humana e natural condição. Sendo constituída por instintos, sensações, desejos, a paixão é mais que isso: é o sentimento e o pensamento que todas essas sensações ocasionam, que só o homem pode manter, por um efeito misterioso dessas sensações que os seres animais e vegetais não podem, talvez partilhar. A paixão faz o homem desfazendo-o, ligando-o à natureza e à animalidade que, desse modo, ele transcende, pois é já uma reacção humana e, parece, exclusivamente humana» (Meyer, 1994: 122-123).

Rousseau propõe o respeito pelo homem como ser natural, antes de se tornar social. O estado de natureza supõe um estado de liberdade original, simplicidade e pureza de carácter. Decorre uma crítica sobre o avanço das ciências e das artes, já que dão ênfase apenas ao uso da razão.

No *Emílio*, defende uma «educação natural», para desta maneira melhor se desenvolverem todas as capacidades humanas. Vem contrariar a tradicional teoria que reduz a criança a um homúnculo, a incapacidade dos seus antecessores reconhecerem e

³⁹ «Viver não é respirar, é agir; é utilizarmos os nossos órgãos, os nossos sentidos, as nossas faculdades, todas as partes de nós mesmos, que nos dão o sentimento da nossa existência» (Rousseau, 1990: 22).

compreenderem a especificidade da infância, assim como, a sua maneira particular das crianças se inserirem na realidade. Rousseau chama a atenção para a diferença infantil, tal como liberta a criança da culpa de um pecado que a acompanhava desde o início dos tempos. As suas propostas educativas tentavam preservar o mais possível a bondade e a inocência das crianças e evitar a corrupção e o contágio, que a sociedade e a civilização trazem.

«À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o género continua a civilizar-se, alargam-se as relações e os laços apertam-se. (...). Cada um começou a olhar os outros e a querer ele próprio ser olhado e a estima pública teve um preço. Aquele que melhor cantava ou dançava, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado, e esse foi o primeiro passo para a desigualdade e ao mesmo tempo para o vício: destas primeiras preferências nasceram por um lado a vaidade e o desprezo, por outro a vergonha e a inveja; e a fermentação provocada por estes novos fermentos produziu por fim resultados funestos à felicidade e à inocência» (Rousseau, s/d: 59).

Opomos por diversas vezes racionalidade ao sentimento; aos valores da cultura a natureza, à idade adulta opõe-se a infância; à cidade, a floresta; ao homem civilizado, o homem primitivo⁴⁰. Rousseau por sua vez complementa estas dicotomias, considerando-as importantes para a compreensão da condição humana.

Na obra *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* Rousseau refere os males que atormentam a condição humana derivam da sociedade, contrariamente no estado de natureza a vida é saudável livre e feliz. As pessoas são naturalmente boas. Nesta obra o autor ataca as hierarquias sociais instituídas, opõe aos «fogos-fátuos da ciência» o «senso interior». Hannah Arendt

⁴⁰«Digam o que disserem os moralistas a este respeito, o entendimento humano deve muito às paixões, que por um comum testemunho também lhe devem muito: é através da sua actividade que a nossa razão se aperfeiçoa (...). As paixões, por sua vez, vão buscar a sua origem nas nossas necessidades e o seu progresso nos nossos conhecimentos (...). O homem selvagem e o homem civilizado diferem de tal modo no mais profundo do coração e das inclinações que aquilo que produz a felicidade suprema para um levaria outro ao desespero. O primeiro só respira repouso e liberdade, só quer viver e permanecer ocioso, e a própria ataraxia do estóico não se assemelha à indiferença por qualquer objecto. Pelo contrário, o cidadão sempre activo, agita-se, atormenta-se sem cessar, procurando ocupações cada vez mais laboriosas: trabalha até à morte, corre mesmo para ficar em condições de viver, ou renuncia à vida para adquirir a imortalidade» (Rousseau, s/d: 81).

considera que Rousseau foi o primeiro grande defensor da intimidade. A intimidade como direito autónomo da personalidade foi articulada conceptualmente por Rousseau. Segundo ele, o indivíduo teria que se revoltar contra a «insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última numa região recôndita do homem que, até então, não necessitara de qualquer tipo de protecção especial» (Arendt, 2001: 53).

Arendt critica o eu da interioridade, do amor romântico, a ideia de procurar a verdade sobre si no profundo de si mesmo, nas emoções, na sexualidade, no amor. Entende que o amor romântico apresenta-se como o ideal sentimental hegemónico, isso acontece porque encarna o ideal que corresponde a uma sociedade voltada para a interioridade na procura da verdade, do sentido, de satisfação, e que contempla o mundo como sendo hostil a essa busca.

Somente desenvolvendo novas formas de *amor mundi* no sentido arendtiano é que podemos conceber alternativas e criar e recriar formas de relacionamento voltadas para o mundo, para o espaço público, tais como a amizade, a solidariedade, a hospitalidade, o respeito. De certo modo todas elas dependem de um espaço de visibilidade capaz de iluminar os acontecimentos humanos, de um modo comum que una ou separe os indivíduos. Retomando, assim, a noção aristotélica de que os cidadãos estavam ligados por laços de amizade e defendendo sempre, tal como Aristóteles, que o homem é um *animal político*. Neste aspecto Arendt distancia-se de Rousseau uma vez que este procura dissolver a linha divisória entre o público e o privado, não tolerando a indiferença, reclamando o coração dos cidadãos.

A noção de natureza é rica para os dois autores: Rousseau formulou a questão de estado natureza em oposição ao de sociedade civil, as referências naturais, as experiências originais dão profundidade às relações humanas. A busca da essência de cada experiência é o que pode levar a uma visão racional e universal do mundo; para Rousseau, também a experiência deve ser procurada, a singularidade de cada experiência tem um efeito desconstrutivo nas regras, e a profundidade que a experiência confere à vida humana não se dá pela busca da natureza, mas pela memória. Para Rousseau a razão existe a favor da espontaneidade, enquanto no espaço político de Arendt a razão destrói essa mesma espontaneidade.

Com Rousseau assistimos ao nascimento do homem moderno, aquele que se revolta contra a sociedade moderna, que, segundo ele, corrompe o homem, mas que no

entanto, não consegue viver fora dela; o íntimo e o social são formas subjectivas da existência humana, colocando-se a tónica na busca da subjectividade, do singular.

«A intimidade do coração, ao contrário da intimidade da moradia privada, não tem lugar objectivo e tangível no mundo, nem a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma pode ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. Para Rousseau, tanto o íntimo como o social eram, antes, formas subjectivas da existência humana, e no seu caso, era como se Jean-Jacques se revoltasse contra um homem chamado Rousseau. O indivíduo moderno e os seus intermináveis conflitos, a sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, os seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjectivismo da sua vida emocional nasceram desse rebelião do coração» (*idem, ibidem*: 53).

Para Rousseau o homem não é apenas racional é também coração, sentimento, paixão, desejo:

«O homem natural é tudo, para si mesmo; a unidade numérica, o total absoluto que só tem deveres para consigo próprio ou para o seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fraccionária que depende do denominador e cujo valor está na sua relação com o número inteiro, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que mais bem sabem deteriorar o homem, retirar-lhe a sua existência absoluta para lhe dar uma relativa, e transportar o *eu* para a unidade comum; de modo a que cada particular deixe de se crer como indivíduo, mas sim como uma parte da unidade e só seja sensível no todo» (Rousseau, 1990: 18).

A sociedade corrompe o homem, é necessário recorrer ao sentimento, voltar ao estado de natureza. A natureza como estado primitivo, originário da humanidade combate todo o vínculo anti-natural e toda a escravidão artificial. Defende um retorno ao arquétipo, às origens onde reconquistamos a liberdade.

«(...) Rousseau não escapa ao paradoxo que coloca no seio do desenvolvimento do homem, como a passagem do estado de natureza para o estado social. A paixão é natural e humana, mas, sendo humana, conduz ao seu próprio distanciamento, num estado de desenvolvimento em que, não se sabe muito bem como, o homem descobriu que as suas paixões eram paixões e que, sendo assim, se podiam virar contra ele, invertendo aquilo

que são naturalmente (...). A paixão, que é o indivíduo, ao tornar-se social e interactiva, vai ter necessariamente que se manifestar como oposição e vaidade (...). Mais do que liberdade, Rousseau fala de “perfectibilidade”, como que para melhor sublinhar a continuidade entre a natureza e a natureza humana» (Meyer, 1994: 140-141).

Rousseau valoriza simultaneamente razão e emoção, todos sentem compaixão/piedade de forma espontânea perante o sofrimento alheio; nenhum homem sente prazer no sofrimento alheio, se este não o beneficiar. Daí não se agredirem facilmente, muito pelo contrário, o homem não gosta de ver outro homem a sofrer.

O homem, contrariamente a outras espécies, evolui, a razão obriga-o a evoluir independentemente da sua vontade, neste estado de desenvolvimento descobre os outros homens, bem como o prazer que pode tirar deles através de relações afectivas. Descobre que a sua felicidade está, em grande parte, dependente dos outros, reconhece que não pode travar o tempo e como tal deve tentar viver o melhor possível.

Para Rousseau a evolução da humanidade foi infeliz, neste sentido apenas resta ao homem travar o lado infeliz dessa evolução desmascarando a sociedade como um sistema inexorável de carências, no qual cada um se torna escravo do outro. Neste sentido a intimidade oferece ao indivíduo possibilidades inéditas de se realizar, embora à custa, muitas vezes, de um mundo público comum.

5. O papel do inconsciente na configuração da intimidade

Fundador de uma nova corrente em Psicologia, a psicanálise, Freud apresenta-nos uma nova perspectiva sobre o ser humano e as suas motivações⁴¹.

⁴¹ A palavra psicologia tem a sua raiz etimológica: *psyché* (alma) + *logos* (razão, estudo). O termo psicologia surge pela primeira vez no século XVI, e só é considerada ciência nos finais do século XIX, demarcando-se definitivamente da Filosofia. Incorpora várias teorias, recorre a métodos e técnicas diversificadas, devido à enorme complexidade do seu objecto – o ser humano. É um facto incontornável que desde muito cedo o homem questionou a sua existência, tentou compreender os seus sentimentos e emoções. Desde a antiguidade a «alma» era vista como força interior que alimenta o corpo. Aristóteles (século IV.a.c) reflectiu sobre esta questão, é considerado por muitos, como já referimos, o autor do primeiro estudo de psicologia (cf. Cabral, 1991: 344).

Verificamos que a psicanálise foi a primeira corrente da psicologia a atribuir aos primeiros anos de vida uma importância fulcral na estruturação da personalidade. É vista como um conjunto de características pessoais, persistentes e suportadas numa coerência interna. Dizer que: “*A criança é o pai do Homem*” ilustra bem a importância da infância.

A psicanálise é um corpo teórico explicativo da estrutura psíquica, da vida mental e afectiva, um processo terapêutico das perturbações da personalidade.

Freud divide a mente humana em três elementos que segundo ele são essenciais; o consciente ou o *ego* - que representa o raciocínio, diz respeito à capacidade de ter percepção dos sentimentos, de pensamentos, lembranças e fantasias do momento; o pré-consciente ou *superego* - aplica-se às memórias, interiorização de proibições sociais, produz angústias, ansiedades e castiga o *ego* quando este aceita determinados impulsos, temos por último o inconsciente ou *id* - refere-se às pulsões, desejos e medos recalçados, não obedece à lógica nem à moral.

A personalidade, para Freud, é determinada fundamentalmente por processos e forças inconscientes, moldados nos primeiros anos de vida, daí resultarem comportamentos incompreensíveis, o que permite ao autor pensar em soluções para a cura. Para termos acesso ao inconsciente ficamos limitados à hipnose e ao método psicanalítico, este recorre a determinadas técnicas, como por exemplo à análise de sonhos e actos falhados.

A psicanálise centra a explicação do comportamento em factores energéticos e internos à própria pessoa, apresentando assim uma perspectiva intrapsíquica do funcionamento humano. A personalidade é orientada por forças pulsionais, marcadas pelo inconsciente.

Uma das grandes inovações que podemos verificar em Freud está intrinsecamente ligada à existência do instinto sexual na infância. Esta sexualidade envolve todo o corpo, é pré-genital e não centrada no aparelho genital, assim como, auto-erótica, isto é, a criança satisfaz-se com o seu próprio corpo. “*O eu é primeiro e acima de tudo um ego corporal*”⁴².

⁴² Segundo Freud «ao nascer a criança trás consigo germes de movimentos sexuais, que evoluem durante algum tempo, e depois sofrem uma repressão progressiva» (2001-a: 89).

A vida humana é estudada a partir da motivação básica, o impulso sexual ou princípio de prazer, este impulso existe na criança na qual a satisfação de zonas erógenas surge ligada à satisfação da fome.

De forma natural as pessoas convenceram-se de que o instinto sexual falta na infância, para elas este instinto apenas representa um momento da puberdade em relação com processos que levam à maturidade. Freud veio abalar estas convicções afirmando de facto que o instinto sexual está presente na infância, manifestando-se de inúmeras maneiras. Defendendo que existem desvios que são encarados como particularidades da vida íntima da pessoa⁴³.

As crianças desde muito cedo, desenvolvem determinadas características, como o impulso para a crueldade, o facto de gostarem de ver e de serem exibicionistas. Podemos considerar «estes impulsos, cujas íntimas conexões com a vida genital só mais tarde se afirmarão, existem no entanto desde a infância, embora sejam independentes da actividade sexual das zonas erógenas» (Freud, 2001-a: 113).

Existe uma constante «batalha entre as moções pulsionais e o mundo externo inibidor, batalha que começa na infância, vai mudando de carácter à medida que se vai progressivamente construindo a personalidade psíquica, que se divide num id pulsional e inconsciente, num ego racionalmente orientado, e numa instância crítica, ético-moral, o *superego*, que se desenvolve com base em identificações» (Freud, 2001-b: 21).

Estamos perante um «conflito psíquico» quando o *ego* mobiliza todos os mecanismos de que dispõe, essencialmente o recalçamento, para, assim, impedir que as moções pulsionais alcancem os seus fins. Os sintomas neuróticos acabam por se formar a partir do conflito entre o *ego* e o *id*.

Verificamos na criança todo um conjunto de impulsos, e entenda-se aqui impulso como «o representante psíquico de uma fonte contínua de excitação proveniente do exterior do organismo, que se distingue da excitação exterior descontínua⁴⁴. O impulso encontra-se, pois, no limite dos domínios psíquico e físico» (Freud, 2001-a: 72).

⁴³ «O que há de mais elevado e de mais baixo na sexualidade mostram por toda a parte as mais íntimas relações» (*idem, ibidem*: 63).

⁴⁴ A infância tem um peso relevante na construção do sujeito e «nas suas investigações sexuais a criança é sempre solitária; é para ela um primeiro passo com o fim de se orientar no mundo, e

É evidente que todas as impressões «sofridas durante o segundo período de actividade sexual, deixam traços profundos (inconscientes) na memória, determinam o carácter do indivíduo» (*idem, ibidem*: 109), será através da psicanálise que podemos «chamar à consciência» o que foi esquecido, de maneira a tentar evitar compulsões provenientes de material inconsciente.

Desde o nascimento, a criança traz consigo instintos sexuais. Estas descobertas dão-se no interior da criança e por vezes são de difícil compreensão, é um caminho que inevitavelmente tem de percorrer, na maioria dos casos é um “caminhar solitário”, muitas vezes incompreendido.

Parafraseando Freud, podemos dizer que existem “coisas” que não queremos mencionar nem tão pouco admitir.

«Toda a gente está consciente de que tem em si algumas coisas que de modo algum gostaria de contar a outras pessoas ou que considera absolutamente fora de propósito mencionar. São as suas intimidades. Tem também a noção - e isso representa já um grande avanço no seu conhecimento psicológico de si próprio - de que existem outras coisas que a pessoa não gosta de admitir nem mesmo a si próprio: coisas que uma pessoa prefere esconder de si mesmo e que por essa razão a pessoa afasta o pensamento se, apesar de tudo, lhe vierem à mente» (Freud, 2001-b: 27).

Não podemos descurar, tal como afirma Freud, o inconsciente, isto é a não-consciência, o que não sabe o que faz. Existem factos psíquicos que escapam totalmente à consciência, segundo Freud nenhuma experiência cai no esquecimento e grande parte da vida mental pertence ao inconsciente.

Se o consciente é governado pela necessidade, pelo princípio de dever, o inconsciente (o não-consciente) tem a sua fonte no «princípio de prazer».

Quando falamos em intimidade temos de dar igual importância a estes dois aspectos (consciente/inconsciente) para melhor entendermos a essência do eu. Viver em sociedade é viver de acordo com as normas da sociedade, temos que seguir padrões que acabam por “recalcar” a nossa verdadeira essência.

sentir-se-á estranha às pessoas que a rodeiam, e que até então gozavam da sua plena confiança» (Freud, 2001-a: 21).

Se por um lado, vivemos numa sociedade repressora em termos morais, onde o “verdadeiro eu” tem dificuldades em assumir-se, também é verdade, tal como defende Freud, existem coisas que não podem ser ditas. Nunca conseguimos dizer tudo o que sentimos, até porque nem sempre conseguimos entender o que realmente se passa dentro de nós.

II. Capítulo

O eu e o outro

1. Alteridade íntima e radical exterioridade

«O ser único é o ser com rosto, a sua unicidade é legitimada pela eleição do olhar de outrem. Por sua vez, o indivíduo é reconhecido pelos papéis que desempenha na vida social, tendo aí a ser apresentado de acordo com a posição que ocupa enquanto elemento, mais um, de uma série lógica ou na qualidade de membro de um determinado colectivo (...). A proximidade do rosto, exigindo uma relação pessoal, impõe-se como exigência de sociedade, de paz e de justiça» (Baptista, 2007: 91).

Ainda que o outro corpo de Descartes implique alteridade afirmada ou negada, ainda que o homem natural de Rousseau seja esse outro face ao “eu penso” e o inconsciente a inauguração da alteridade na interioridade do sujeito, optamos por Levinas e Ricoeur para abordarmos a problemática da alteridade, já que consideramos que são os exemplos mais acabados da “alteridade íntima” e da “radical exterioridade”.

A presença do outro confronta a alteridade absoluta, em que o ser humano afirma a sua identidade e a identidade do outro. A entrega ao outro não significa abandono de si, mas luta contra o egoísmo, pela responsabilidade, indissociável de uma exigência ética.

Para Levinas «é na relação face a face que reside o fundamento originário de justiça, onde se pode preservar a ética e instaurar a verdadeira paz». (Levinas, 1961: 19) A presença interpeladora do outro questiona a espontaneidade egoísta do eu⁴⁵.

A relação com outrem baseia-se na responsabilidade e na justiça, na tentativa de evitar que o outro se torne o mesmo. A responsabilidade surge face ao apelo do outro.

