

A FILOSOFIA E A CONDIÇÃO HUMANA

Newton Aquiles von Zuben *

Resumo Em sua história, a filosofia pensou a “natureza humana”. Com Sócrates o homem tornou-se um “thaumaston”, algo admirável. Aristóteles concebeu-o como “logon echon”, ente de linguagem. A história nos mostra que as interrogações antropológicas não se desenvolveram sem dificuldades. Em nosso século, Max Scheler, considerado o precursor da moderna Antropologia Filosófica, afirma que estas interrogações passam por intensa crise, e propõe a busca de uma idéia unitária de homem. Hoje se pensa a “condição humana” indicando mesmo uma mudança na interrogação. Mais do que “o que é o homem?” preocupa-nos a questão: “o que vamos fazer do homem?”. Não é tanto mais a essência do homem que se apresenta como “thaumaston” mas sim a própria historicidade das relações do homem com o mundo, a natureza, as suas próprias criações e as transformações daí advindas. E, mais, como articular as duas ordens de discurso - o filosófico e o científico - diante da questão da “condição humana”. Tais são as questões levantadas nesse breve estudo.

Palavras-chaves: Antropologia filosófica; natureza humana; filosofia do homem; condição humana.

Abstract In its history, philosophy thought “human nature”. With Socrates man became a “thaumaston”, something astonishing. Aristotle conceived man as “logon echon”, a being of language. History shows that the anthropological interrogations did not develop without difficulties. In our century, Max Scheler, considered as a precursor of modern Philosophical Anthropology, states that these interrogations undergo an intensive crisis and recommends the search for a unitary idea of man. Today the issue is the “human condition” and this leads to a change in the interrogation. Instead of asking “what is man?”, the question is “what are we going to do with man?”. More than human essence, what stands for the “thaumaston” is the historicity of man’s relations to the world, to nature, to his own creations and their consequent transformations. And more, how to articulate these two orders of discourse - the philosophical and the scientific - in relation to the question of “human condition”, such are the questions raised in this study.

Descriptors: Anthropological philosophy; human nature; human condition; philosophy of man.

“Se filosofar é descobrir o sentido primordial do ser não se filosofa afastando-se da condição humana; é necessário, ao contrário, aprofundar-se nela”. (Merleau-Ponty).

Filosofia e admiração

O sentido primordial do ser foi a preocupação primeira daqueles que posteriormente foram denominados “filósofos”. Estes pensadores viram diante de si algo “thaumaston”, algo extraordinário que os surpreendia arrebatando-lhes o olhar. Aristóteles, no início de sua obra *Metafísica* afirma: “Na

verdade, foi pela admiração que os homens começaram a filosofar tanto no princípio como agora” (982 b-13/14) *Thaumazein* é o verbo grego que de modo aproximativo tentamos traduzir (sem dúvida amparados nos latinos que primeiro o entenderam como *admirari*) como *admirar-se*. Trata-se de um estado que nos acomete quando nos defrontamos com algo estranho por ser “thaumaston” - extraordinário, admirável. No diálogo *Teeteto*, Platão refere-se à esta admiração

* Professor Titular da Faculdade de Educação da UNICAMP.

como um *pathos* um estado interior que sentimos quando algo nos arrebatava. “Experimentar esta espécie de encantamento, afirma Jolif, constituído pelo fato mesmo de ver é, segundo Platão, a paixão que afeta, mais que aos outros homens, o filósofo”. E, em nota, acrescenta o mesmo autor: “Só assim, pensa Platão, o filósofo é eminentemente humano; pois, o homem é feito de modo a viver no *thaumazein*, isto é, a filosofia; nisto se distingue dos animais e dos deuses (Banquete, 204)” (Jolif, 1970 p. 21). Este sentimento nos acomete bruscamente sem que o busquemos. No verbo *thaumazein* encontra-se a raiz *thea* que significa ver, olhar. Ver e olhar atentamento (como arrebatado em paralisia) os latinos entendiam como *contemplatio*, contemplação. Aí articularam-se admirar e contemplar. Se Platão e Aristóteles vincularam o *thaumaston* e o *filosofar* “é para os que se recusam a conhecer o momento ambíguo do encantamento, como um espantalho.” (Jolif, 1970, p. 20). E cita Clemente de Alexandria que diz: “a maioria das pessoas teme a filosofia dos gregos como as crianças receiam a assombração; têm medo que ela os arrebathe.” (Stromata, IV, 80, apud Jolif, 1970, p. 20). *Thaumazein* foi entendido também como *theoria* (*theorein*). “O ser-possuído pelo olhar, o dever-ser-inteiramente-olhar para o que se apresenta, define a essência da admiração.” (Stein, 1975, p. 99). O ver se detem no objeto cujo surgimento causou o impacto sentido pelo olhar. Depois do “estado de admiração paralizante, o objeto se manifesta, provocando a vontade de saber. Com este querer saber pelo saber, nasce a filosofia.” (Stein, 1975, p.99).