A relação eu-outro é uma relação de face a face, não se efectua por um sujeito só, isolado, é sem dúvidas uma relação intersubjectiva, onde se procura manter a inteira unidade de cada um. O outro subsiste numa radical alteridade, é um contínuo

⁴⁵ «O outro é entendido como exterioridade, que me pressente na proximidade e no modo de expressão que o rosto fala». (Levinas, 1961: 26)

estrangeiro. A relação com o outro, tal como no amor, segundo Levinas, não é de reciprocidade⁴⁶.

«Ou seja, a essência do humano revela-se numa relação que não é uma relação de fruição, de conhecimento ou de poder. Interpelada, a consciência passa a ser uma consciência com portas e janelas abertas. Capaz, portanto, de receber uma alteridade intraduzível nas categorias que assinalam a sua soberania racional. Acolher outrem significa acolher um outro que permanecerá sempre estrangeiro em relação à consciência que o acolhe» (Baptista, 2007: 118).

É na relação de face a face, entre o eu e o outro que se estabelece a proximidade, cujo sentido primordial e último é a responsabilidade do eu pelo outro, sem exigência de reciprocidade, pois se houvesse tal exigência não se trataria mais de uma relação desinteressada. Nesta relação constitui-se a subjectividade.

O eu (na sua subjectividade) inquieto desperta a partir de uma exterioridade que o questiona, neste sentido, a intimidade perde o fundo solipsista em que se encontrava assegurada. Assistimos à ruptura do *cogito* face à tensão existente entre a interioridade (o em nós), e a exterioridade (fora de nós).

«O que aproxima o homem do outro homem, e nos permite falar de identidade universal, prende-se com a capacidade para sermos tocados, na carne e na alma, pelo apelo do outro que sofre, ao ponto de sermos capazes de afirmar uma responsabilidade racional e emocionalmente comprometida. É esta, afinal, a grande lição de Lévinas ao propor-nos a reconstrução de uma utopia da história assente na capacidade humana de resposta ao acontecimento que revela a vulnerabilidade do outro» (*idem, ibidem*: 99).

A relação do eu com o outro é uma relação assimétrica, onde surge a responsabilidade ou a ingratidão, o não retorno.

O rosto do outro acarreta a deposição do si, a proximidade dá o sentido a tudo o que o homem faz, ao próprio conhecimento e à acção.

⁴⁶ «(...) A relação com o outro é nele (no amor), a relação com o único (...) o amor não é recíproco: (...) o amor, se é que é uma relação, é uma relação entre dois termos onde um só se basta» (Levinas, 1988: 74-75).

A análise efectuada por Levinas, permite-nos falar da negação da realização do outro na figura de outrem, o outro para Levinas representa a exterioridade absoluta. Enquanto para Ricoeur a alteridade é forma constitutiva da própria identidade «(...) Ricoeur demarca-se da tese levinasiana, apresentando-os uma analítica do agir centrada na estrutura reflexiva do sujeito» (*idem, ibidem*:130). Com Ricoeur entendemos que a alteridade do outro deve permitir o retorno ao eu, à sua identidade consigo mesmo.

É necessário repensar a questão – que somos nós próprios? O que significa ser um sujeito pensante, reflexivo? Torna-se importante recordar que o autor enquadra-se na tradição reflexiva iniciada por Descartes. A temática da subjectividade, é abordada por Ricoeur, como sendo fenomenológica e hermenêutica.

Fenomenológica, porque pretende clarificar através da análise reflexiva tudo o que é dado à consciência; hermenêutica, porque a análise reflexiva não deve ser entendida como intuitiva ou introspectiva, mas como interpretativa e indirecta.

«Primeiro paradoxo: o *eu* – veremos que dizê-lo significa alguma coisa – tem a estranha propriedade de tanto designar quem quer que fale e, ao falar, se designe a si próprio, ou a si própria, como o único *eu*, aquele que eu próprio, P. R., sou. Na sua primeira acepção, o *eu* é um conectivo ou, utilizando um termo preferível em inglês, um *shifter*, ou seja, um termo viajante que muda de atributário cada vez que alguém se apodera dele e o aplica a si mesmo (...). Por isso mesmo, o conectivo deixa de ser um termo viajante para exprimir uma ancoragem intransponível. Eis a anfibiologia do *eu* que ora designa *qualquer um* que fala e ao falar se designa a si mesmo, ora designa o *eu* único, eu Fulano de tal, P. R.» (Ricoeur, 1987: 74).

A primeira questão problematiza a própria noção de indivíduo, a qual Ricoeur designa de individualidade; a segunda questão consiste na análise de alguém que se identifica a si mesmo dizendo eu (cf. Ricoeur, 1987), estamos na fase da identificação, por último encontramos o sujeito de imputação, é neste estágio que encontramos o sujeito responsável, deparamo-nos verdadeiramente como diz Ricoeur com “o *si-mesmo*”.

A primeira etapa, que Ricoeur designa por epistemológica, analisa o problema do indivíduo na sua relação com a espécie, nesta visão o indivíduo é um algo qualquer, estamos perante o indivíduo geral mas que se torna fundamental transitar para o indivíduo particular, isto é para o indivíduo que somos, cada um de nós.

A identidade é definida como mesmidade quando se aplica ao próprio contexto espaço-temporal, isto é, para ocasiões diferentes, utilizamos o mesmo contexto (*idem*, *ibidem*). O *mesmo* significa único e recorrente, o nosso corpo encontra-se situado entre os outros corpos, deste aspecto resulta o modo próprio do *eu*, o seu modo de ser e de estar no mundo.

Através da pragmática da linguagem analisamos a supremacia do *eu* e do *tu*, na relação que se estabelece entre sujeitos falantes, entre locutor e interlocutor⁴⁷. O eu vivido está em correlação com uma parte da história do mundo, coloca a sua marca no mundo. Desde o nascimento, o homem inscreve a sua identidade no mundo, encontra-se ancorado a ele, não só através do seu nome próprio, mas por múltiplas ocorrências, que se dão num determinado espaço e tempo⁴⁸.

A segunda etapa coloca-nos face ao problema da ipseidade, que se designa, por identificação. A questão quem? que nos aparece em Heidegger como «quem é o Dasein?» e em Hannah Arendt quando nos fala do «quem da acção»⁴⁹. O quem?, isto é, o agente que pratica a acção e que se identifica com a própria acção, neste esquema conceptual surgem noções essenciais como a circunstância, intenções, motivos, deliberação, etc.; (cf. Ricoeur, 1987) para além deste aspecto, o quem? remete-nos para a existência da terceira pessoa⁵⁰.

O outro não pode ser entendido como um mero objecto de pensamento, mas tal como eu, é um sujeito de pensamento que me percebe como um outro, que o completa.

⁴⁷ o segundo paradoxo reside «na mesma situação dialógica de interlocução, o *eu* e o *tu*, embora ancorados um e outro, exercem papéis reversíveis (...). Opõe a própria ancoragem à reversibilidade. Quando me dirijo a ti, tu compreendes *eu*. E, quando tu me falas e me dizes tu, eu compreendo *eu*. Além da substituibilidade do *eu* qualquer que ele seja, existe a reversibilidade do *eu* e do *tu*, ambos ancorados» (Ricoeur, 1987: 74).

⁴⁸ «A conexão entre o agora vivido e o instante qualquer, a datação, é um facto de inscrição, a saber, a inscrição do tempo vivido no tempo do mundo. Da mesma maneira, a conexão entre aqui e um lugar do mundo, a localização, é também um facto de inscrição. Neste último caso, vê-se melhor que a correlação é garantida pelo corpo próprio, órgão próprio da ancoragem dum eu que, de eu disponível (shifter), se torna eu mesmo, Fulano de tal. Quando eu digo: eu, P. R., nascido em..., no dia..., designo simultaneamente a minha existência insubstituível e o meu lugar no estado civil. Esta dupla designação constitui a ancoragem» (*idem*, *ibidem*: 77).

⁴⁹ «A questão quem? faz-nos entrar pela primeira vez na nova problemática. Enquanto distinta da questão quê? (questão medieval da quiddidade), a questão quem? faz-nos verdadeiramente ir mais longe do que a pragmática» (*idem*, *ibidem*: 77).

⁵⁰ «Assim, a questão quem? recebe a resposta eu na confissão, a resposta tu na acusação, a resposta ele/ela na descrição narrativa» (*idem*, *ibidem*: 78).

A formação do eu recorre ao outro, que o ajuda a unificar-se e a manter a identidade; daí assumirmos que identidade e alteridade estão ligadas por uma relação dialéctica, a alteridade tem como base o aspecto relacional do indivíduo, é através desta troca que cada um constrói ou reconstrói a sua identidade.

Deparamo-nos com duas versões da identidade, por um lado identidade como ipseidade, que se desenvolve e se reconstrói no percurso de vida, por outro a identidade como mesmidade, que não se abre à mudança.

A alteridade é constitutiva de uma identidade própria, demarca-se da tradição solipsista, porque a alteridade constrói-se na relação com o corpo e na afirmação da consciência de si a si mesmo e na transformação pessoal ao longo do tempo. O sentido é o resultado de um esforço de apropriação.

A última etapa designa-se por imputação, a qual refere a importância dos aspectos éticos.

O indivíduo que actua, o agente quando entra em contacto com o mundo, não avalia só este, também se avalia a si próprio, quando prefere uma coisa em detrimento de outra. Avalia e hierarquiza através do sentimento, ou da estima de si. A relação com o outro é correlativa da relação consigo mesmo, sou responsável pelas minhas acções perante o outro, quando este conta comigo. Impõe-se nesta relação um conceito fundamental – o de promessa; quando o eu promete vê-se na obrigação de o cumprir, o que nos permite falar no outro, porque a promessa é feita sempre a outrem⁵¹.

A promessa permite que falemos, segundo Ricoeur, em ipseidade forte, uma vez que, o compromisso de si para consigo permite que falemos em outrem, não como testemunha, mas como destinatário⁵².

Estamos no campo ético da ipseidade, a necessidade de códigos, valores, direitos e deveres, porque vivemos num meio societal, onde obrigatoriamente existem obrigações, onde tenho o dever de cumprir a minha promessa, já que esta obrigação remete-nos para a mutualidade, para a cooperação e para a organização do espaço público a partir da ipseidade ética⁵³

⁵¹ «A estima de outrem e a troca de estimas na alteridade são operações originariamente conjuntas na estima de si» (*idem, ibidem*: 83).

⁵² «(...) Ipseidade forte, constituída pela manutenção de si a despeito das alternâncias do coração e mesmo das mudanças de intenções» (*idem, ibidem*: 84).

2. A intimidade na sociedade e cultura contemporânea

«Vivemos num mundo de transformações, que afectam quase tudo o que fazemos. Para o melhor ou para o pior, estamos a ser empurrados para uma ordem global que ainda não compreendemos na sua totalidade, mas cujos efeitos já se fazem sentir em nós» (Giddens, 2005-b: 19).

O século XX mostrou que o poder tecnológico que deveria trazer a riqueza e contribuir para melhorar as condições de vida de todos os seres humanos, mas foi também posto ao serviço da guerra, da morte e da destruição maciça.

Segundo Giddens o século XX é o século da guerra, onde o totalitarismo e a industrialização estão intrinsecamente ligados ao poder militar. Toda esta conjectura social e política faz com que o indivíduo tenha não só preocupações ecológicas, mas também sentimentos de angústia e medo face ao conflito nuclear e à violência militar que verificamos a nível global. Estes medos chegam até nós, através do impacto globalizador dos media⁵⁴.

«Contudo, o mundo em que agora vivemos não se parece muito com aquele que foi previsto, nem o vemos como tal. Em vez de estar cada vez mais dominado por nós, parece totalmente descontrolado – um mundo virado do avesso. Além disso, algumas das razões que levaram o homem a pensar que a vida se tornaria mais estável e previsível, incluindo os progressos da ciência e da tecnologia, tiveram por vezes efeitos totalmente opostos. As mudanças do clima e os riscos que transportam consigo, por exemplo, resultam provavelmente das nossas intervenções no meio ambiente. Não são fenómenos naturais. É

⁵³ «É preciso, para isso, ter em conta a dimensão pública da promessa, a qual supõe por sua vez um espaço público (...) o que faz que a promessa seja uma realidade, não apenas dual, mas triangular. A saber: devo manter a minha promessa; tu podes exigir de mim; temos que manter as nossas promessas para aumentar a confiança de todos no esquema de cooperação da comunidade. Neste triângulo da promessa, a ipseidade encontra-se assegurada, não apenas pela sua relação com o pólo do alucotário tu, mas ainda pelo pólo da equidade, que assinala o lugar do terceiro; este terceiro é talvez por excelência a verdadeira pessoa, o verdadeiro ele/ela» (*idem, ibidem*: 85).

⁵⁴ «Nas sociedades contemporâneas, as pessoas recebem informações e formam a sua própria opinião política essencialmente por intermédio dos *media*, e principalmente da televisão (...)» (Castells, 2003-b: 381).

inevitável que a ciência e a tecnologia tenham de estar envolvidas nas tentativas que fazemos de enfrentar os riscos ambientais, mas também temos de reconhecer que ambas tiveram papéis importantes na origem de muitos deles» (*idem, ibidem*: 16).

A difusão do conhecimento científico e tecnológico permitem a proliferação de armamentos nucleares, os Estados têm, segundo Castells, acesso à «tecnologia de veto», isto é, possuem armas de destruição maciça, que provocam sentimentos de medo, ainda que muitos países usem esse armamento para manter um equilíbrio, no entanto este equilíbrio só é conseguido porque somos invadidos por sentimentos de receio e medo. O avanço tecnológico, apesar de todos os efeitos positivos, confere ao homem poderes que este não consegue controlar, acaba por revelar-se uma espécie de caixa de *Pandora* de onde se poderão libertar todos os males.

Numa sociedade consumista o homem é compreendido pelas suas posses, roupas, pela sua performance no emprego, assim como, fora dele⁵⁵. Encontramo-nos numa constante sobrecarga de informação, na liberdade de escolha, «tanto como trabalhador como consumidor, o indivíduo aprende não somente a medir-se a si próprio contra os outros mas a ver-se a si mesmo através dos olhos dos outros» (Lasch, 1985: 131).

Esta atitude tem repercussões nefastas para o indivíduo, uma vez, que «a produção de mercadorias e o consumismo alteram a percepção não apenas do ego mas também do mundo exterior. Criam um mundo de espelhos, imagens imateriais, ilusões cada vez mais indistintas da realidade. O efeito de espelho faz do sujeito um objecto e do mundo dos objectos uma extensão ou projecção do ego. É enganador caracterizar a cultura do consumo como uma cultura dominada pelas coisas. O consumidor vive rodeado não tanto por coisas mas por fantasias» (*idem, ibidem*: 132).

Neste sentido Lasch vê o homem «como uma disposição para ver o mundo como um espelho, mais particularmente como uma projecção dos nossos próprios receios e desejos – não porque torna as pessoas gananciosas e auto-assertivas mas porque as faz fracas e dependentes» (*idem, ibidem*: 133).

⁵⁵ «É um erro pensar-se que a globalização só diz respeito aos grandes sistemas, como a ordem financeira mundial. A globalização não é apenas mais uma coisa que “anda por aí”, remota e afastada do indivíduo. É também um fenómeno «interior», que influencia aspectos íntimos e pessoais das nossas vidas» (Giddens, 2005-b: 23).

«A ausência de confiança elementar nas possíveis intenções dos outros leva o indivíduo a evitar encontrar o seu olhar, para não precipitar um envolvimento potencialmente hostil», (Giddens, 2005-a: 57) já que o encontro com o outro, assim como, a intimidade envolve a confiança no outro e no próprio mundo.

Giddens identifica confiança a sentimento de credibilidade no outro «se a confiança não é desenvolvida, ou se a sua ambivalência intrínseca não é contida, a consequência é a ansiedade existencial persistente. No seu sentido mais profundo, a antítese da confiança é, deste modo, um estado de espírito que se podia resumir melhor como ansiedade existencial ou medo» (*idem, ibidem*: 71).

Estamos numa constante vulnerabilidade psicológica, depositamos confiança em sistemas abstractos em detrimento da confiança nas pessoas, a «transformação da intimidade pode ser analisada em termos de criação de mecanismos de confiança⁵⁶; as relações pessoais de confiança, em tais circunstâncias, estão estreitamente ligadas a uma situação em que a construção do self se torna um projecto reflexivo» (*idem, ibidem*: 80).

Giddens, recorrendo a Erikson, alerta-nos para a necessidade de confiança nos outros através da reciprocidade «entre reacção e envolvimento; a fé na integridade do outro é a fonte primeira de um sentimento de integridade e autenticidade do self» (*idem, ibidem*: 80)⁵⁷. O estágio intimidade versus isolamento de Erikson é muito importante

⁵⁶ «A boa relação é uma relação entre iguais, em que cada parte tem os mesmos direitos e obrigações. Numa destas relações, cada pessoa respeita a outra e espera o melhor da parte dela. A relação pura é uma forma de comunicação, pelo que a compreensão do ponto de vista da outra pessoa é essencial. O diálogo é o motor que faz funcionar a relação. As relações funcionam melhor se as pessoas não esconderem nada uma da outra; tem de existir confiança mútua» (*idem, ibidem*: 65).

⁵⁷ Para Erikson o desenvolvimento realiza-se desde o nascimento até à morte. Em cada estágio deparamo-nos com uma crise psicossocial entre uma vertente positiva e negativa. Estes dois pólos são dialecticamente necessários; contudo é essencial que a vertente positiva se sobreponha. Na *Primeira Idade Confiança Versus Desconfiança* (dos 0-18 meses) a criança neste período, aprende a ter ou não confiança, através da relação que estabelece com a mãe. Se a mãe não responder às suas necessidades, pode desenvolver medos, sentimentos de desconfiança que perturbarão as suas relações futuras. No segundo estágio *Autonomia Versus Dúvida e Vergonha* (dos 18 meses – 3 anos), a criança expõe-se quando ainda é tão dependente, explora o meio que a cerca, tentando progressivamente uma maior independência perante a mãe. A Terceira Idade *Iniciativa Versus Culpa* (dos 3-6 anos) está intrinsecamente relacionada com a idade anterior. A criança já se exprime com à-vontade, física e verbalmente. Adquire capacidade de iniciativa sem medo de culpabilidades. No quarto estágio (dos 6-12 anos) Erikson debruça-se sobre o conceito de indústria, no sentido de produtividade, a nível das competências intelectuais, sociais, físicas e escolares. O versus negativo surge quando não existe confiança

para nos relacionarmos com o outro, a comunicação e os laços de amizade permitem-nos criar relações de intimidade.

As relações que estabelecemos com o outro e com o mundo representam laços de confiança que se constroem em contínuo processo ao qual Giddens chama de autodesvendamento mútuo.