Continuando a mesma passagem da *Metafísica*, Aristóteles afirma que “perplexos (os homens) de início, ante às dificuldades mais óbvias, avançaram pouco a pouco e enunciaram problemas a respeito das maiores, como os fenômenos da lua, do sol e das estrelas, assim com a gênese do universo.” O que arrebatava seu espanto admirado era, em primeiro lugar a natureza, a *physis*. Somente mais tarde, Sócrates voltou-se preocupado para o homem e as suas “dificuldades”. “Na visão socrática, afirma Lima Vaz, o “humano” só tem sentido e explicação se referido a um princípio interior ou a uma dimensão de interioridade presente em cada homem e que ele designou justamente com o antigo termo de “alma” (*psyché*), mas dando-lhe uma significação essencialmente nova e propriamente socrática.” (Lima Vaz, 1991, vol. I. p. 34). E mais adiante esclarece que, para Sócrates, a alma é a sede de uma *areté* (excelência ou virtude) que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana”. (Lima Vaz, 1991, vol. I, p.54). Aristóteles desejava assegurar as condições para o filosofar. “E o homem que é tomado de perplexidade e admiração julga-se ignorante...; portanto, como filosofavam para fugir à ignorância, é evidente que buscavam a ciência a fim de saber, e não com uma finalidade utilitária. E isto é confirmado pelos fatos, já que foi depois de atendidas quase todas as necessidades da vida e asseguradas as coisas que contribuem para o conforto e a recreação, que se começou a procurar esse conhecimento.” (992-b/20-25).

Natureza humana e condição humana

O humano, em seu existir, sempre apresentou-se -- desde épocas remotas até nossos dias -- sob perspectivas diferentes. Desde Sócrates ele tornou-se um *thaumaston*. Correlativamente, diferentes e inúmeros modos de concebê-lo se sucederam no tempo e coexistiram no espaço nas mais diversificadas culturas.

Por mais variadas formas que tomaram as interrogações, estas podem resumir-se a uma questão básica com duas vertentes: “o que é o homem?” e “quem é o homem?”, tendo ambas em comum a certeza de o interrogador estar de um modo ou de outro implicado no âmago mesmo da questão. Assim sua forma torna-se “quem sou eu?”. Neste círculo da compreensão, onde a relação sujeito-objeto deve receber tratamento peculiar, a expectativa da resposta face à questão se reveste da urgência e da força manifesta na fala da Esfinge: “responde ou morrerás”. O enfrentamento da questão como compreensão do sentido passa a ser característica essencial do próprio homem. Vai de seu ser o questionar-se sobre o sentido de seu existir. Este passa a ser o *thaumaston*. Reconhecendo-se parte integrante da tríade *Eu-Natureza-Outro*, a compreensão da natureza (mundo) e do outro articula-se dialeticamente com a compreensão de si. “Quem sou eu?” é a manifestação primeira do homem como questionador, como *logon echon* (o que tem a palavra).” O que admira quer dar a palavra ao seu objeto: *logon didónai*, afirma o prof. Stein (1975). E acrescenta, “esta possibilidade de dar palavras, *logon didónai*, se fundamenta no fato de que ela é primeiro possuída. O homem, no *pathos* da admiração, é posto em movimento em

sua própria essência enquanto é: *logon echon* (o que tem palavra).” (Stein, 1975, pp. 100-101).

O arcabouço desta palavra originária, ou da linguagem como *arché* (princípio), onde estão vazadas as relações Eu-Mundo-Outro, definirá a “condição humana” como *situação* e *transcendência*. Sobre esta palavra originária que caracteriza o ser humano irá constituir-se, hoje, a linguagem como instrumento de conhecimento e como comunicação.