O individualismo, presente na modernidade tardia, exige do indivíduo a construção da sua própria identidade, através de um processo auto-reflexivo, uma vez que o núcleo social não consegue fornecer um modelo de comportamento estereotipado.

«O individualismo característico da sociedade de massas seria o responsável pelo do sentido da relação de entreajuda e de conhecimento recíproco das comunidades pré-industriais, seria a causa de um isolamento propiciador da solidão. Com o fim das grandes distâncias, a circulação instantânea e ubiquitária da informação e a implantação da proximidade urbana, eis que, desmembrando-se a unidade e isolamento dos grupos comunitários, se instituem paradoxalmente os contextos das grandes solidões. As pessoas vivem juntas não tanto por se identificarem umas com as outras, o que geraria ou pressuporia sentimentos e atitudes de partilha, mas apenas porque são úteis umas às outras no que se refere sobretudo à protecção assegurada pelas instituições de saúde, educativas, recreativas, policiais e outras, bem como pelo acesso facilitado ao consumo» (Dias de Carvalho; Baptista, 2008: 27).

nas suas capacidades, ou quando não se sente reconhecido e seguro dentro do grupo social a que pertence. Na quinta Idade *Identidade versus Difusão/Confusão* (dos 12-18/20 anos) podemos referir que o adolescente vai adquirir uma identidade psicossocial sólida, isto é, entende a sua singularidade, assim como, o seu papel no mundo. O versus negativo aparece quando o adolescente ainda não se encontrou a si próprio, sente dificuldades em fazer opções e em saber o que realmente quer. Na sexta Idade *Intimidade Versus Isolamento* (dos 18/20-30) os indivíduos constroem relações com os outros numa constante e profunda comunicação, através do amor e nas relações de amizade. O jovem adulto através de uma identidade assumida cria relações de intimidade com o(s) outro(s) e com o mundo. A sétima Idade *Generatividade Versus Estagnação* (dos 30-60 anos) representa a fase de afirmação pessoal e de desenvolvimento das potencialidades do ego, nomeadamente no trabalho, família, podemos afirmar que surge o interesse pelos outros. Por fim temos a oitava Idade *Integridade Versus Desespero* (depois dos 65 anos) quando se considera positivo tudo o que se viveu, o desespero surge quando se conclui que a sua vida até então não teve qualquer sentido, assim como, do facto de já não se poder recomeçar.

O individualismo é analisado enquanto marca de uma sociedade aberta, multicultural e global, caracterizada pela competição e pelo consumo. O espaço público perde os contornos da antiguidade clássica, enquanto construção de cidadania, para fomentar atitudes narcisistas e heterofóbicas.

Esta configuração do indivíduo permite-nos falar da perda de laços afectivos que conduzem a situações de isolamento e solidão extremas⁵⁸.

«A maior parte das vezes, ou talvez sempre, trata-se, claro, de um silêncio de afectos gerado por ausências: de estímulos, de reciprocidades e, no fundo, por ninguém ter tempo para escutar. Ela pode avançar insidiosamente como reacção ao autoritarismo ou ao laxismo; à falta de espaço para estar com os outros. Inclusive por entre as horas infindas frente ao aparelho de televisão ou diante do computador.

Quando há solidão não há partilha, não há solidariedade: ninguém nos olha, ninguém nos ouve, ninguém nos toca... os sentidos ficam vazios de sentido. Contudo, a solidão, mesmo que silenciosa, é sempre um grito, um gesto, uma interpelação que se queda pelo seu próprio eco» (*idem, ibidem*: 33).

2.1. A cultura do Eu

«Nos últimos vinte e cinco anos do século XX, uma revolução tecnológica com base na informação transformou a nossa forma de pensar, de produzir, de consumir, de negociar, de gerir, de comunicar, de viver, de morrer, de fazer guerra e de fazer amor. Constituiu-se uma economia global dinâmica no planeta, ligando pessoas e actividades importantes de todo o mundo e, ao mesmo tempo, desligando das redes de poder e riqueza as pessoas e os territórios considerados irrelevantes da perspectiva dos interesses dominantes. Uma cultura da virtualidade real, construída em torno de um universo audiovisual cada vez mais interactivo, permeou a representação mental e a comunicação em todos os lugares, integrando várias culturas num hipertexto electrónico» (Castells, 2003-a: XXV).

⁵⁸«A solidão é, mais do que uma situação objectiva, um estado de alma. Tende a ser conotada negativamente com a melancolia e a depressão que, por seu turno, aparecem ligadas a sentimentos de tristeza, de recurvamento perene de cada um sobre si mesmo e de isolamento. Nos nossos dias e nas nossas sociedades, ela é principalmente associada à perda de laços e de reconhecimento social em contextos em que, algo paradoxalmente, não há um isolamento físico generalizado» (Dias de Carvalho; Baptista, 2008: 23-24).

A reciprocidade enquanto formação do Eu, permite que este se construa ao longo da vida através de relações inter-subjectivas, o outro ajuda-o a compreender o mundo e a compreender-se a si mesmo, reconhece-se como parte integrante do universo. Hodiernamente a procura de auto-identidade está cada vez mais ligada a preocupações narcisistas e hedonistas do ego, provocando muitas vezes exclusão, manipulação social e preocupação exacerbada com a satisfação social; vivemos envoltos de uma aparência ameaçadora.

«O culto exacerbado do Eu e das suas potencialidades pessoais acaba por traduzir-se numa pressão imensa sobre o sujeito, desafiado a colocar-se constantemente à prova. Temos então um sujeito autocentrado, narcisicamente cioso do seu sucesso e do seu espaço privado. Um sujeito que, assim, se revela incapaz de lidar com as contrariedades inerentes ao existir humano (...). Num mundo carente de modelos de referência reconhecidos como estáveis e seguros, a vida passou a ser encarada como uma luta constante, pelo direito ao trabalho, pelo êxito pessoal e profissional, pelas condições de bem-estar da família, pela actualização permanente em termos de informação e pela posse de bens de consumo. E tudo isto sem prejuízo da energia, da saúde e da beleza, de acordo com o ideal de juventude requerido por uma sociedade fortemente competitiva e narcisista» (Baptista, 2007: 69).

Assistimos a uma nova ordem, essencialmente relacionada com o enorme desenvolvimento de novas tecnologias; a noção de intimidade ganha um novo sentido, assistimos à deslocação da intimidade do domínio privado para o domínio público.

Os novos meios de comunicação, essencialmente a Internet fazem com que as pessoas divulguem e exponham os seus sentimentos, angústias e emoções mais íntimas⁵⁹. «Podem manter-se relações íntimas à distância (podem ser estabelecidos

⁵⁹ «O aparecimento da Internet como novo meio de comunicação gerou uma forte controvérsia acerca do surgimento de novos padrões de interacção social. Por um lado, a formação de comunidades virtuais, baseadas principalmente na comunicação *on-line*, foi interpretada como o culminar de um processo histórico de dissociação entre localidade e sociabilidade na formação da comunidade: novos e selectivos modelos de relações sociais substituem formas de interacção humana limitadas territorialmente. Por outro lado, os críticos da Internet e as reportagens dos meios de comunicação, baseando-se por vezes em estudos realizados por investigadores académicos, defendem a ideia de que a expansão da Internet está a conduzir a um isolamento social e a uma ruptura da comunicação social e da vida familiar, porque os indivíduos se

contactos regulares e duradouros com outros indivíduos virtualmente em qualquer ponto à superfície da Terra, bem como com alguns abaixo e acima dessa superfície e criar-se continuamente laços pessoais com pessoas que eram anteriormente desconhecidas» (Castells, 2001: 100).

«A esperança de que a *tecnopolis*, através dos meios de comunicação, se convertesse em espaço de encontro e comunhão tem gradualmente definhado. A multiplicidade dos *media* não garantiu a multiplicação das possibilidades de relação e comunicação. O isolamento, a solidão, o medo, a intolerância, a xenofobia, o racismo, a incomunicação comandam um quotidiano citadino» (Escola; Oliveira, 2008: 45).

A realidade virtual torna as relações com os outros, assim como com o computador mais fáceis; os indivíduos estão ligados em rede de acordo com os seus interesses e sentimentos. Essa ligação que se estabelece entre homem – máquina faz com que esta se transforme em mediadora de relações. As máquinas fazem parte da vida do homem desde há muito tempo, no entanto assistimos cada vez mais a uma dependência do homem em relação aos computadores.

Se inicialmente os computadores eram vistos, como máquinas que ajudam o homem a desempenhar melhor as suas funções, torna-se evidente a alteração da própria vida social e íntima, esta relação entre homem-máquina através da Internet, está a revolucionar a comunicação humana. As relações humanas estabelecem-se numa relação homem-máquina-homem, essencialmente pela necessidade de comunicação imediata, velocidade e tecnologia faz com que o homem esteja, de algum modo, dependente da máquina.

É indiscutível que as transformações invadem diariamente as nossas vidas. Ao longo dos tempos assistimos a revoluções que alteraram a nossa forma de ser e de estar

refugiam no anonimato e praticam uma sociabilidade aleatória, abandonando a interação pessoal cara a cara em espaços reais. Além disso, está a prestar-se muita atenção aos intercâmbios sociais baseados em identidades simuladas e em jogos de papéis (*role plying*). Portanto, a Internet foi acusada de gradualmente incitar as pessoas a viver as suas próprias fantasias *on-line* e fugir do mundo real, numa cultura cada vez mais dominada pela realidade virtual» (Castells, 2001: 145).

no mundo. Inevitavelmente os avanços na área das tecnologias, nomeadamente na Internet constroem uma nova era – a nossa era⁶⁰.

Esta alteração nos meios de comunicação acompanha uma alteração que se dá no seio da sociedade, ou melhor, que se dá na própria polis. O dia-a-dia alucinante das pessoas acaba também por contribuir para um isolamento físico destas. Deixando para trás a sua vida social e o contacto humano. A Web parece o meio mais seguro para nos aproximarmos dos outros, já que permite criar “sem medo” novas amizades.

Cada vez mais as pessoas distanciam-se do mundo real e passam a fazer parte do mundo virtual. Será este o futuro das relações humanas? Onde os indivíduos criam estórias e as expõem em público sem qualquer tipo de constrangimento, o íntimo perde o seu fundo solipsista, para adquirir uma nova configuração – fusional se assim a quisermos entender.

«Hoje, a visão associada à cultura virtual dissociou-se dos outros sentidos e de outras faculdades, afastou-se decididamente da corporeidade; e é o seu poder “imaterial” e incorpóreo que retira a visão da dimensão de iluminação, de ver mais; tudo pode ser visto e é exposto sem pudor. A imagem é, pois, apenas uma experiência visual e não íntima. A visão afastou-se, no plano virtual, dessa corporeidade que nos permite sermos afectados e tocados, ameaçados e desejados. Sentir é estar conectado, e participar é interagir virtualmente» (Pereira, 2006: 99).

As novas tecnologias possibilitam a vida na metrópole confusa, permitem mobilidade, de pensamento, de representatividade e interactividade, são próteses no sentido em que ampliam as capacidades do homem, mas que se revelam também reformuladoras da sua essência⁶¹.

⁶⁰ «A Internet é um meio de comunicação que permite, pela primeira vez, a comunicação de muitos para muitos em tempo escolhido e a uma escala global» (*idem, ibidem*: 16).

⁶¹ «De entre as mudanças que estão a acontecer por todo o mundo, nenhuma são mais importantes do que as que afectam a nossa vida pessoal: sexualidade, relações, casamento e família. Estamos no meio de uma revolução acerca da forma como pensamos de nós próprios e sobre a maneira como estabelecemos laços e ligações com os outros. É uma revolução que avança a velocidade desigual conforme as regiões e as culturas, enfrentando muitas resistências» (Giddens, 2005-b: 57).

«A lógica da racionalização moderna re-emerge com mais força na cultura imagocêntrica (na cultura do espectáculo, nas artes, na cultura virtual da era digital), numa lógica que já não reflecte a autonomia do um eu frente ao mundo e a sua capacidade de pensar o objecto, mas investe na “criação” de “realidades alternativas” que, progressivamente e inexoravelmente, nos afastam do mundo» (*idem, ibidem*: 100).

Não temos o objectivo de evidenciar qualquer tipo de fobia face às novas tecnologias, temos sim, o intuito de alertar para este novo emergir do homem, e consigo um novo tipo de intimidade.

«A Internet é o tecido das nossas vidas. Se as tecnologias de informação são o equivalente histórico do que foi a electricidade na era industrial, na nossa era poderíamos comparar a Internet com a rede eléctrica e o motor eléctrico, dada a sua capacidade para distribuir o poder da informação por todos os âmbitos da actividade humana. E mais, tal como as novas tecnologias de geração e distribuição de energia permitiram que as fábricas e as grandes empresas se estabelecessem como as bases organizacionais da sociedade industrial, a Internet constitui actualmente a base tecnológica da forma organizacional que caracteriza a Era da Informação: a rede» (Castells, 2001: 15)⁶².

Perante este cenário novas formas de relação e de comunicação se avizinham. O outro está ao nosso alcance através de um simples gesto – ligar o computador e aceder à Internet. Contudo podemos questionar se este gesto representa uma verdadeira relação, ou se pelo contrário, comunicamos com falsas imagens, com “falsas” pessoas. É sem dúvida, neste ponto que as opiniões divergem.

Desde sempre o homem teve necessidade de comunicar com os outros, através de gestos, de sons, da própria linguagem. Faz parte da condição humana estabelecer relações de convivencialidade. Se inicialmente esta relação se baseava no face-a-face, mais tarde tivemos a possibilidade de comunicarmos à distância, através de cartas e telefone. Actualmente o meio utilizado para entrarmos em comunicação com os outros é através da Internet.

⁶² «A Internet é, antes de tudo, uma criação cultural». Enquanto a rede «é um conjunto de nós interligados. As redes são formas muito antigas da actividade humana, mas actualmente essas redes ganharam uma nova vida, ao converterem-se em redes de informação, impulsionadas pela Internet» (Castells, 2001: 159).

«A comunicação consciente (a linguagem humana) é o que determina a especificidade biológica da espécie humana. Como a actividade humana está baseada na comunicação e a Internet transforma o modo como comunicamos, as nossas vidas vêm-se profundamente afectadas por esta nova tecnologia de comunicação» (*idem, ibidem*: 19)⁶³.

A Internet deriva da mentalidade dos seus criadores, o acesso a constantes avanços nas mais variadas áreas, nomeadamente nas tecnologias, permite ao homem estabelecer e criar novas formas de estar. Nesta nova forma de comunicação assume papéis, que muitas vezes, podem não corresponder com a realidade⁶⁴. A Internet permite que os sujeitos criem imagens ideais sobre eles, e sobre tudo o que os rodeia, os chamados *role playing*, para os quais Castells chama a nossa atenção, a construção da identidade tem como base a interacção que estabelecemos on-line, as pessoas dão largas à sua imaginação e fantasias, vivem vidas paralelas no ecrã.

Manuel Castells admite que estamos perante uma nova era – a galáxia da Internet, refere que estamos perante novas formas de comunicação, no entanto encontra aspectos positivos que podem ajudar o ser humano a encontrar harmonia. O autor chama a atenção para o facto de a Internet encurtar as distâncias a uma velocidade impressionante, contribuindo para um constante relacionamento entre os indivíduos⁶⁵.

⁶³ «A Internet não é uma utopia, nem uma distopia, é o meio em que nos expressamos – através de um código de comunicação específico que devemos compreender sem pretendermos mudar a nossa realidade» (*idem, ibidem*: 21).

⁶⁴ «A cultura da Internet é a cultura dos seus criadores. Por cultura entendo um conjunto de crenças e valores que formam o comportamento. Os esquemas de comportamentos repetitivos geram costumes que se impõem perante as instituições assim como perante as organizações sociais informais. A cultura diferencia-se da ideologia, bem como da psicologia ou das representações individuais. Apesar de se manifestar de forma explícita, a cultura é uma construção colectiva que transcende as preferências individuais e influencia as actividades das pessoas que pertencem a essa cultura, neste caso, os utilizadores/produtores da Internet (...). A nova economia tem um fundamento cultural: está baseada na cultura da inovação, a cultura do risco, a cultura das expectativas e, em última instância, na cultura da esperança no futuro. Só se a dita cultura sobreviver aos pessimistas da velha economia da era industrial, é que a nova economia poderá voltar a prosperar» (*idem, ibidem*: 55-141).

⁶⁵ «(...) O uso do correio electrónico contribui para o incremento das relações sociais com familiares e amigos e estende os contactos sociais em geral, depois de controlar outras possíveis variáveis (...). A Internet não é apenas uma tecnologia: é um meio de comunicação (como o

Esta nova redefinição da comunidade dá ênfase a laços interpessoais que se proporcionam em rede, esta tem como principal objectivo a interacção organizativa que se constrói mediante as suas escolhas e sentimentos.

Assistimos à alteração de alguns conceitos, nomeadamente a noção de espaço, para Castells estamos perante uma nova noção de espaço «onde físico e virtual são mutuamente influenciáveis, proporcionando um campo fértil para a emergência de novas formas de sociabilização, de modos de vida e de organização social» (*idem, ibidem*: 161-162)⁶⁶.

O individualismo que a rede nos proporciona, constitui um modelo social. Segundo Castells constrói comunidades virtuais que diferem das comunidades físicas, mas que nem por isso deixam de ser menos intensas, «além disso, aquilo que observamos nas nossas sociedades é o desenvolvimento de um híbrido de comunicação no qual se juntam o lugar físico e o ciberlugar (...)» (*idem, ibidem*: 161).

Existem contudo riscos nesta nova forma de relação que não podemos ignorar, apesar de serem relações intensas, até que ponto podemos acreditar em imagens de pessoas muitas vezes fantasiadas por nós próprios. É necessário um enorme discernimento para conseguirmos entender quais as verdadeiras intenções das outras pessoas. Foi-nos retirado o toque, o olhar.

No entanto «se as pessoas forem esclarecidas, activas e se comunicarem em todo o mundo; se as empresas assumirem as suas responsabilidades sociais; se os meios de comunicação se tornarem os mensageiros, e não a mensagem; se os actores políticos reagirem contra a descrença e restaurarem a fé na democracia; se a cultura for reconstruída a partir da experiência; se a humanidade sentir solidariedade da espécie em todo o globo; se consolidarmos a entajuda geracional, vivendo em harmonia com a

eram as tabernas) e constitui a infraestrutura material de uma forma organizativa concreta: a rede (como antes o foi a fábrica» (*idem, ibidem*: 150-169).

⁶⁶ «É virtual porque está construída principalmente através de processos virtuais de comunicação de base electrónica. É real (e não imaginária) porque é a nossa realidade fundamental, a base material com que vivemos a nossa existência, construímos os nossos sistemas de representação, fazemos o nosso trabalho, nos relacionamos com os outros, obtemos informação, formamos a nossa opinião, actuamos politicamente e alimentamos os nossos sonhos. Esta virtualidade é a nossa realidade. Isto é o que caracteriza a Era da Informação: é principalmente através da virtualidade que processamos a nossa criação de significado» (*idem, ibidem*: 240).

natureza; se partirmos para a exploração do nosso ser interior, fazendo as pazes connosco próprios; e tudo isto for possibilitado pela nossa decisão bem informada consciente e compartilhada, enquanto é tempo, talvez possamos finalmente ser capazes de viver e deixar viver, amar e ser amados» (Castells, 2003-a: 487).

É um facto que os cânones se alterem mediante o contexto socio-económico, cultural e histórico de cada geração, se até então vigorava a máxima «*Penso, logo existo*», hoje deparamo-nos com «*Penso, logo produzo*» (cf. Castells).

«No entanto, o amor ao longínquo, o medo do próximo, o desejo do virtual em detrimento do real, a dissensão em lugar da comunicação e comunhão, o isolamento, a solidão, o desencontro vão emergindo na *tecnopolis* desafiando cada um a reinventar-se ou a recuperar o humano perdido na imensa teia, no labirinto da Cidade-Mundo» (Escola; Oliveira, 2008: 68).

No entanto devemos ser cidadãos do mundo atentos, não podemos parar no tempo, é um facto, inevitavelmente seguimos a corrente dos avanços científicos e tecnológicos, no entanto temos o dever de continuarmos a ser – humanos, onde o toque e o sentir continuem nas nossas vidas. Como defende Giddens a «abertura pessoal», no sentido de nada esconder ao outro, este autodesvendamento deve ter como base o apoio da reciprocidade; uma nova cultura planetária que rejeite a egoconsciência em favor de um sentido ecológico da realidade, de acordo com Morris Berman, procurando um novo sentido de conexão cósmica, ao contrário da visão cartesiana. Este novo sentido deverá valorizar mais a comunidade do que a competição, temos que lutar pela afirmação verdadeira do ego, que não se encontre perante qualquer tipo de submissão.

II. Parte

Por uma Antropologia da Saudade

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,
Muda-se o ser, muda-se a confiança:
Todo o mundo é composto de mudança,
Tomando sempre novas qualidades.

Continuamente vemos novidades,
Diferentes em tudo da esperança:
Do mal ficam as mágoas na lembrança,
E do bem (se algum houve) as saudades.

O tempo cobre o chão de verde manto,
Que já coberto foi de neve fria,
E em mim converte em choro o doce canto.

E afora este mudar-se cada dia,
Outra mudança faz de mor espanto,
Que não se muda já como soía.

Luís Vaz de Camões, in "Sonetos"

I. Capítulo

Intimidade e saudade

1.Sobre Teixeira de Pascoaes

Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos nasceu em Gatão, Amarante em 2 de Novembro de 1877. No liceu dessa vila fez os primeiros estudos saindo em 1906 para frequentar a Faculdade de Direito da universidade de Coimbra.

Após a formatura, exerceu advocacia na sua terra natal e pensando em casar abriu escritório no Porto, na rua das Taipas. Segundo sua irmã, Maria da Glória Teixeira de Vasconcelos o seu primeiro julgamento foi o de uma mãe que matou o filho ao nascer. Pascoaes apelando ao lado sentimental do júri, envolveu-o de tal forma nas suas alegações, que o levou às lágrimas acabando este por absolve-la no final.

Em 1910 aderiu ao movimento da «Renascença Portuguesa», entendida como uma sociedade literária fundada no Porto, contribuindo para a formação espiritual e cívica.

«A Renascença Portuguesa, que no advento auroral do último século teve na cidade do Porto o seu berço, o seu “lugar carinhoso e natal”, como poeticamente dizia Teixeira de Pascoaes, havendo-nos deixado uma herança cívica e espiritual que procuramos, quanto a nós, receber e retransmitir, como um *traditio* e uma *revolutio*, nesta viragem do milénio, através da demanda de uma “Nova renascença” por ele profetizada e que por Fernando Pessoa anteviu a derramar-se de Portugal pela Europa, por toda a civilização do universal» (Seabra, 2001: 19).

Influenciado pelo movimento político que se vivia em Portugal com o advento da República, pela persistente crise que afectava a sociedade e a cultura, o pensador dá uma maior atenção às características particulares diferenciadoras do *génio lusitano*,

considerando a necessidade de preservar a identidade nacional, pela promoção do encontro de Portugal com as suas próprias raízes⁶⁷.

Tendo como princípio basilar salvaguardar a identidade e a história de cada povo, este movimento acompanha a evolução da República, reflecte sobre a falta de valores e consequentemente sobre a decadência em que Portugal se encontrava.

O contexto sócio-cultural de Portugal em nada contribui para que este se realize enquanto povo, os estrangeirismos que invadem Portugal destroem a «alma nacional», impedindo-o de se definir e de assumir uma posição crítica face ao contexto político e cultural.

A revista lançada no Porto em 1907, a *Nova Silva*, era constituída por estudantes revolucionários, descontentes com a ditadura e em 1910 com a vitória da República fundam a revista *A Águia*, tendo como representantes Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra e Álvaro Pinto, juntando-se mais tarde o poeta Teixeira de Pascoaes, que acabou por ser a figura mais carismática da «Renascença Portuguesa».

Em 1912 Pascoaes assume a direcção da revista, sendo coadjuvado por Cortesão, Leonardo Coimbra e Álvaro Pinto. Juntos resistem ao chamado «grupo de Lisboa» representado por Raul Proença e António Sérgio.

Parte das críticas de António Sérgio tinham como principal alvo o saudosismo de Pascoaes, nomeadamente a noção de «sentimento-ideia». Contudo, apesar das críticas o saudosismo prevaleceu como matriz da «Renascença Portuguesa».

O saudosismo de Pascoaes é uma atitude perante a vida que define a «alma nacional», pretende defender Portugal da invasão dos estrangeirismos, que estavam, segundo ele, a afastar cada vez mais o país da sua verdadeira «alma», o seu principal objectivo era colocar o destino do homem na direcção do Ser.

O movimento da «Renascença Portuguesa» deveria proporcionar maior cultura ao povo português, através de conferências, revistas, livros, etc., tal atitude poderia

⁶⁷ «O primado da política que a geração instaurada da República professou era insubstante, pois que, antes de organizar a sociedade, esta havia de ser educada. E o primado da educação nacional só então surgiu, mormente aos olhos de intelectuais intimamente relacionados com o republicanismo e o jacobinismo portuenses (...). Formou-se uma sociedade de empreendimentos culturais e educacionais que, para si mesma, tomou um nome que significasse a mais forte motivação do patriotismo: o nascer de novo, que incluía a regeneração e a transformação da vida portuguesa (...). Nascer de novo, do tentar de novo: a regeneração, a renascença, a renovação, a restauração e, decerto ainda mais, a ressurreição da alma portuguesa, no trânsito do progresso em regresso (...)» (Gomes, 2002: 50).

promover a reconstrução do país. A revista *A Águia* torna-se assim o principal veículo de transmissão de cultura, bem como as tertúlias organizadas e a Universidade do Porto, criada em 1919 por Leonardo Coimbra, aquando Ministro da Instrução Pública.

A estes homens notáveis da «Renascença Portuguesa», apesar das dissidências que se verificaram, se deve a fecundidade cultural onde, como defende Pascoaes, *todas as ideias fraternizam*. Será através da aliança entre tradição e *revolutio* que Portugal conseguirá reencontrar a sua identidade e a alteridade, em suma o seu sentido.

A «Renascença» de que Pascoaes fala «não significa simples regresso ao passado, renascer é regressar às fontes originárias da vida, mas para criar uma nova vida. Renascer é dar a um antigo corpo uma nova alma» (Pascoaes, 1990: 45). Significa afrontar o futuro, a partir de uma sensibilidade íntima e original que destaquem Portugal dos outros povos.

Como já referimos o destino da «Renascença Portuguesa» acompanha a I República, com o Estado Novo Portugal entra novamente numa recessão cultural, que leva à cessão em 1930 da revista *A águia*, logo após a instalação do regime salazarista, já que o projecto defendido pelos nossos pensadores era incompatível com o novo regime, essencialmente no que concerne à liberdade intelectual.

É extinta também em 1928 a Faculdade de Letras do Porto por decreto, com o intuito de evitar que o espírito criador de Leonardo Coimbra germinasse.

Desiludido Pascoaes afastou-se do movimento por volta de 1920. O poeta decidiu recolher-se à sombra do Marão, voltou a viver na casa onde fora criado e aí nasceu quase toda a sua obra, *Casa de Pascoaes*, dedicou-se de corpo e alma à literatura⁶⁸. Volta-se de novo para o mistério do ser e em especial do seu drama de ser. Encontra-se, nesta altura, mergulhado numa crise profunda de identidade e de sentido.

Só em 1951 aparece a revista *Portucale*, continuadora d'A *Águia*, o texto «Renascença» de Pascoaes, dá a conhecer o objectivo de ver a «Renascença a Renascer».

A nova renascença que teria a sua sede no Porto, alargar-se-ia ao homem português e finalmente ao homem universal, já Pascoes o tinha vislumbrado.

⁶⁸ «Estando Pascoaes num monte, em frente à casa, onde havia um pinheiro manso tão querido de todos nós e que tantas vezes nos abrigou do sol e da chuva, fixou o tronco do pinheiro por uns minutos e disse: “Foi na raiz deste pinheiro que eu bebi a minha primeira emoção poética”» (Vasconcelos, 1996: 50).

«De renascença em renascença, são os pilares de uma longa ponte para o futuro que estamos a construir, a reconstruir sempre (...). Para o futuro, será o mesmo esforço na procura do caminho que, como membros da cultura humana, temos de seguir ao lado de todos os povos, na experiência de amor e justiça, que deve ser a linha ascensional da Humanidade» (Seabra, 2001: 35).

1.1.Sobre a Saudade

A saudade como *sentimento-ideia* tem sido, desde há muito tempo, fonte de inspiração lírica e de reflexão filosófica. A sua complexidade permite-nos falar de uma definição da Saudade que ainda hoje permanece em aberto. Muitas são as suas implicações, entendida como lembrança, paixão de alma, tristeza da separação, esperança, etc., resultado de diversos contrastes que foram ganhando forma ao longo dos séculos.

D. Duarte, no *Leal Conselheiro*, debruçou-se sobre a saudade, entendendo-a como sentimento tipicamente português. Compara «*suidade*» com pesar, nojo, desprazer, avorrecimento, para assim, concluir a sua intraduzibilidade⁶⁹. «É um sentido do coração que vem da sensualidade, e não da razão» (D. Duarte, 1986: 14), pode por vezes levarmo-nos a sentir dor, tristeza e em outros casos alegria, afeição, pura deleitação.

Duarte Nunes de Leão, dando continuidade ao pensamento de D. Duarte, apresenta a primeira definição de saudade - «lembrança de alguma coisa com desejo dela (Nunes de Leão, 1606: 18), comparando-a com *desiderium*, concluindo que «este aspecto, como é próprio dos Portugueses, que naturalmente são *maviosos* e afeiçãoados, não há língua em que da mesma maneira se possa explicar, nem ainda que por muitas palavras que se declare bem» (*idem, ibidem*: 18).

⁶⁹ «E porém me parece este nome *suidade*, tão próprio, que o latim nem outra linguagem que eu saiba não é para tal sentido semelhante. De se haver algumas vezes com prazer, e outras com nojo e tristeza, isso se faz, segundo me parece, porque *suidade*, propriamente é sentido que o coração filha por se achar partido da presença de alguma pessoa, ou pessoas que muito por afeição ama, ou o espera cedo de se ir. E isso medês dos tempos e lugares em que por deleitação, porque são sentimentos que ao coração pertencem, donde verdadeiramente nasce a *suidade* mais que da razão nem do siso» (D. Duarte, 1986: 14).

No século XVII com Francisco Manuel de Melo assistimos a uma mistura de contrários, para ele «amor e ausência são os pais da saudade» (Melo, 1660: 19). Sentimento que se exprime no povo português devido à ausência de que padecem perante as longas viagens, que nos afecta a alma através do amor⁷⁰.

Com Teixeira de Pascoaes, no século XX, a saudade transforma-se numa corrente de pensamento – o saudosismo - movimento de expressão cultural e de raiz poético-filosófica.

Toda a obra de Pascoaes é marcada pelo tema da «saudade». Não se trata de «saudade» no sentido vulgar, enquanto lembrança de um bem passado ou ausente. Representa «a eterna renascença», para o autor o momento presente mal existe, vivemos do passado, que já foi, e do futuro, que está por vir. «Na saudade, o passado e o porvir organizam-se em corpo de harmonia» (Pascoaes, 1990: 175), existe neste sentido, o sentimento de eternidade. Podemos entender que o passado é vivido pela lembrança, enquanto se vive o futuro pela esperança.

Parafraseando Afonso Botelho, podemos distinguir dois tipos de saudade, a saudade enquanto sentimento, recorda o amor instantâneo num contínuo renovar, e a saudade enquanto pré-sentimento, profetizando e evocando o futuro e o destino, podemos entender a saudade como um estar dinâmico. A saudade não tem um carácter de nostalgia mas sim de esperança, torna-se um «sentimento-ideia», a promessa de uma nova «civilização Lusitana».

A palavra saudade tem por étimo o adjectivo e advérbio latino *solu*, que representa a ideia de estar só. Esta ideia de solidão é um estado de alma, no sentido psicológico.

Quando falamos em saudade estamos perante a designação de um sentimento, de um fenómeno essencialmente humano. É um acontecimento psíquico susceptível de se dar no espírito de qualquer ser humano. De natureza emocional, através do qual a

⁷⁰«Do amor houve quem disse, era o único afecto de nossa alma; porque até o ódio, que é do amor a coisa mais dessemelhante, se afirma ser o mesmo amor; porque é certo que ninguém pode ter amor a uma coisa, que não tenha ódio à coisa que for contrária àquela que ama; ou de outro modo, ninguém pode odiar uma coisa, que não ame aquela coisa contrária da que aborrece. Se esta regra fosse certa (de cuja validade não discuto) bem se seguia que sem amor não pode haver saudade: com tudo nós vemos, que muitas vezes a saudade se contrai com coisas, que antes da saudade não amávamos. É a saudade uma mimosa paixão da alma, e por isso tão subtil que equivocadamente se experimenta, deixando-nos indistinta a dor e satisfação» (Melo, 1660: 19).

ipseidade de cada um responde ao mundo que o circunda ou à situação em que se encontra, irrompe do mais íntimo da personalidade.

Segundo Joaquim de Carvalho «saudade é o verbo e substantivo é estar e ser» (Carvalho, 1950: 223). É a manifestação do eu (introspectivo) e manifestação no eu (análise extrospectiva).

Para Joaquim de Carvalho somos sempre saudosos, estamos numa contínua busca de companhia face ao ausente. Estamos perante um problema ontológico, no qual interior e exterior se complementam.

Se etimologicamente, saudade significa solidão, «aquele que quer ser amado por ainda não amar» (Ribeiro, 1975: 246), é também entendida como uma vivência dolorosa de um desprendimento humano, natural ou Divino. Podemos entender que o homem procura sempre alguma coisa, a saudade é, simultaneamente, ausência e presença que se dá através da memória.

O homem é entendido como um ser que procura sempre alguma coisa, a saudade é o sentimento da experiência espiritual da contingência. Pascoaes é entendido, neste sentido, como um intérprete que interroga a existência, pois o homem não deve ser um mero espectador passivo.

A saudade significa sentimento, através do qual existe a revelação do espírito. A vivência interior é solidão que procura companhia, esta vida interior é a própria intimidade, a zona mais profunda do espírito, que pretendemos exprimir e transmitir.

A filosofia da saudade abre-nos à reflexão da interioridade, não é um subjectivismo lógico ou idealista, muito pelo contrário, é o testemunho do sujeito; por ela chegamos à reconciliação da psicologia com a filosofia primeira, nas relações do homem com o universo.

O sentimento da saudade é simultaneamente um sentimento de ser e não ser. Ser porque nos sentimos sendo na saudade, e de não ser, porque não nos sentimos em plenitude, estamos numa constante busca face ao infinito. Estamos perante um ser imperfeito, com sentimento de privação, é o eu que sofre por não possuir.

Pela consciência saudosa sentimo-nos no mundo, conduzindo o pensamento a interrogar-se sobre a experiência da vida, na expressão concreta, é um sentir-se a si mesmo, envolvendo uma consciência que sabe o que sente, onde e como sente.

A saudade representa um sentimento de singularidade, o homem é o único que tem a capacidade de autognose, tem em si a ideia e o sentido da saudade.

O ente é na singularidade e na ausência do Ser, sabe que o Ser é ausente e por conseguinte o pensamento da saudade é intimamente decorrente de um pensamento, de uma vivência e consciência própria.

A saudade é dinâmica, uma vez que, decorre da circularidade entre subjectividade e objectividade, na qual existe comunicação total.

Dissemos anteriormente que a saudade é um sentimento, acrescentamos agora, de mistério, é a lembrança e o desejo de retorno. É um puro sentir, espontâneo, numa constante relação entre pensamento e vontade.

A intimidade faz com que o homem se perceba por meio do sentimento. O sentimento mostra-nos a sua verdadeira interioridade, a sua verdadeira raiz⁷¹. Parafraseando Ramón Piñeiro a saudade é pura intimidade, é a vivência espontânea da intimidade do ser humano anterior à actividade do intelecto e da vontade, em que espírito e vida se unem⁷².

«Ramón Piñeiro, ao afirmar a saudade como sentimento de contingência, o sentimento de ser espiritual que vive a necessidade do Absoluto, o infinito no finito, esclarece que o sentimento da saudade é anterior a outros sentimentos que lhe possam parecer afins. E os principais são três: a morriña galega, a sehnsucht germânica e a angústia heideggeriana. Mesmo que muitas vezes se possa empregar a morriña no sentido de saudade e mesmo admitindo que ela pode ser uma consequência da vivência da saudade» (Pereira, 2006: 303 nota 296).

⁷¹ O que é pessoal, singular, único, privativo de cada homem.

⁷² «O home dispón d-unha facultade inteleitoral que lle da conocer a realidade, que lle trai cognoscitivamente a realidade a dentro de sí, alongando a esfera persoal moi lonxe dos seus propios limites; dispón tamén da vontade, que proxeita, co-a aición, o interior da persoa sobre a realidade: Co inteleito trai o mundo a dentro de sí; co-a vontade lévase a sí mesmo ó mundo. Pro no ser do home queda aínda outra dimensión independente do mundo exterior: a da súa intimidade. Ista dimensión percíbea o home por medio do sentimento. O sentimento faille presente ó home a súa interioridade, a súa verdadeira raiz. A aitividade do inteleito i-a vontade, no seu relacionarse co mundo, atopan un eco na intimidade do home, un eco sentimental que se vai convertindo no que poderíamos chamar “mundo interior” porque n-il coinciden as tres dimensións espritoás do home e resulta de tal fusión a súa verdadeira fisionomía persoal. Alí a capacidade un tanto impersoal da intelixencia e da vontade, dada a universalidade das súas funcións – conocer e querer – cada unha temperatura e un coorido “humán”, unha tonalidade sentimental que, por proceder da intimidade do home, é a que verdadeiramente lle confire a singularidade persoal. O mundo exterior que conoce co-a intelixencia e no que aitua co-a súa tépeda atmosfera de intimidade, é completamente persoal, singular, único, privativo de cada home. E isso pol-a participación do sentimento, pol-a presenza da dimensión da intimidade» (Piñeiro, 1951: 431).