No início deste século, Max Scheler, tido como o sistematizador da disciplina Antropologia Filosófica no sentido que hoje se lhe dá, refere-se a uma situação de crise devida, de modo eminente, à falta de unidade nas concepções de homem em nossa cultura ocidental, e conseqüente diversidade dos discursos sobre o humano. Diversidade é o diagnóstico; diversidade na história que apresenta as mais variadas concepções de que se tem conhecimento na cultura; e diversidade dos discursos das múltiplas ciências que provocaram a pulverização do “objeto”: homem. Mesmo entre as denominadas “ciências humanas”, por apresentarem facetas peculiares em seus pressupostos epistemológicos e em seus objetivos, parece difícil uma articulação conciliatória.

O que para muitos é uma riqueza -- essa pluriversidade -- Max Scheler vê nesse fato uma situação de crise.

De fato, inúmeras concepções e idéias de homem povoam nossa história. As filosofias, as ciências exatas e as ciências humanas (desde o séc. XIX) sempre se voltaram para esta questão. Muitas filosofias apresentaram mesmo a “teoria do homem” como a medula de seus sistemas. O prof. Lima Vaz refere-se em

sua citada obra à proposta de A. Diemer de uma Antropoteoria “tendo como objeto as imagens do homem difusas na cultura e que se inspiram oras nas ciências hermenêuticas, ora nas ciências empírico-formais.” (Lima Vaz, 1991, vol. I, p.11).

Na realidade, pelas ciências conhecemos diversas facetas dos “homines”: homo sapiens, homo loquax, homo ludens, homo socialis, homo oeconomicus, homo religiosus, homo cyberneticus e, recentemente, homo informaticus! O que isso nos ensina? O que a história nos revela? Não será algo bem simples: que a idéia de homem é pluriversal? Por quê razão deve-se buscar uma dimensão que fundasse a unidade para além das concepções diversas? É possível a constituição de uma *idéia universal* de homem? Para resolver qual tipo de problema? Tais são questões que merecem nossa atenção. A busca de uma idéia unitária não se faz hoje sem dificuldades.

Nas sendas de Max Scheler, alguns entendem que a tarefa de uma Antropologia Filosófica consistiria em elaborar uma idéia unitária de homem com a manifesta pretensão de se erigir como *logos* explicativo e fundante das diversas concepções sobre as manifestações do existir humano. O “objeto” homem desdobra-se em múltiplas direções. “A Antropologia Filosófica, afirma Lima Vaz, se propõe encontrar o centro conceitual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como ontologia.” (Lima Vaz, 1991, vol.I, p.12).

A história da filosofia nos mostra que a idéia unitária foi também constituída, elaborada por filósofos para fazer frente a determinados problemas, e tal posição coexistia com outras concepções divergentes que antecederam ou que se seguiram. Trata-se, então, de mais uma concepção ao lado de outras. Pode-se perguntar: por quê razão dar primazia a esta em vez de qualquer outra? A que problema se defronta a resposta que se apresenta como a busca da essência -- universal e necessária -- de homem? Deve mesmo a Antropologia Filosófica defrontar-se com a questão da “natureza humana”, da essência humana? Responder à questão: “quem sou eu?” estabelecendo a essência do homem, não pode parecer, hoje, uma pretensão desmesurada e até anacrônica face à “condição humana” (praxis) e diante da realidade das ciências humanas (teoria)? Quer me parecer que a Antropologia Filosófica deve voltar-se sobretudo para a questão: que vamos fazer do homem? De posse de uma idéia unitária de homem, isso nos garantiria a superação da crise à qual, segundo Max Scheler, deveria estar sensível a Antropologia filosófica face aos diversos discursos e saberes novos sobre o homem e que nossa história recente nos revela? Repito, que problema seria solucionado com a constituição de uma idéia unitária que subsumisse todas as diversas concepções através da história? E mais, como se constituiria tal idéia unitária? A constituição desse “universal” que representa todos os homens no *Homem* se daria em detrimento das condições históricas particulares? Que tipo de “ponto de junção” seria adequado e eficaz para efetivar tal articulação entre a “idéia universal” e as particularidades?