Entendemos que o pensamento emerge da intimidade do ser, a saudade, enquanto sentimento, traduz-se numa experiência espiritual, na medida que une a matéria e o espírito, a lembrança e o desejo. «A saudade é então, como sentimento, o caminho do homem, o caminhar do peregrino; do peregrino que anda com as coisas andando por dentro delas e não, apenas, junto delas» (*idem, ibidem*: 232).

«A experiência saudosa não se encerra numa dimensão estritamente subjectiva, pois que o modo de ser que na imediatidade genésica exprime o mundo requer uma atitude que emerge como acção e movimento de uma Razão Maior, de uma Trans-Razão que percorre e intimamente liga mundo objectivo e mundo subjectivo, colocando no sentir, no sentir saudoso, a condição do pensar que vai a par, que vai em amorosa companhia; porque na companhia da *velha lembrança* é que nasce a *nova esperança*.

E se a saudade dá conta, como nenhum outro sentimento, da dolorosa conciliação dos opostos, é porque não se limita à passividade de um estado de alma, mas é criadora, na medida em que surpreende as coisas em fecundação e gestação, quer dizer, o drama do aparecer, a perpetua luta onde convergem a forma subjectiva e a forma objectiva, constante esforço da criação genésica» (*idem, ibidem*: 233).

Entendemos, assim, que a saudade aproxima-se da intimidade enquanto caminhar que procura companhia, contrariamente à interioridade que nos remete para o cerco da subjectividade.

A vivência sentimental da singularidade dá-se na intimidade pura do próprio ser singular, é o sentimento de pura relação ontológica entre o ser do homem e o Ser. O homem só se poderá conhecer através do sentimento, conhecer os seus próprios limites, reconhecer que existem muitas coisas que não pode contemplar. O homem não se pode conhecer objectivamente a si mesmo, somente se percebe intimamente, ou seja percebe-se sentindo-se. Neste sentido, podemos dizer que é o conhecimento íntimo que serve de fundamento ao conhecimento objectivo (cf. Pereira, 2006).

A saudade como perpétua criação de futuro, a partir da matéria indestrutível do passado, afronta o devir não podendo, assim, o homem ser entendido como um mero espectador passivo.

O saudosismo de Pascoaes é uma atitude perante a vida que define a «alma nacional», pretende defender Portugal da invasão dos estrangeirismos, que estavam,

segundo ele, a afastar cada vez mais o país da sua verdadeira «alma» e colocar o destino do homem na direcção do ser, isto é, na direcção de Deus.

Podemos considerar o saudosismo de Pascoaes como passadista e utópico, identificou-se com o sebastianismo esclarecido e revelado na nova geração de poetas. «A saudade é eterna Renascença (...) é a manhã de nevoeiro (...) Portugal deve progredir dentro, absolutamente dentro, da sua tristeza» (Pascoaes, 1990: 37).

A alma portuguesa por possuir tantas qualidades tem a força necessária para reconstruir o país. É preciso despertá-la, dar-lhe ânimo dos tempos das grandes glórias e dos feitos memoráveis, como os descritos nos *Lusíadas*⁷³.

A saudade representa a intimidade e a memória da alma portuguesa, é imutável na sua essência de identidade, e evolutiva a partir da realização no tempo da sua perfeição.

Neste momento, torna-se oportuno distinguir intimidade de memória. A memória encontra-se no sentimento de *soedade*, como actividade transcendental, é objectividade. Estamos perante a *soedade* do sujeito que deriva ou não da presença do objecto, de um ser amado ausente ou morto, da nostalgia da terra, da perfeição ideal, etc. Todos estes aspectos implicam a memória, é a presença da *soedade* frente a algo que se lembra ou deseja, é uma carência ou privação, consiste na mera contemplação, é a aspiração ao infinito.

Quando falamos na *soedade* na sua intimidade pura, pelo contrário, estamos a falar num ser singular, no homem que sente a sua *soedade* ontológica, diferente de saudade de memória ou da vontade. Na intimidade estamos perante o fluir espontâneo da vida, o sentimento original que o homem tem no seu próprio ser, é um sentir sentir-se.

⁷³ Quando o autor fala em herança está a falar de tradição, tal como o indivíduo herda características da sua família, herda também qualidades da sua raça, tais como, a herança étnica e histórica, qualidades próprias que definem a nossa raça, o seu íntimo, eterno e original perfil. A alma lusíada resulta da fusão de antigos povos que habitaram a península, assim como, da paisagem.

A alma portuguesa é a «alma da nossa raça diz daquelas palavras que não se apagam, que ficam, acesas no ar, perpetuamente» (Pascoaes, 1991: 203), representa a fusão do princípio ariano (naturalista) e do princípio semita (espiritualista), no fortalecimento das qualidades morais da paisagem.

O pensamento de Pascoaes resulta de uma experiência íntima, pela espiritualidade pretende vivificar a matéria, integrando-a na universal aspiração redentora, no movimento para o divino, para a luz criadora que deriva de uma profundidade íntima.

A saudade que faz o homem sofrer a dor de ser imperfeito, leva-o a desejar a pura vida anímica e arrasta-o a realizar o que está por fazer.

2.Saudade como movimento

Entendemos que existe, ao longo da obra de Pascoaes, três etapas fundamentais que conferem sentido ao ser humano, tal como, a toda a natureza humana – anseio individual, colectivo e universal. Difíceis, muitas vezes, de identificar porque se encontram misturados de tal forma que não os conseguimos separar.

É inegável que as raízes do seu espírito estão intimamente ligadas ao Marão e ao Tâmega, conviveu com a própria natureza e entregou-se «à intimidade consigo mesmo e com o que intuía e configurava no ambiente que o rodeava» (Carvalho, 1977: 697).

Podemos dizer que a vida de Pascoaes é puramente interior, mas não é uma alma solitária, está atento aos seus sentimentos, à pura sensibilidade. Estamos perante um «pensamento pensante», vontade activa que representa o sentir interior a tudo. Apesar de viver isolado, não vivia só, já que a mente vivia realidades imateriais, que poderiam ser consideradas como mais reais que as coisas patentes.

Pensador intimista uma vez que estabelece relações constantes com a natureza «a alma de Pascoaes é toda amor pela Natura, pelas coisas, no seu lacrimejar de presença, nas suas figuras espectrais e ensombradas, no ritmo do seu misterioso existir» (Ferreira, 1957: 737).

Repugnou os excessos da civilização industrial, amante da natureza, sentiu-se ligado a todos os homens e a todas as coisas. Religioso por natureza e por tradição familiar avesso, no entanto, a credos estabelecidos, defensor de uma democracia religiosa e rural.

Como poeta-pensador toda a sua obra veicula um pensamento de cariz filosófico, religioso e místico, sentindo-se ontologicamente solidário com tudo aquilo

que o rodeia. Comunga a dor que tudo acompanha e o mistério da vida, assume a função de desbravar caminhos e encontrar novos sentidos.

Nesta procura de sentido demanda em primeiro lugar a redenção de Portugal e depois de todo o universo e é neste cenário que o poeta-filósofo procura alcançar a redenção universal pela corrente saudosista.

A crise religiosa e cultural que acompanhou a passagem do século XIX para o século XX marcou-o profundamente, fazendo-o reagir contra a onda positivista que assolava o país.

O pensamento de Pascoaes tem três momentos fundamentais, nomeadamente o pensar poético, o pensar hermenêutico e um último de pendor reflexivo, sendo a sua raiz mais profunda o pensar poético, uma vez que representa o seu modo de ser, mais espontâneo.

O poeta enquanto mediador do ser e de si mesmo assume um pensar ontológico, uma vez que procura alcançar a verdade. Todo o seu pensamento se realiza em intimidade ao ser, o pensamento enquanto poético ilumina o pensamento reflexivo; a verdade para o autor afirma-se, não se pode demonstrar. A proximidade que Pascoaes cria com a natureza, faz com que o seu pensamento seja simultaneamente telúrico e místico, nesta relação o pensador procura unir o céu e a terra.

Existe algo de verdadeiramente filosófico no seu modo de pensar – a procura de verdade, bem como a sua sinceridade. Enquanto atitude crítica e indagadora a sensibilidade tem como função encontrar essa verdade. O poeta enquanto *câmara de ressonância do mundo* estabelece uma ligação estreita com ele, é esta ligação que lhe permite aceder à verdade.

A experiência saudosa de Pascoaes encontra-se relacionada com uma atitude de cisma, enquanto distensão do espírito que está para além do mundo visível. Esta atitude pressupõe uma cisão entre a alma e o coração no plano psicológico e de ser e não ser no plano ontológico; o homem nesta procura além-de-si excede sempre os seus limites.

O poeta-pensador defende, por isso, a união entre os seres, daí a importância que ele atribui à paisagem e à colectividade, uma vez que só poderemos realizar o propósito da «Renascença Portuguesa» se comungarmos das mesmas ideias, da mesma alma, nas suas componentes de sangue e terra, deste modo a síntese de alma e corpo constitui a raça que somos.

Quando o autor fala no sentido colectivo está a salientar a importância da alma lusíada, detentora de determinadas qualidades que fazem com que nos tornemos num povo especial, como já evidenciamos.

Na obra *Arte de ser Português* o autor aponta qual o caminho a seguir para reavivarmos o espírito lusitano, ser português deve ser entendido como uma arte.

A pátria deve ser entendida como um ser vivo, detentora de corpo e alma na qual se exprime o carácter de um povo.

Temos que reavivar o espírito lusitano, a alma portuguesa; no entanto fazer renascer o espírito lusitano não significa regressar ao passado, muito pelo contrário é procurar uma nova vida, a partir das fontes originárias do nosso passado. Daí a importância da memória que nos permite recordar os feitos portugueses que demonstram o carácter aventureiro e inquieto do nosso sangue⁷⁴. Ao falar em herança estamos a falar de tradição, tal como o indivíduo herda características da sua família, herda também qualidades da sua raça, qualidades próprias que a definem no seu íntimo, eterno e original perfil.

«O nosso esforço, embora limitadíssimo, será sempre no sentido de a revelar, de a pôr a descoberto, tirando-a do montão de escombros que a esmagam e asfixiam, para que ela surja, outra vez, à luz de uma nova vida e venha realizar a obra civilizadora do novo Portugal maior e mais belo que todos nós sonhamos» (Pascoaes, 1986: 32).

É importante que o povo português procure no seu íntimo as forças necessárias que coloquem em funcionamento o novo *élan* da vida.

Andamos adormecidos, adoptamos estratégias políticas, económicas, educativas, etc. que não resultam porque não partem de uma análise profunda da nossa própria essência. É importante que relembremos os nossos feitos e que bebamos dos nossos poetas, só assim podemos conhecer a nossa Raça⁷⁵.

⁷⁴ «Guardamos na memória, mesmo que uma memória sem memória, os tesoiros, todos os refulgentes tesoiros do mundo, os nossos e os dos outros. Está lá tudo (...). Só pela memória podemos então conhecer, e só por ela podemos ser. Teixeira de Pascoaes perfilhou esta ilimitada confiança nos poderes da memória. Para ele a memória era tudo, mesmo que não fosse nada. O homem alimentava-se da lembrança e por ela vivia eternamente» (Vasconcelos, 1996: 9).

⁷⁵ O conceito de raça não deve ser entendido como pejorativo, mas sim como algo que encerra em si características únicas, o que define determinado povo. «Empregámo-la como significando

Não herdamos apenas aspectos individuais, como já referimos, herdamos também o espírito aventureiro e a própria história⁷⁶. Pascoaes atribui características peculiares ao povo português, que dão à raça lusíada uma personalidade própria, estamos a falar de qualidades que resultam «do meio físico (paisagem) e da herança étnica, histórica, jurídica, literária, artística, religiosa e mesmo económica» (Pascoaes, 1991:10).

A própria língua define e caracteriza um povo, segundo o autor, «quanto mais palavras intraduzíveis tiver um língua, mais carácter demonstra o Povo que a falar» (*idem, ibidem*: 17), de facto as *palavras são seres*, possuem um perfil físico e psicológico, que deverá estar em harmonia. Apenas a palavra *saudade* permite revelar algo da sua natureza misteriosa, o único povo que a sente é o povo português, isto não significa que os outros povos não sintam saudades, mas revela a essência do espírito lusitano. A palavra «saudade» significa sentimento, ideia e emoção que tende para uma unidade divina, a própria palavra revela o génio inconfundível do povo português⁷⁷; a palavra *nevoeiro* tem para nós um significado mais profundo, esperamos que num dia de nevoeiro D. Sebastião surja para cumprir o nosso destino, a palavra revela um sentido subjectivo e misterioso, conotação que não encontramos em outros povos. Estamos face uma aparição futura cujo principal sentimento é a esperança. Manifesta um carácter messiânico e profético, representa o desejo de subir de novo⁷⁸; remoto⁷⁹;

um certo número de qualidades electivas, (num sentido superior) próprias de um Povo, organizado em Pátria, isto é, independente, sob o ponto de vista político e moral. Tais qualidades são de natureza animal e espiritual, resultantes do meio físico (paisagem) e da herança étnica, histórica, jurídica, literária, artística, religiosa e mesmo económica» (Pascoaes, 1991: 10).

⁷⁶ «Daí o valor da História, o conhecimento do Passado, esse tempo em que a Raça, pela sua força de mocidade e de instinto de conservação e domínio, criou as suas instituições jurídicas e políticas. Por elas devemos orientar a obra renovadora de Portugal» (*idem, ibidem*: 11).

⁷⁷ «Na palavra *saudade*, as duas primeiras e a última sílaba são crepusculares e tristes enquanto a terceira é alegre e aureoral: reunidas exprimem sonicamente, dum modo admirável a *saudade*! E vê-se que o luar é a *saudade* das cousas e que a *saudade* é o luar das criaturas» (Pascoaes, 1990: 27).

⁷⁸ «O Messianismo aparece com o desastre de Alcácer-Quibir, porque a dor, acordando novas qualidades na criatura, transcendentaliza as que ela já possuía. A dor é como um veneno contendo o seu antídoto; esconde na treva de que é feita a matéria de uma nova luz» (Pascoaes, 1991: 91).

ausência⁸⁰; luar⁸¹; e silêncio⁸². Para Pascoaes estas palavras intraduzíveis fazem parte da maneira de sentir de determinado povo, quanto mais palavras intraduzíveis tiver um povo maior se revela o seu carácter.

É importante conhecermos quais os caminhos traçados no passado para assim reconstruirmos o futuro, tal como a língua também a paisagem e o sangue definem a essência de um povo⁸³.

Para Pascoaes é na região de Entre-Douro-e-Minho que encontramos a fonte psíquica da nossa raça. A paisagem ganha alma, actua sobre nós como herança que percorre os nossos sentimentos e ideias. A paisagem portuguesa revela o espírito ariano e semita, desta fusão resulta «uma alma de contrastes que se abraçam e beijam com amor» (*idem, ibidem*: 61).

A alma portuguesa é a «alma da nossa raça diz daquelas palavras que não se apagam, que ficam, acesas no ar, perpetuamente» (Pascoaes, 1990: 203), representa a fusão do princípio ariano (naturalista) e do princípio semita (espiritualista), no fortalecimento das qualidades morais da paisagem.

Pascoaes sente-se intimamente ligado à paisagem da sua terra natal. Segundo Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes representa uma «atitude da alma, de íntima fraternidade com a natureza, o sentimento directo de que a voz humana é apenas mais um elemento musical do grande concerto da floresta ao tombar do beijo do sol no verde corpo das árvores» (Coimbra, 1923: 198).

⁷⁹ «Nela se adivinha a alma da Tentação, dolorida do espaço infinito em que se perde, A sua pronúncia lembra um canto de ave nocturna, feito de penumbra e distância (...). É uma palavra – fantasma, agoirando Aventuras (...). Tem ressonâncias de voz que chama de longe (...). Ausência a projectar, na distância, a sua sombra de Presença» (Pascoaes, 1990: 42).

⁸⁰ «A dolorosa mãe do Ermo, o crepúsculo de milagre, através do qual se desenha, em vivas tintas de tristeza, a Aparição da Saudade» (*idem, ibidem*: 42).

⁸¹ «Mística fusão de penumbra e luz, alma da Sombra vestida de noiva, as cousas na tristeza do ermo, alvorecendo em saudade (...). Voz do Infinito que a distância emudeceu e se faz luz para ser ainda ouvido». (*idem, ibidem*: 43).

⁸² «Murmura a origem do Verbo. É o antro profundo e escuro, onde as almas se vestem de harmonia para o noivado trágico da Vida; o esqueleto de morte que o som reveste e anima. Não quer dizer simples ausência de ruído, como nas outras Línguas» (*idem, ibidem*: 43).

⁸³ «A alma lusíada tem a sua origem na fusão de antigos Povos que habitaram Península, e na Paisagem» (*idem, ibidem*: 53).

É na paisagem de Entre-Douro-e-Minho que reside a fonte psíquica da raça, para o autor esta revela o próprio carácter dos indivíduos, os seus sentimentos e instintos, «a reflexão da paisagem no homem é activa e constante. A paisagem não é uma coisa inanimada; tem uma alma que actua com o amor ou dor sobre as nossas ideias ou sentimentos, transmitindo-lhes o quer que é da sua essência, da sua vaga e remota qualidade que, neles, conquista acção moral e consciente» (Pascoaes, 1991: 54), a paisagem responde às íntimas qualidades e emoções presentes no povo português.

Assim como a paisagem, o sangue também define o carácter próprio dos indivíduos e dos povos. O sangue representa memória, a «presença de fantasmas, que nos dominam e dirigem» (*idem, ibidem*: 56). Existe um diálogo misterioso e íntimo entre a voz do sangue e a voz da terra que definem a «alma portuguesa».

Portugal foi dotado de uma força de carácter superior a qualquer outro povo, descendemos da força que deriva da junção do sangue ariano e semita⁸⁴. «Estes dois sangues equivalendo-se em energia transmissora de heranças, deram à Raça lusitana as suas próprias qualidades superiores, que em vez de se contradizerem – pelo contrário – se combinaram amorosamente, unificando-se na bela criação da alma pátria» (*idem, ibidem*: 58).

Pascoaes consegue manter o equilíbrio entre o exterior e o interior, encontra a união perfeita entre os movimentos da natureza e a alma.

Assistimos em Pascoaes ao desfazer dos dualismos, das objectividades e subjectividades, do corpo e da alma. Para ele tem de existir uma verdadeira harmonia entre estes aspectos. O homem tem de se entender como um todo, em constante união com o exterior. Pascoaes identifica-se com a própria paisagem, para ele são um só. A paisagem existe porque ele a consegue sentir. Estamos perante a dimensão ontológica, que nos diz que somos idênticos às próprias coisas. Íntimos. Intimamente somos, intimamente conhecemos.

⁸⁴ «Os glóbulos sanguíneos trazem, dentro da sua microscópica esfera, antigos espectros que ressurgem e vão definindo o carácter dos indivíduos e dos Povos. Gritam no sangue velhas tragédias, murmuram velhos sonhos, velhos diálogos com Deus e com a terra, esperanças, desilusões, terrores, heroísmos, que desenham, em tintas vivas, o cenário e a acção das nossas almas» (Pascoaes, 1991: 56).

2.1. Memória íntima

Por meio da saudade e com ela a memória da origem, o povo português atribui ao tempo uma nova significação, a união do homem e da natureza que só se pode realizar através do amor.

«Com efeito, a memória de que a saudade se alimenta não é reminiscência nem rememoração, não é memória reprodutora do finito ou do passado, mas sim memória originária ou memória da unidade originária do ser ou memória do Eden, que reflecte o infinito e a compresença dos seres no passado presente e futuro, memória criacionista que conserva e cria, sem ter morto o que continua vivo, pelo que, para ela, não faz sentido a compartimentação mecânica do tempo, já que passado, presente e futuro estão igualmente envolvidos e encontram a sua unidade dinâmica na dialéctica íntima da saudade. Esta, embora contenha o desejo como movimento inicial, transforma-o pela lembrança de memória criativa, que dá ao ser lembrado a unidade concreta com a origem» (Braz Teixeira, 1993: 128).

Pela saudade nada se perde, tudo se recupera, através da dissolução do tempo cronológico realizamos o *regresso ao paraíso* que há muito estava perdido, onde assistimos à ressurreição dos mortos, pela memória, e à redenção dos vivos. Daí Afonso Botelho distinguir sentimento e pre-sentimento; enquanto no primeiro, a saudade representa os laços que se estabelecem em determinada comunidade, onde falamos simultaneamente do presente e do passado; no segundo, evoca o futuro. Enquanto pressentimento a saudade é um sentimento protenso, porque coloca o homem e o mundo numa perpétua saída de si, na direcção de um além. A memória da origem origina a procura do fim, isto é, o sentido do homem e do mundo.

«A saudade é, precisamente, essa experiência unitiva e integrativa que solicita e é solicitada por todos os seres. E o presente é o tempo em que se gera o fenómeno saudoso, já que é no presente que se sente a incompletude e se engendra o desejo de plenitude, a esperança de futuro, num desejo de imortalidade. A saudade impede-nos de cousar no presente, de sucumbir à dor de qualquer actualidade possa comportar, porque é, ela mesma, o movimento que, na lembrança da Alegria originária, permite superar a Dor pelo olhar posto na Graça» (Pereira, 2006: 302).

A intimidade neste contexto relaciona-se com o tempo excedendo-o, que se define como atitude de inconformismo com o presente, transcende a finitude abrindo-se ao futuro; presentificando passado e futuro anula o fluxo temporal. A consciência que se sente solitária e que procura companhia.

Da experiência sentimental resulta a crítica ao tempo psicológico de Santo Agostinho; pelo sentir o homem procura desabrochar na eternidade.

«Se o olhar do sábio apreende a onda e não a água, o olhar do poeta apreende a onda e a água, a forma e a sua hipostase, o ser, que é o tempo animado e o seu esqueleto, que é lembrança empedernida. O que vemos das coisas é a sua recordação enigmática. O passado aflora o presente e eis todo o panorama da Existência: panorama espectral ou identificado ao nosso espírito. Tudo se nos revela quimericamente ou intimamente. É dentro de nós que descobrimos o mundo exterior, pensado ou concluído: - um complexo de lembranças e esperanças unificadas na saudade, sentimento radical e essencial, da Lusitânia e da Natura» (Pascoaes, 1937: 139).

A dialéctica do tempo e da eternidade, de um tempo que é sempre fugidio, um futuro que ainda não é e um passado que já não é, é nesta tensão que se caminha para um presente, que é já eternidade, é a síntese da lembrança e esperança, ou desejo de perfeição.

O ser que experiencia a saudade, enquanto ausência de tempo e de espaço, não tem presente, porque jamais existe em si, mas sempre fora de si. A vivência saudosa não cai no subjectivismo ou no solipsismo cartesiano, é sim um testemunho da tensão insatisfeita do espírito, na sua aspiração de totalidade. Por isso a intimidade em saudade afasta-se claramente da intimidade/interioridade cartesiana; rompe com o solipsismo abrindo-se ao mundo, comportando no eu a própria alteridade, já que a sensibilidade ontológica diz de uma identidade com as próprias coisas.

«Experiência saudosa e experiência amorosa. Experiências de intimidade e experiências de mundo que revelam, para nós, uma atitude positiva face ao mundo. A configuração de uma antropologia que, ao radicar na intimidade e singularidade do ser do homem, rompe, por uma experiencial transitividade e por um experiencial transcender, com o solipsismo, apelando ao desenvolvimento de um sentir de acolhimento (sentir-

activo), pela abertura à ideia de infinito e infinita criação; conciliando o íntimo com o solidário. Pois intimamente, sentir (...), traduz uma experiência que radica na estrutura ontológica do ser do homem, a que nos faz sair da nossa subjectividade por um excesso de intimidade, já que sentindo-me conheço-me, na medida em que sinto uma presença que excede a singularidade» (Pereira, 2006: 309-310).

A dialéctica do tempo e da eternidade faz da saudade uma síntese de ausência e de presença, ausência de tempo e de espaço. O tempo da saudade jamais existe em si, realiza o caminho na tensão de regresso a si mesmo, neste caminho a finitude humana busca a união, a companhia, procura preencher o vazio de ser humano.

Pela definição do que é o homem temos que inevitavelmente remetermo-nos para uma memória originária, já que a alma é essa memória de projectos superiores. Alma que tem consciência da sua indefinição e do seu inacabamento.

Pela saudade o homem acredita que se consegue exceder, elevando-se a um outro nível, da dor de imperfeição devemos acordar, isto é, recordar tudo aquilo que o coração reclama.

O tempo enquanto substância da memória permite-nos sonhar e desejar a eternidade e o infinito, ultrapassando o tempo e o espaço; ao sonhar o homem sai de si mesmo e ilumina o próprio desconhecido.

«A memória não se limita ao seu papel económico de fixar imagens, sinais, conceitos, etc. Não é só extática, mas também dinâmica ou artística. Sendo a visão interior de formas exteriores, combina-as e faz um quadro panorâmico, uma definição. Mas, ver em panorama, é ver, de longe. A distância, diminuindo o espaço que separa as coisas, reúne-as e mete-as dentro de um caixilho. O espaço, como o tempo, a si mesmo se destrói» (Pascoaes, 1937: 104).

A memória é um eco de saudades, não pode ser entendida como uma memória intelectual, que nos diz e nos situa, será sim uma memória ôntica – a memória do ser. Homem enquanto activo constitui uma força animada, uma vez que a sua memória também ela é construtiva e artística. «A saudade é lembrança activa: memória conservativa para exigir novas presenças. A saudade não é lembrança vencida, mas lembrança que apela a novos esforços, novos combates activos» (Pereira, 2006: 309).

No caso de Portugal a nossa alma tem como principal característica a eterna mobilidade, Pascoaes considera que Camões permitiu reconhecer a aventura heróica do nosso povo; será a memória eternizar o momento⁸⁵.

«Esse grande rio do tempo regressando à origem, como peregrino que fosse a ver o mundo e ao lar doméstico voltasse, cabelos e alma empoados das flores dos caminhos, rebrilhantes das pedrarias da terra e das cósmicas poeiras das alturas. Mas a memória é onda dum mar transcendente, que só conhecemos pelo seu aromático desenho na praia que nós somos e onde ela vem morrer em corpo de misterioso e estonteante perfume (...). E toda a vida é uma luta, um drama, um combate, um permanente esforço para segurar a instantânea luz da Memória, vaga dum mar de Outra -Vida, afluindo subtil a praia que nós somos» (Coimbra, 1984: 207-208).

O universo é um espaço de convívio, onde todos os laços se ligam através da memória, desde a vida enquanto cidadão da sua pátria, ao membro de uma religião, enquanto parte consciente do universo.

2.2. *Intimidade Cósmica*

«O sentimento de irmandade não será o nosso mais profundo sentimento? E, por isso, o mais distante de nós, actualmente. É o mais profundo por estar no mais íntimo do nosso ser, ou tocar a identidade originária, de que as nébulas nos revelam uma pálida imagem, a milhões de anos-luz. E é também o mais distante, porque o homem se desviou de si mesmo ou da vida cósmica, de tão solicitado pela vida histórica ou social. O homem não pertence apenas à sociedade; pertence, antes de tudo, ao Cosmos. A sociedade não é um fim, é um meio, para facilitar a missão do homem sobre a terra, que é ser, como já temos

⁸⁵ «Ler Camões é rezar o mar, mas rezá-lo com as contas da sua espuma e com leis das suas correntes: com olhos de beleza que vejam a auréola do Criador sobre a Criação e com olhos de verdade que respeitem e procurem as ideias, as leis, que na Criação revelam a assinatura do Criador. Camões é a alma da Pátria subindo a Deus no raio do Sol, nas asas da gaivota, no voo largo dos ventos, na inspiração das tempestades! Uma Pátria não tem fronteiras na Terra, porque se encerra em êxtase no próprio coração de Deus. A Pátria, mesmo a Pátria terrena, é um coração: este só acaba no mais longínquo beijo do seu sangue alvoroçado. Camões é Portugal, o Portugal eterno e o Portugal terreno; é o Santo Condestável e a Santa Isabel; é também o Gama e o Cabral, o Magalhães da amplidão, as asas brancas da Pátria beijando o Brasil, há pouco, e tentando agora o voo sobre outro extremo limite do coração português» (Coimbra, 1984: 224).

afirmado, a consciência do Universo, cada vez mais consciente e amorosa» (Pascoaes, 1902: 137).

A saudade não revela apenas o mistério de ser português, enquanto antropológica e cósmica revela o mistério do ser universal, marcados igualmente pela imperfeição e finitude.

A saudade enquanto sentimento incorpora a antropologia e a própria ontologia, como defende o pensador galego Ramón Piñeiro, partilhando a concepção psicológica da saudade é importante que se consiga alcançar o plano metafísico, o Ser do homem⁸⁶.

É com Pascoaes que a saudade adquire uma visão cósmica, mais ampla, de perfeita unidade do Ser. Entende-se aqui por Ser o homem mas também a sua circunstância; esta unidade alarga-se a todas as formas de vida que interagem e se complementam, remete-nos para a reflexão do *bios*⁸⁷.

«(...) Elevando-as do domínio meramente pessoal ou subjectivo ao mais alto plano cósmico e transcendente, ao acrescentar que a saudade “é a Lembrança e a Esperança casadas e excedidas num além de misteriosa ansiedade”. E acrescenta o poeta-filósofo: “As coisas e os seres vivem mais na nossa memória que diante dos nossos olhos. Existir não é pensar: é ser lembrado. E para ser lembrado, é preciso amar. Só o amor cria a substância imperecível em que a nossa imagem se desenha. O amor é a matéria prima do Espírito”, “a união da esperança à lembrança, do espírito divino às suas formas decaídas ou materiais”; de igual modo, o universo, sendo a infinita lembrança da esperança, é a expressão cósmica da saudade» (Braz Teixeira, 1993: 123-124).

Enquanto sentimento a saudade é a «vivência espontânea de pura intimidade do ser humano, um sentimento sem objecto, um puro sentir, independente de qualquer

⁸⁶ «A primeira dessas linhas especulativas detém-se no plano psicológico, inquirindo sobre a fenomenologia do sentimento saudoso e sobre os elementos constitutivos da consciência saudosa, procurando determinar a originalidade ou a especificidade portuguesa ou luso-galaica da saudade e averiguar o que a distingue de outros sentimentos análogos ou afins, como a *Senhsucht* germânica, a *Dor* romena, a *anyoranza* catalã, a *morriña* galega, a nostalgia, a esperança, a angústia ou a tristeza» (Braz Teixeira, 1993: 120). António Braz Teixeira encontra na reflexão filosófica sobre a saudade vários ciclos, sendo a raiz psicológica o primeiro nível.

⁸⁷ «Entre os olhos e as estrelas há perfeita intimidade; mais – identidade. Brilham no céu e nos meus olhos, o mesmo meio dado interior e exteriormente. A imensidade é intimidade objectiva. A realidade material é um desdobramento, para fora, da realidade espiritual, uma subida à superfície, um aflorar na luz» (Pascoaes, 1937: 54).

relação com o pensamento ou com a vontade, o sentimento da singularidade e da soledade ontológica do homem» (*idem, ibidem*: 127). É pela intimidade que o homem alcança a vivência metafísica, nunca o poderá fazer através do exterior. A origem do conhecimento não está na curiosidade, «a origem do saber está neste dom de inspiração poética, que tem, em nós, a mesma vida dos instintos, essas manifestações biopsíquicas do Espírito Universal (...)» (Pascoaes, 1902: 125).

A saudade leva o homem a interrogar-se sobre a sua existência, em que ultrapassa os limites da nação, da Pátria, do seu habitat para se entender enquanto homem universal, isto é, como parte do cosmos, do próprio universo.

«O homem é ele e o seu habitat. É céu e terra contidos numa definição espiritual ou consciente. Considerado assim ou como pessoa universal ou existencial, integramo-lo na sua realidade desvendada, e é um testemunho mais autêntico do Cosmos» (Pascoaes, 1937: 110).

A relação que o homem estabelece com o mundo é essencialmente amorosa, não a podemos definir meramente como cognitiva, também é utilitária, prática e afectiva. Do nosso íntimo brota a presença de alguém, o amor nasce no nosso interior. «O remoto da nossa intimidade esfuma-se no além, donde surgimos à luz da vida, pois toda a criação é um movimento de dentro para fora, um sujeito a objectivar-se, um negativo imaterial a afirmar-se materialmente» (*idem, ibidem*: 20); caminhamos de um sentido individual para uma visão colectiva, como já referimos anteriormente.

Esta criação só pode surgir da união da poesia com a filosofia e a religião, desta aliança surge a síntese do universo, enquanto consciente e emotivo⁸⁸.

⁸⁸ «Mostra a história, em todos os tempos e lugares, o gradual afastamento da consciência humana, individual e colectiva, dessa unidade “primitiva”, “edénica”, “subconsciente”. A consciência seria até, mais propriamente, o afastar-se o homem da unidade originária, levando o gosto amargo da lembrança e o doce travo da esperança. Na amargura da recordação sem futuro, se apraz o homem da “consciência infeliz”; na doçura da esperança sem passado, se ilude o homem consciência progressiva. Mas, só emerge do tempo o homem que, no mesmo instante presente, recorda e espera (...). A origem da poesia e da mitologia facilmente poderia ser entendida como o “pecado original” da consciência helénica (...). Aperceber-nos-emos do sentido perene e autêntico da relação entre mitologia e ritual, ao verificarmos que os documentos referentes aos “mistérios”, testemunham de um esforço por re-animar um moribundo corpo de mitos, mediante o exercício de uma actividade ritual, que o “iniciado” mantém secreta. O segredo, neste caso, é muito significativo, quase diríamos: eloquente! Por quanto a profanação do “mistério” se efectiva, não por relação ao mito, mas, sim, por imitação

«Antes e depois da definição científica, temos a poética ou religiosa, de outro alcance transcendente. A ciência desenha a onda; a poesia enche-a de água, onde as estrelas caem reflectidas ou atraídas. É preciso encher a onda de água, hipostasiá-la, libertá-la do seu nada. É a missão do poeta, o ser eleito da terra» (*idem, ibidem*: 26).

É importante acabar com alguns preconceitos que atormentam a nossa própria evolução, para Pascoaes quando falamos em sensações, ideias e sentimentos falamos da mesma coisa, cuja importância é similar. «Cada sentimento ou cada ser é um sistema de forças coordenadas, em número desconhecido, que umas às outras se limitam ou informam (limitar é informar) por virtude própria e do meio, por vontade e coacção» (*idem, ibidem*: 32).

Esta perspectiva abala a frase cartesiana *cogito, ergo sum* já que para Pascoaes não corresponde à verdadeira expressão da existência. Pascoaes aproxima-se da ideia de corpo reencontrado no sistema de Descartes, que já referimos anteriormente, o corpo das paixões. Acabando com todos os dualismos, nomeadamente o dualismo antropológico de Descartes, Pascoaes valoriza a expressão emotiva, o sentimento enquanto lembrança universal presente nos nossos poetas, a união do corpo e alma.

«O sentimento faz-se pensamento, a emoção é a mesma substância da consciência, a argila do seu perfil. E é por ímpetus emotivos que a consciência se ilumina e desvenda, a si mesma, novos recantos obscuros. A razão embriaga-se para dar um passo para a frente. O intelecto é uma forma lapidar da sensibilidade, que é a informadora do sensível. Este identifica-se àquela, naturalmente. Confundem-se como alma e corpo» (*idem, ibidem*: 33).

O homem é simultaneamente físico e metafísico, «que existe desde a raiz à folha e ao perfume, se compararmos a Criação a uma árvore, a um organismo transformador de imateriais invisíveis no maravilhoso espectáculo das coisas» (*idem, ibidem*: 35).

«Ó natureza, qualquer coisa existe

De íntimo entre o meu peito e a sua essência!

do rito, por tanto prova o segredo que é a actividade ritual a autêntica forma – digamos, a alma – , do complexo mitológico redivivo» (Sousa, s/d: 82-83).

Se medito, se canto, se estou triste,
Eu sinto, dentro de mim, tua existência.(...)

E assim nesta secreta intimidade
Que entre minha alma existe o mundo todo (...)» (*idem, ibidem*: 36).

A relação que estabelecemos com o mundo, não pode ser entendida como desnaturada, mundo e espírito unificam-se, já que a alma é independente, «sendo todas as coisas, é outra coisa. É todas as árvores e a Árvore» (*idem, ibidem*: 46). O poeta nesta união ultrapassa as barreiras do espaço e do tempo, bem como o pensamento humano, só sentimos em profundidade, quando o fazemos com amor. «Amar é conhecer, e compreender a treva é ser a claridade» (Pascoaes, 1902: 47).

Para sermos infinitamente temos de amar, porque amar algo é também conhecer e possuir, já que surge na nossa memória e faz parte de nós. É sabido que a poesia resulta de uma experiência íntima, da espontaneidade do ser⁸⁹.