Ademais, uma crise é para ser superada? O que é crise? O que significa e implica uma superação? Ou a crise denota “dar razão de” (*logon didonai*) empreendimento singular da tarefa filosófica? Não seria a crise a situação normal e não-crise a exceção? No plano humano -- é o que nos interessa quando tentamos “pensar a condição humana”, tal como nos sugere Hannah Arendt -- a própria concepção ontológica do homem, vale dizer, a compreensão do ser humano vazada em categorias universais não é ela própria uma criação da cultura humana, da cultura filosófica?

Pode-se objetar que o fato de se afirmar que o homem, na história -- justamente por reconhecer-se histórico --, constrói a cultura é uma posição reducionista (historicista). Como entender a concepção que pretende atribuir ao homem uma essência, ou constituir uma idéia unitária do homem?

Platão, em sua metafísica, tentou evitar a diversidade das aparências e o problema da mudança com a teoria das Idéias e com sua teoria dos modelos: cada ente do mundo sensível deve corresponder a uma idéia, no mundo ideal, garantia de verdade. O homem concreto deste mundo sensível deve corresponder ao modelo de homem no mundo das idéias. Assim à essência (*eidōs*) de homem correspondem todos os homens como cópias que correspondem a seu modelo. Estaria garantida a unidade, a idéia seria garantia da unidade. Só a idéia é verdadeira. O problema foi solucionado. A metafísica de Platão, com seu mundo sensível e o mundo ideal não é uma criação (genial por sinal) no universo da cultura humana? Platão não tencionava, talvez, encontrar uma invariante, a natureza humana, que

perdurasse na história não só como evento mas como narração?

Qual a razão de ser da “idéia unitária”? Exigência de sistema -- como arranjo ou arquitetônica de conceitos -- “que torna imediatamente compatíveis e compossíveis todos os aspectos da experiência” (Merleau-Ponty, 1966, p. 166)? Ou uma exigência de se encontrar um fundamento absoluto? “Que haja ou não, afirma Merleau-Ponty, um pensamento absoluto e, em cada problema prático, uma avaliação absoluta, não disponho para julgar senão de opiniões minhas, que são passíveis de erro, por mais criteriosamente que eu as discuta”. (Merleau-Ponty, 1966, p. 166). E, prossegue o filósofo, “quando não é inútil, o recurso a um fundamento absoluto destrói aquilo mesmo que deve fundar.” (Merleau-Ponty, 1966, p. 166).

A “condição humana” hoje impõe-se, como questão, à nossa reflexão filosófica, assim como no passado se impôs a “natureza humana” ou a questão da “idéia” de homem. A própria historicidade do humano reconhecida de modo marcante desde Hegel até nossos dias, não se estende também às concepções científicas nos dando a entender que a própria concepção essencialista do homem deva passar pelo escrutínio crítico da reflexão? Aí reside para a filosofia a autêntica “crise” (*krinein*). Diante das mais diversas ciências que tomam o homem como “objeto” de investigação, a tarefa de uma Antropologia filosófica seria a de apresentar uma idéia unitária de homem? Ou, ao contrário, não se trataria, diante da fertilidade do poder criador do homem (cultura) de uma situação de diversidade essencial, de uma “pluriversidade”

gerando um campo de debate onde inúmeras interpretações se fertilizam reciprocamente? O que uma ou mais concepções revelam? O que uma antropoteoria apresenta numa determinada época? Não são a própria condição humana, as experiências vivas, concretas, de seres históricos, sempre diversas? Ou uma ficção científica? No passado, falava-se de *utopia* e não de ficção científica. A utopia “desempenhava o papel de modelo social cuja finalidade e irrealidade era freqüentemente aceita.” (Schaff, 1991, p. 154). E na “condição humana” é o homem (são os homens) que se mostram como ser situado no mundo. E “é diante de nós, afirma Merleau-Ponty, na coisa onde nos coloca nossa percepção, no diálogo onde nossa experiência do outro nos lança por um movimento do qual não conhecemos ainda toda a elasticidade e toda força, que se encontra o germe da universalidade ou a ‘luz natural’ sem os quais não haveria conhecimento.” (Merleau-Ponty, 1966, p.163).