O poeta-filósofo define o *homem universal* como o *homem novo*, cuja característica essencial é o espírito crítico, «é um novo meio genésico, Eden carnal dum Adão espiritual, húmus de anímicas flores, pomar e jardim» (Pascoaes, 1937: 83).

Cada ser singular é potencialmente toda a Humanidade, a nossa intimidade permite-nos ser entre outros, isto é, a nossa alma é «imane a ela mesma, e transcendente nas demais» (*idem, ibidem*: 96). O homem constrói-se, individualiza-se daí falarmos da matriz cartesiana do *cogito, ergo sum*, no entanto é esta reconstrução de si e do mundo que nos permite desejar o infinito.

«Estas palavras: Porque? E Para que? Revivem, em nós, a cada instante. São mais do que palavras; são ideias-sêres, dotadas de energia própria extraordinária. Por mais que as tentemos abafar, reagem qual dor que nos acalma. É lembrança que não consegue adormecer nos braços do esquecimento, irmão da treva e do silêncio, retratos negativos da Criação, essa Onda invisível a espalhar-se visivelmente, movimento de dentro para fora,

⁸⁹ «Entre o intelectual e o emotivo há uma diferença de nitidez. Uma ideia é um sentimento estilizado, como este é uma sensação que se transcendentaliza nos seus contornos envolventes de toda a nossa pessoa ilimitada. Enquanto a sensação se conserva interior ao nosso organismo, o sentimento exterioriza-se por mais imponderável o irmão do verbo ou da palavra. É já poesia» (Pascoaes, 1937: 50).

dum plano misterioso, igual àquele em que sonhamos, para este plano médio em que existimos, ou da eternidade-infinito para o tempo-espço» (*idem, ibidem*: 103).

O homem de Pascoaes deve recorrer às experiências emotivas, ele e a paisagem são um só, como referimos anteriormente, o *cogito* empirista, porque é aberto à sensibilidade, sobrepõe-se ao *cogito* racionalista, já que este se fecha sobre si mesmo. A sensibilidade enquanto abertura ao mundo é uma atitude, não pode ser entendida como uma vulnerabilidade, como Descartes pensou as paixões. Pascoaes desconstrói os dualismos da modernidade, superando-os através do *pensamento-sentimento*⁹⁰.

«Ó natureza, qualquer coisa existe

De íntimo entre o meu peito e a tua essência!» (*idem, ibidem*: 117)

O sentimento anima o intelecto, o homem não se pode limitar a existir e a viver, ele também é capaz de pressentir. «E esse mais é o silêncio profundo da sua alma, que sabe tudo e não diz nada: um silêncio igual ao das montanhas, onde brincam fantásticas vozes, no ar» (*idem, ibidem*: 122).

Ao ser universal o homem recorre às paixões, que por intermédio do pensamento, observa, analisa e crítica, daí o filosofar, na perspectiva pascoaesiana, seja simultaneamente poético e intuitivo.

⁹⁰ «Com Pascoaes, a consciência apodíctica, cartesiana, é superada, claramente, num eu que se desfolha e desdobra em sentimentos outros. O eu pascoaesiano é o seu ambiente, é o pensamento do que pensa e o sentimento do que sente (...). O pensamento ao dar-se em dramaticidade abre-se à alteridade e configura o sentir como fonte de conhecimento e lugar possível de verdade. Fica instaurada uma ontognoseologia dramática, na medida em que conhecer, sentir e ser são correlativos (...). Em desdobramento, Pascoaes ultrapassa o *cogito* cartesiano como evidência para si mesmo e revela-o em enigma, constituindo a afectividade, também, a sua substância. O eu conhece e é o que vive, o que experimenta, o que ama e sofre. E a dramaticidade é o que nos toca, o que nos afecta e o que nos coloca em *excedente* exigência de ser mais, em saudade. Na saudade, supera-se a violência do discurso representativo e a normatividade das racionalidades exclusivas. A unidade do sentir e do pensar coincide também com uma concepção unitária de Homem, que abrange o Universo e Deus. E embora *O Homem Universal* represente um esforço do poeta no sentido de uma síntese filosófica do seu pensamento, é de sublinhar que, referindo-se ao homem, Pascoaes apresenta uma *concepção* e não um conceito. Na concepção busca Pascoaes superar as classificações sempre mutiladoras, e o seu *discurso filosófico* acaba por não se desligar da espontaneidade do poeta» (Pereira, 2006: 237-238).

«O homem é universal, por meio da sua fantasia indefinidamente dilatada. Mas a razão é sedentária. A inspiração voa (...). O homem, antes de tudo, é poeta, por mais gordo ou adaptado à rotundidade planetária; e depois é pedagogo, aferidor de pesos e medidas, engenheiro, deputado e outras deformidades sociais. Mas o poeta reage sempre» (*idem, ibidem*: 147).

O mundo sem poesia seria um simples receptáculo de corpos, seria uma presença oca, só a paixão nos permite conviver, amar e ser.

A saudade é o que existe de mais íntimo e universal, é indefinível, pode ser entendida como um sentimento de ser e não ser, significa segundo Leonardo Coimbra um protesto contra o esquecimento e a morte.

Estamos perante uma relação aberta, onde distintas subjectividades se confrontam, nunca descurando a exigência de uma concentração das nossas ideias com as ideias dos outros. Tem de existir reciprocidade entre intimidades pessoais, para que a vida interior de cada um ganhe verdadeiro sentido. Existe uma partilha íntima que nos ajuda a compreender e a estar no mundo. O indivíduo nesta relação encontra-se num permanente caminhar, onde o outro pode ajudar a encontrar novos sentidos. «A intimidade é contrária ao fechamento ou ao isolamento, não é uma condição fatal, mas condição da própria vida que avança e se expande em actividade. Ao expandir-se – pelo conhecimento do que lhe é exterior – , eleva-se e engrandece-se em interiorização pelo conhecimento de si, dos outros e das coisas» (Pereira, 2000: 67).

É importante que deixemos de entender o homem como mero objecto e caminhemos para que consigamos chegar ao conceito de pessoa.

Devemos entender a pessoa como unidade, onde a sua individualidade não é destruída, muito pelo contrário, vai-se completar pelo amor a si próprio e ao próximo. «(...) Pessoa não se opõe, portanto, a individualidade, mas completa-a, integrando-a. Integração em que a individualidade deixa a sua primitiva exclusividade para se tornar numa existência em relação, superando a insuficiência e a incompletude do indivíduo» (*idem, ibidem*: 73).

A pessoa surge quando a individualidade se eleva, esta intimidade representa uma relação de «dependência-independência» *com*. A verdadeira unidade da pessoa

surge do encontro com o outro ser, pela responsabilidade face ao que me rodeia, podemos entender que a intimidade tem a marca dos próprios acontecimentos da vida⁹¹.

No pensamento leonardino é evidente a importância da categoria «relação», segundo ele o que não se relaciona morre. O homem só o é na relação com o todo, existe uma harmonia cósmica, na qual estabelece relações consigo mesmo e com o outro.

O amor para Leonardo Coimbra é o próprio universo, significa companhia, troca, comunicação, convívio é o constante apelo à unidade. «Pelo amor renasce a grande ansiedade de comunicar, e andamos em busca das palavras cósmicas que essa comunicação digam: falamos astros, lírios, papoilas, ervas ribeirinhas, cânticos de rouxinol, glórias de luz e palavras humanas» (Coimbra, 1922: 107).

Segundo o autor o átomo só se move porque existem outros átomos, também «cada singular não sai de si para entender os outros; mas tomando conta da sua reacção às acções dos outros, vai-se adaptando a esses outros, como consciências que convivendo, se penetram» (*idem, ibidem*: 51-52), mais uma vez é visível o apelo a uma unidade cósmica caracterizada pela complementaridade de todos os corpos. A existência, neste sentido, é social, convivencial.

Mesmo quando os indivíduos estão isolados aparece «uma força que os leva a comunicar, que dos seus vultos solitários refaz uma superior unidade em que se entendem» (*idem, ibidem*: 91). Tudo é convivência o eu para não perecer terá que reaparecer num *livre, harmonioso e consciente nós*.

Tudo é relação, relação de criaturas, relação das consciências é a própria vida do amor é «perfeição porque é o infinito amor amante», é um contínuo movimento, como tal, não *cousa*, não é algo de estático.

«O mistério da comunicação, que é também o mistério da unidade – ser *um* e compreender o *outro* – abre as suas portas secretas no entendimento do homem e da mulher, no ajustamento das duas metades da sua revelação» (*idem, ibidem*: 111-112),

⁹¹ «A unidade da pessoa constitui, pois, a sua natureza simultaneamente natural e humana – exterioridade-interioridade – na objectividade relacional que, recíproca e positivamente, naturaliza o homem e humaniza a natureza. A positividade do amor está na exigência de uma atitude de abertura aos outros e ao mundo, isto porque vive entre realidades materiais e espirituais. Por isso, a pessoa é intimidade como máxima interioridade (...). O que existe de mais profundo no indivíduo, (...) entendemos por espaços profundos os significados interiores, internos e externos das coisas, do mundo, dos outros e de si que se abrem à relação» (Pereira, 2000: 74).

neste sentido não existimos isolados, vivemos num constante «mistério que nos leva aos outros». O que *cousa* é o indivíduo isolado, a verdadeira intimidade é o que liga o indivíduo ao universo, temos que mostrar ao homem que «as suas relações com os outros e com o mundo são mais que relações externas, são também relações internas, relações que crescem em intimidade, em unidade das pluralidades. Essa unidade é a “unidade moral” que, enriquecida pela pluralidade, é mais vasta e profunda que esta» (Pereira, 2000: 122).

Sempre que nos abrimos ao encontro, ao outro não estamos a aniquilar a nossa maneira de ser, estamos perante uma relação dialógica entre eu e o outro, onde tem que existir necessariamente o respeito pela alteridade, pelo diferente.

Perante os acontecimentos inesperados da vida, o outro completa-nos e ajuda-nos a afrontar o devir. Assumimo-nos como pessoa porque o outro existe e nos reconhece como tal, entendemo-nos entendendo o outro, reconhecemo-nos no olhar do outro. Existe uma partilha íntima com o cosmos, só assim podemos verdadeiramente existir como um eu, que pela convivência se reconhece e existe num nós.

Defendemos a noção de reciprocidade, que se baseia num apelo do outro e no conhecimento de mim, que nos leva ao surgimento do nós⁹². Na relação com o outro a alteridade é entendida como um primeiro momento, temos que valorizar a «máxima reciprocidade», a pessoa que se conquistou no encontro com o outro, na união que se estabelece entre eles. Na reciprocidade não existe anulação, estamos perante o princípio de mutualidade que interfere no crescimento de cada um.

⁹² Maurice Nédoncelle distingue reciprocidade mínima, que diz respeito «ao facto de o amor ter como origem a percepção duma amabilidade do amado», o rosto encontra-se no mundo presente a outras almas (Nédoncelle, 1961: 19), de reciprocidade máxima, onde o sujeito perde todo o seu cariz solitário. O autor distingue quatro tipos de reciprocidade, no nível inferior, «outrem responde à minha vontade de promoção apenas porque existe e se desenvolve» (*idem, ibidem*: 21); no segundo nível a reciprocidade é já psicológica, uma vez que «outrem se apercebe do meu projecto, ainda que o repudie, ou, apercebendo-se dele, ignore o seu autor» (*idem ibidem*: 21); no nível seguinte a reciprocidade surge quando «o ti ratifica o projecto que o mim lhe dirige. O tema que lhe foi lançado é aceite; e as variações que ele compõe estão de acordo com o tema» (*idem, ibidem*: 22); por último temos a reciprocidade completa, «quando o amado quer a minha promoção e se volta para mim tomando a minha realização pessoal como fim da sua actividade. Neste momento o circuito amoroso está constituído» (*idem, ibidem*: 22). «O nós do amor é o próprio cruzamento dos dois haveres em outrem, e a consciência dessa dupla transposição generosa constitui o seu ser» (*idem, ibidem*: 31). Assistimos à comunhão dos sujeitos, onde coexistem diversificadas consciências, em união, como se fossem uma só.

O relacionamento do eu com o outro e com o mundo dá-se através da sua própria emoção, dos seus medos, desejos, sentimentos. O outro ajuda-me a construir a minha existência.

Leonardo Coimbra, companheiro e amigo de Pascoaes considera que o homem não se encontra plenamente realizado, está num contínuo fazer-se, a realizar-se, a busca-se muitas vezes através de caminhos difíceis. A saudade «é a matéria e o espírito cosmicamente fundidos num perpétuo abraço amoroso e criador» (Pascoaes, 1990: 82).

NOTAS PARA UMA CONCLUSÃO...

Muito fica por dizer, dada a densidade da problemática. É importante que tiremos algumas ilações sobretudo no que diz respeito à saudade enquanto *sentimento-ideia*, já que é por ela que o homem não se fixa num determinado tempo e espaço e se reconstrói neste mundo de indecisões e de dúvidas.

Ao longo deste trabalho analisamos alguns momentos da evolução que entendemos ser pertinentes para uma melhor compreensão da intimidade, bem como a importância que esta teve e tem em determinados pensadores para o desenvolvimento humano.

Iniciamos este trabalho com Aristóteles essencialmente pela importância que deu à noção de espaço público e privado, valorizando que só pela convivência política o homem se poderia realizar, só o poderia fazer em comunidade. Neste sentido, a formação da identidade realiza-se nos laços de amizade, nas relações sociais e políticas entre os cidadãos.

É na noção de amizade aristotélica que, de algum modo, encontramos vestígios daquilo que entendemos ser intimidade, uma vez que é pela *philia* que garantimos a unidade entre os diversos cidadãos.

Entendemos que com Santo Agostinho o termo intimidade surge pela primeira vez de forma explícita, quando o autor indaga a importância da alma e como esta nos pode levar a alcançar a vida eterna.

Ao representar o que de melhor existe no homem a alma permite-nos comunicar com Deus, é pela interioridade que comunicamos com Ele estabelecendo uma relação íntima.

Daí julgarmos que em Santo Agostinho a intimidade seja entendida como interioridade e nesta relação íntima com Deus o homem pode alcançar a verdade, bem como a salvação.

Na modernidade com Descartes a natureza humana assume novos contornos caracterizando-se agora enquanto *cogito*, puro pensamento que afirma a sua independência em relação ao corpo, remetendo-nos, assim, para o dualismo antropológico.

Enquanto *coisa-pensante* o indivíduo cai no cerco da interioridade, fica isolado nos seus próprios pensamentos. No entanto Descartes reconhece que o homem é

atormetado no seu dia-a-dia pelas paixões, é afectado por elas, daí a necessidade de o eu se construir numa nova antropologia cindida entre a interioridade e a exterioridade.

O corpo da união representa um ser de sentimentos, de emoções do corpo e da alma. A intimidade é, então, afirmada na modernidade como consciência da individualidade que se pode transformar em mesmidade quando se isola na interioridade.

Com Rousseau a intimidade assume-se como direito autónomo, valorizando simultaneamente a razão e a emoção, reclamando sempre o coração dos cidadãos os sentimentos como forma de combater o afastamento do estado de natureza.

O desenvolvimento da psicanálise, nomeadamente a noção de inconsciente, permite-nos atribuir à intimidade uma nova dimensão, já que valorizamos simultaneamente o consciente que é governado pela necessidade e o inconsciente que tem a sua fonte no princípio de prazer, só assim podemos entender a essência do eu até porque, como defende Freud, nem sempre conseguimos dizer tudo aquilo que sentimos, o que nos permite falar de uma alteridade que se dá na interioridade do sujeito.

O pensamento de Levinas e Ricoeur possibilita-nos abordar a problemática da alteridade e com ela (re)configurar a intimidade, uma vez que a alteridade é constitutiva de uma identidade que se constrói tendo como base o aspecto relacional do indivíduo, é através da troca que cada um de nós que se constrói ou reconstrói a sua identidade.

Actualmente a construção da identidade desenha-se a partir das relações que estabeleço com os outros não de forma directa, através do olhar, do toque mas através de uma simples máquina, daí entendermos o homem de hoje como fusional. (Re) criamos novas possibilidades de ser e de estar que alteram a maneira como nos entendemos enquanto pessoas, bem como a maneira que entendemos o próprio mundo, temos a capacidade de manipular a nossa realidade, criando por vezes próteses que nos ligam e nos permitem estar num mundo virtual.

Um dos problemas dos nossos dias reside neste narcisismo exacerbado, acompanhado de um consumismo compulsivo, numa sociedade fortemente egoísta em que cada indivíduo se isola com fobia de sentir.

Com esta recusa do sentir o indivíduo aprisiona-se no interior da sua própria existência, evitando assim o toque, o contacto, um qualquer tipo de proximidade que altere a sua pacata e inalterável rotina.

Sem sair do conforto da sua casa, experiencia novos modos de ser, desconhecendo se fielmente representam a realidade ou não, mas com isso se conforma como que se de um triste *fado* se tratasse.

A nossa sociedade assumiu novos contornos, que se devem sobretudo ao avanço das novas tecnologias, essencialmente na área da comunicação. Estes aspectos não só modificam a forma como nos vemos, mas também a forma como interagimos com o outro e com o mundo.

As diferenças sociais na actualidade são abismais, o excesso da acumulação da riqueza em conflito com os excessos de produção de uma engenharia da pobreza e da miséria. Se na antiguidade grega o cidadão participava das discussões da praça pública e todos tinham o direito de se manifestar em prol do bem comum das pessoas e da sociedade; hoje vivemos sobre a dependência do mercado, que utiliza o sector privado como agente da economia e do próprio Estado, o cidadão não decide mais como na Grécia, o seu poder de decisão está limitado a decidir o seu representante; neste modelo o cidadão é aquele que compra, que gasta, que acumula, que compete, etc.

O século XXI tem como características fundamentais o avanço da tecnologia e dos *media* e, como já referimos, transformações nas relações interpessoais; estamos perante uma sociedade que se define como imagocêntrica, em que participamos no mundo virtual, a imagem ultrapassa a imagem televisiva, fotográfica para ser efectivamente digital. O mundo é vivido através de imagens.

«A visão tecnologicamente mediada desenvolveu-se como o modo decisivamente moderno de garantir distância relativamente ao que se encontra à nossa volta, de nos retirarmos e insularmos relativamente à assustadora proximidade imediata do mundo do contacto. O que agora está em questão são as consequências (usualmente designadas como “pós-modernas”) deste processo histórico de racionalização no campo da visão. Para aqueles que têm acesso a elas, as novas tecnologias da imagem estão a facilitar um maior distanciamento e ruptura em relação ao mundo. A visão está a ficar separada da experiência, e o mundo está assumir rapidamente uma qualidade desrealizada. O sistema proliferante das novas tecnologias da visão e da imagem está em vias de instituir, no presente, algo que, por ora, podemos confrontar como sendo apenas condição estrutural e generalizada de dissociação do mundo (das ameaças e perigos nele reconhecidas). O que está a ser idealizado pela tecnocultura enquanto transcendência (visual) é, parece-me, não

mais do que a estratégia distintivamente moderna de recuar e distanciar-se do mundo» (Robins, 2003: 29).

Tal ausência de relacionamento, deriva da tentativa de manter o mundo à distância, em que o sujeito domina a informação e constrói o seu próprio mundo, excluindo os outros. O distanciamento que criamos protege-nos e fazemo-lo para não sermos tocados pelos acontecimentos.

O virtual transforma a nossa forma de sentir e de pensar, a distância radical em que nada nos afecta, nada nos toca. Ver já não significa sentir, mas este afastamento não pode ser visto como ausência de experiência, mas sim como novos modos de relacionamento, daí a necessidade de uma reflexão ética, para reconfigurarmos o modo de ser e de estar no mundo.

Temos que adquirir a consciência de que não é ao evitarmos o sofrimento, o desconhecido que nos tornamos melhores, ao alhearmo-nos da realidade, perdemos a capacidade de sentir e automaticamente perdemos a capacidade de pensar.

Este é o desafio do futuro, acompanhar a inovação atribuindo-lhe novas significações e sentidos, onde acolhemos o outro sem medos e desta forma ao relacionarmos-nos com o outro, mesmo que seja em sofrimento, encontramos-nos em unidade, em intimidade.

«A nossa *chance*, a possibilidade de sermos em pensar, não é sucumbir em afastamento e em alheamento, mas configura-se no desafio, realmente alternativo, de escutar, de nos deixarmos provocar pela (des) realidade, pelo novo mundo, que foram deslocados para outro lugar, mesmo que seja o “nenhures”. Se a soberania do pensamento já não se exerce sobre a Natureza como a conhecíamos até aqui, é esta nova “ideia” de Natureza que devemos acolher, para sentir e pensar, para que o pensamento se cumpra. Os instrumentos para pensar podem ser outros, mas o pensar será sempre esse acontecer que em acolhimento persiste e se dá» (Pereira, 2006: 100-101).

Nesta procura de reconstrução da identidade o diálogo, bem como a relação do eu e do tu têm um papel fundamental. A comunidade em que estamos inseridos, enquanto estrutura antropológica, precisa de ultrapassar as dificuldades que surgem e para isso deve tentar conciliar o eu com o nós e só nesta relação é que pode emergir a noção de pessoa.

Ao surgirmos num nós conseguimos então a individualidade, mas só o conseguimos fazer em plena comunhão, ou seja é pelo encontro que integramos toda a riqueza originária.

«Por isso, a pessoa constrói-se como oferecimento pela circularidade interioridade-exterioridade na (e por uma) comunidade amorosa de cooperação entre os homens, as sociedades e a natureza (...). O nós diz mais claramente a comunidade porque, como heterogeneidade de pessoas, conserva em si a pessoa como singularidade e pluralidade (...). A educação não deve, pois, surgir centrada na terceira pessoa, nem na primeira pessoa, ou mesmo na segunda, nem ainda sobre a pessoa ou sobre a comunidade, mas no nós como comunidade cósmica que assegura as situações anteriores, porque é neste nós que se tecem as relações humanas e as relações com o mundo físico. É por este nós que melhor podemos desenvolver sentimentos de cooperação e de pertença» (Pereira, 2000: 94-96).

O real objectivo deste trabalho estruturou-se a partir de uma preocupação face às novas relações de intimidade que se avizinham, sem contudo descurar a mudança também positiva em vários campos da nossa vida. Não existe neste trabalho qualquer tipo de tecnofobia, até porque a realidade do presente e a expectativa do futuro forçosamente nos levam a acompanhar todas estas mudanças. Da nossa parte espera-se um espírito crítico, capaz de analisar os perigos dos caminhos a seguir e, assim, não seremos meros espectadores neste palco da vida desprovidos de qualquer identidade e continuaremos a ser activos participantes na descoberta de novas e intensas relações de proximidade, daí recorrermos à saudade enquanto matriz activadora do sentir e da proximidade.

Pascoaes enquanto defensor da corrente saudosista foi quem melhor a conseguiu entender enquanto atitude perante a vida. Teve como máxima a constante preocupação no que diz respeito à defesa da alma portuguesa contra tudo aquilo que desvirtuava o nosso modo de ser. Propondo-nos uma viagem às fontes originais da vida para assim renascermos enquanto povo, detentor de uma nova alma.

Enquanto impulsionador do movimento da «Renascença Portuguesa» teve como objectivo promover o desenvolvimento cultural do povo português, uma vez que a própria conjuntura político-social em nada favorecia esse desenvolvimento.

A saudade nem sempre foi entendida da mesma forma, mas com Pascoaes a noção de saudade como «sentimento-ideia» é a que melhor nos permite definir esse sentimento cujas raízes se encontram num movimento de expressão cultural e de raiz poético-filosófica.

A saudade com a qual Pascoaes nos envolve não é a mera lembrança de algo passado ou ausente, é sim a «eterna renascença», que ultrapassa as barreiras do tempo fazendo-nos compreender que a saudade está simultaneamente na lembrança e na esperança.

Na «Terra da saudade» enquanto lugar de abertura, todos têm lugar, representa um espaço de encontros, de criação de intimidade e de experiências. O estado de incompletude é ultrapassado pelo sentimento, ao sentir sinto a própria vida. Pela saudade excedemo-nos, procuramos o aperfeiçoamento que só pode ser conseguido fora de nós em união com o outro e o mundo.

É pelo sentimento saudoso que nos soltamos das amarras do solipsismo, a saudade desperta-nos do sono profundo em que nos encontramos e é a exterioridade que inquieta e completa o eu na sua subjectividade.

Facilmente se conclui que na saudade o sujeito caminha sempre acompanhado nessa constante procura de união. É em intimidade que nos abrimos aos eventos da vida, o outro convoca-nos a participar neste jogo constante de relações, em que emerge a máxima intimidade, logo a máxima reciprocidade.

Nesta busca constante, de sentido e de sentires, em que o conformismo e a passividade nunca nos aprisionarão todos podemos alcançar a satisfação de uma insatisfação constante de conhecimento/sentimento.

A saudade desempenha um papel essencial nesta nova reconfiguração do sujeito e a riqueza de um povo, de uma nação apenas será inteiramente alcançada quanto mais investirmos numa educação que contemple também o sentir, as emoções.

Reflectir sobre esta questão permite-nos entender a saudade como a força que tudo inicia e tudo edifica, reconhecemo-nos como um entre os iguais, é aceitarmos o nosso individualismo que se constrói a cada instante a partir do apelo do outro; nós construimo-nos porque o outro obrigatoriamente também nos auxilia nessa complexa construção.

BIBLIOGRAFIA

1.OBRAS INSTRUMENTAIS DE REFERÊNCIA

CALAFATE, Pedro, 1999-2003, *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols., Lisboa: Editorial Caminho.

BLACKBURN, Simon, 1997, *Dicionário de Filosofia*, Lisboa: Gradiva.

Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa, 2001, 2 vols., Academia das Ciências de Lisboa/Verbo.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, 2001, Rio de Janeiro, Instituto António Houaiss de Lexicografia, pref. António Houaiss, apres. Mauro de Salles Villar; 2002, introd. De João Malaca Casteleiro, Lisboa: Círculo de Leitores.

Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, 1989, 1990, 1991, 1992, 5 vols., dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa:Verbo.

Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, 1977, 8 vols., dir. José Pedro Machado, Lisboa: Livros Horizonte.

2. GERAL

AA.VV., 1986, *Filosofia da Saudade*, selec. E org. Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

AA.VV., 1987, *Indivíduo e Poder*, Lisboa: Edições 70.

AA.VV., 1997, *A Escola Cultural e os Valores*, org. Manuel Ferreira Patrício, Évora: Porto Editora.

AA.VV., 2001, *Filosofia da educação: Temas e problemas*, org. A. D. de Carvalho, Porto: Edições Afrontamento.

AA.VV., 2002, *Globalização e Diversidade A Escola Cultural, Uma Resposta*, org. Manuel Ferreira Patrício, Lisboa: Porto Editora.

AA.VV., 2004, *Problemáticas Filosóficas da Educação*, org. A. D. de Carvalho, Porto: Edições Afrontamento.

AA.VV., 2008, *A Filosofia e a Cidade*, org. Paula Cristina Pereira, Porto: Campo das Letras.

- AGOSTINHO, Santo, 1995, *A Trindade*, SP: Paulus.
- ___ 2000, *A cidade de Deus*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ___ 2004, *Confissões*, SP: Editora Universitária São Francisco.
- ANDRÉ, João Maria, 1987, *Renascimento e modernidade do poder; Da magia à magia do poder*, Coimbra: Livraria Minerva.
- ___ 1999, *Pensamento e afectividade: sobre a paixão da razão e as razões das paixões*, Coimbra: Quarteto.
- ARENDT, Hannah, 1929, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, Lisboa: Instituto Piaget.
- ___ 2001, *A condição Humana*, Lisboa: Relógio D'Água.
- ARISTÓTELES, 1951, *Metafísica*, Coimbra: Atlântida.
- ___ 1980, *De l'ame*, Vrin: Librairie Philosophique.
- ___ 1998, *Política*, Lisboa: Vega.
- ___ 2006, *A Política*, São Paulo: Martins Fontes.
- BACCA, Juan David García, 2003, *Introducción Literária a la Filosofia*, México: Anthropos.
- BAPTISTA, Isabel, 2007, *Capacidade Ética e Desejo Metafísico Uma Interpelação à Razão Pedagógica*, Porto: Edições Afrontamento.
- BEYSSADE, Michelle, 1972, *Descartes*, Lisboa: Edições 70.
- BION, W., R., 1994, *Estudos Psicanalíticos Revisados*, Rio de Janeiro: Imago.
- BLACKBURN, Simon, 1997, "Solipsismo", in *Dicionário de Filosofia*, Lisboa: Gradiva, p.413.
- BOTELHO, Afonso, 1990, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- BRAZ TEIXEIRA, A., 1993, *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa: Fundação Lusíada.
- BUBER, Martin, 1965, *La Vie en Dialogue*, Paris: Aubier Éditions Montaigne.
- CABRAL, Roque, 1991, "Alma ", in *Logos*, Lisboa : Verbo, p.151.
- ___ 1991, "Psicologia", in *Logos*, Lisboa : Verbo, p.344.
- CARVALHO, Joaquim, 1950, "Problemática da Saudade", in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.218-227.
- ___ 1977, "Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes", in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.694-713.

CASTELLS, Manuel, 2001, *A galáxia Internet: reflexões sobre Internet negócios e sociedade*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

___ 2003-a, *O fim do milénio*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

___ 2003-b, *O poder da identidade*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

COELHO, Jacinto do Prado, 1999, *A Poesia de Teixeira de Pascoais*, Porto: Lello Editores.

COIMBRA, Leonardo., 1920, *A Alegria, A Dor e A Graça*, Porto: Renascença Portuguesa.

___ 1922, *Do Amor e da Morte*. Porto: Lello & Irmão.

___ 1923, “Sobre regresso ao Paraíso de Teixeira de Pascoais”, in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

___ 1926, *O problema da Educação Nacional*, Tese apresentada ao Congresso da Esquerda Democrática, Porto: Maranus.

___ 1984, *Dispersos I: Poesia Portuguesa*, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa: Verbo.

___ 1987, *Dispersos II: Filosofia e Ciência*, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de António Braz Teixeira, Lisboa: Verbo.

___ 1994, *Dispersos V: Filosofia e Política*, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Henrique Barrilero Ruas, Lisboa: Verbo.

D. DUARTE, 1986, “Do Nojo, Pesar, Desprazer, Avorrecimento e Suidade”, in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.13-17.

DESCARTES, René, 1979, *Discurso do Método*, Lisboa: Edições 70.

___ 1998, *As Paixões da Alma*, São Paulo: Martins Fontes.

___ 1992, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, Coimbra: Livraria Almedina.

___ 2001, *Medicina dos Afectos Correspondência entre Descartes e Princesa Elisabeth da Boémia*, Oeiras: Celta Editora.

DIAS DE CARVALHO, Adalberto; BAPTISTA, Isabel, 2008, “Filosofia e pedagogia social: a solidão e os repto da hospitalidade urbana, in *A Filosofia e a Cidade*, Porto: Campo das Letras, pp. 23-40.

ERIKSON, Erik, H., 1971, *Infância e Sociedade*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.

___ 1976, *Identidade Juventude e Crise*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.

ESCOLA, Joaquim; OLIVEIRA, Anabela, 2008, “Tecnopolis: (des)encontro e (in)comunicação. A poética da cidade”, in *A Filosofia e a Cidade*, Porto: Campo das Letras, pp.43-68.

FERREIRA, João, 1957, “A Saudade e o Saudosismo em Teixeira de Pascoaes”, in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.726-748.

FOUCAULT, Michel, 1994-a, *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, Lisboa: Relógio D'Água Editores.

— 1994-b, *História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres*, Lisboa: Relógio D'Água Editores.

— 1994-c, *História da Sexualidade III – O Cuidado de Si*, Lisboa: Relógio D'Água Editores.

FREUD, S., 2001-a, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Lisboa: Edição Livros do Brasil.

— 2001-b, *Textos essenciais da psicanálise*, Vol. I, Mem Martins: Europa América.

GARDNER, Howard, 2002, *Estruturas da Mente*, Porto Alegre: Artes Médicas.

GIDDENS, Anthony, 1994, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta Editora.

— 1996, *Transformações da Intimidade*, Oeiras: Celta Editora.

— 2005-a, *As consequências da Modernidade*, Oeiras: Celta Editora.

— 2005-b, *O mundo na era da globalização*, Lisboa: Editorial Presença.

GIL, José, 1988, *Corpo, Espaço e Poder*, Lisboa: Litoral Edições.

GOMES, Pinharanda, 2002, “Escola Portuense: uma introdução Histórico-Filosófica”, in *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses contemporâneos*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp.37-100.

GRAMONT, Jérôme, 1996, *Kant et la question de L'Affectivité*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

GURMÉNDEZ, Carlos, 1989, *Crítica de la Pasión Pura I*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

— 1993-a, *Crítica da la Pasión Pura II La Unidad Psíquica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

— 1993-b, *Teoria de los Sentimientos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

HADOT, Pierre, 1998, *Etudes de Philosophie Ancienne*, Paris : Les Belles Lettres.

JACQUES, Francis, 1982, *Différence et Subjectivité*, Paris : Analyse et Raisons.

LASCH, Christopher, 1985, “Consumo, narcisismo e cultura de massa”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, Porto: Edições Afrontamento.

LEVINAS, E., 1961, *Totalidade e Infinito*, Trad. José Pinto, Ribeiro, Lisboa: Edições 70.

___ 1988, *Ética e Infinito*, Trad. João Gama, Lisboa: Edições 70.

MACHADO, José Pedro, 1977, “Intimidade”, in *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Lisboa: Livros Horizonte, p.687.

MELO, Francisco Manuel, 1660, “Da Saudade”, in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.19-20.

MEYER, Michel, 1994, *O Filósofo e as Paixões*, Porto: Edições Asa.

MOUNIER, Emmanuel, s/d, *Oeuvres*, Paris: Editions du Seuil.

NÉDONCELLE, Maurice, 1961, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, Lisboa: Livraria Morais Editora.

NIETZSCHE, Friedrich, 1997, *O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*, Lisboa: Relógio D`Água.

NUNES DE LEÃO, Duarte, 1606, “Saudade”, in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p.18.

NUNES, Etelvina Pires Lopes, 1993, *O outro e o rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Levinas*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP

PASCOAES, Teixeira, 1902, Sempre, 2º ed., Coimbra: Tipografia França Amado.

___ 1906, *Vida Etherea*, Coimbra: F. França Amado – Editor.

___ 1937, *O Homem Universal*, Lisboa: Edições Europa.

___ 1986, *Regresso ao Paraíso*, Lisboa: Assírio & Alvim.

___ 1990, *A saudade e o Saudosismo*, Lisboa: Assírio & Alvim.

___ 1991, *Arte de Ser Português*, Lisboa: Assírio & Alvim.

PATRÍCIO, Manuel Ferreira, 1985, *Figuras da pedagogia portuguesa contemporânea, II – Teixeira de Pascoaes*, Évora: Universidade de Évora.

___ 1996, *O Messianismo de Teixeira de Pascoais e a Educação dos Portugueses*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

PEREIRA, Paula, C., 2000, *Amor e conhecimento Reflexões em torno da razão pedagógica*. Porto: Porto Editora.

___ 2006, *Do sentir e do Pensar. Ensaio para uma antropologia experiencial de matriz poética*, Porto: Edições Afrontamento.

- PINHEIRO, Maria, Helena, M., 2001, *Subjectividade Plural Trajectos do sofrimento em Emmanuel Lévinas*, Porto: Campos das Letras.
- PIÑEIRO, Ramón, 1951, “Siñificado Metafísico da Saudade”, in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.421-441.
- RIBEIRO, Álvaro, 1975, “A Saudade”, in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 246-248.
- RICOEUR, Paul, 1987, “Indivíduo e Identidade Pessoal”, in *Indivíduo e Poder*, Lisboa: Edições 70, pp. 65-103.
- 1996, *Sí mismo Como Outro*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- ROBIN, Léon, 2003, “O Toque do Desconhecido”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 31, Imagem e vida, org. José Gil e Maria Teresa Cruz, trad. Catarina Moura, Lisboa: Relógio D`água, pp.27-57.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1988, *Confissões*, Lisboa : Relógio D`Água Lda.
- 1990, *Emílio*, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- s/d, *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- SARTRE, Jean-Paul, 1997, *O Ser e o Nada*, Petrópolis: Editora Vozes.
- SEABRA, José, 2001, “Da «Renascença Portuguesa» À «Nova Renascença»: Ponte para o Futuro”, in *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp.19-36.
- SFEZ, Lucien, 2002, *Técnica e Ideologia Uma Questão de Poder*, Lisboa: Instituto Piaget.
- SERRES, Michel, s/d, *A comunicação*, Porto: Rés Editora.
- SOUSA, Eudoro, s/d, *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos*, Org. de Joaquim Domingues, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- TELMO, António, 1977, “Da Saudade”, in *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 412-417.
- TOURAINÉ, Alain, 1992, *Crítica da Modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget.
- VALLENILLA, Ernesto Mayz, 2004, *Fundamentos da meta-técnica*, Lisboa: Colibri.
- VASCONCELOS, M., G., Teixeira, 1996, *Olhando para trás vejo Pascoaes*, Lisboa: Assírio & Alvim.
- VILLAR, Mauro, 2002, “Cidadão”, in *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, p.926.

ZELDIN, Theodore, 1997, *História Íntima da Humanidade*, Lisboa: Teorema.