Qual, então, a tarefa da Antropologia filosófica numa época de exuberante diversidade e plasticidade das ciências humanas? Reapresentar uma concepção metafísica que resgate a idéia unitária? Como conciliar um tal discurso com os discursos científicos das ciências tanto as exatas ou empírico-formais, quanto as hermenêuticas? Como poderíamos pensá-las, em sua articulação, as diversas concepções e perspectivas sob as quais se revela o humano através da história? Como articular as ciências e a filosofia em seus discursos sobre o humano? Merleau-Ponty refere-se a uma lei da cultura segundo a qual esta só progride obliquamente, isto é, “cada idéia nova tornando-se, após aquele que a instituiu,

outra coisa do que nele era.” (Merleau-Ponty, s/d, p. 341). E, afirma o filósofo nesse seu ensaio “*O homem e a adversidade*”, “um homem não pode receber uma herança de idéias sem a transformar pelo próprio fato de que dela toma conhecimento, sem lhe injetar a sua própria maneira de ser, e sempre outra.” (Merleau-Ponty, s/d, p. 341). Deve-se reconhecer um avanço nas ciências humanas na ordem da especialização e do alargamento de novas questões. A sociedade informática (Adam Schaff) lança, hoje, contundentes desafios à nossa capacidade de reflexão. Diante das velozes e profundas mudanças de ordem econômica, social, cultural e política, o indivíduo vê transfigurar-se a sua “condição”. como “homo autocreator” na expressão de Adam Schaff, ele busca para si novo sentido da vida e novos valores para orientar sua ação. Merleau-Ponty (s/d), em seu ensaio citado acima, quase nostálgico, afirma: “Pomo-nos, por vezes, a ponderar o que poderiam ter sido a cultura, a vida literária, o ensino se todos aqueles que nisso participam, tendo rejeitado os ídolos uma vez por todas, se entregassem ao prazer de refletir em conjunto...” (p. 369). O que me incomoda nesse texto de Merleau-Ponty são as reticências!

A frase truncada por uma força desconhecida e poderosa, tal como um sonho que se desfaz ao se despertar bruscamente. De fato, o próprio Merleau-Ponty (s/d), nos desperta, ao afirmar em seguida, numa expressão tão seca quanto enigmática, sem explicações posteriores, quase um lamento: “Mas esse sonho não é razoável.” (p. 369).

Diante disso, que sentido teria, hoje para nós, uma idéia unitária de Homem,

idéia essa proposta como solução a um determinado problema pela metafísica platônica? Esse problema foi essencial em determinado momento, para a reflexão filosófica. Ainda Merleau-Ponty (s/d) nos lembra que: “O movimento das idéias só chega a descobrir verdades ao responder a alguma pulsação da vida interindividual, e toda mudança no conhecimento do homem tem nele relação com uma nova maneira de exercer sua existência (p. 342). Merleau-Ponty vê nas idéias uma volubilidade constante que as transforma “à medida que nascem”. As idéias de homem transformam-se, pois, a situação humana se modifica. “Se o homem é o ser que não se contenta em coincidir consigo, como uma coisa, mas que se representa a si mesmo, se vê, se imagina, se dá de si mesmo símbolos, rigorosos ou fantásticos, é evidente que em contrapartida, toda mudança na representação do homem traduz uma mudança no próprio homem” (Merleau-Ponty, s/d, p. 342).

O homem, ser não coincidente consigo, tal uma coisa, ser inconcluso, viajante, situado mas transcendendo-se sem cessar; ser único capaz de se representar, ser simbólico. Merleau-Ponty vê como evidente a interrelação entre auto-representação e o próprio ser do homem como existente histórico e social. Idéia e situação concreta refletindo-se dialeticamente. Homem situado, eis sua situação originária, condição que o leva a questionar-se como existente. O que é existir? “A existência, afirma Merleau-Ponty (1966), é o movimento pelo qual o homem está no mundo engaja-se numa situação física e social que se transforma no seu ponto de vista sobre o mundo.” (p. 125). *Situação física*, vale dizer, o homem defronta-se com objetos -- os

pragmata -- frutos de sua *poiesis*, as coisas seladas com sentido pelo poder significante dessa poiesis, desse operar. Recupera importância, hoje, a questão da relação do homem com a natureza. Serge Moscovici (1975) já nos alertara, ao afirmar: “tudo nos leva a pôr fim à visão de uma natureza não humana e dum homem não natural.” (p. 13). *Situação social* vale dizer, o homem encontra-se com o outro, no face a face, instaurando a trama social, encontro vazado pela sua praxis, por sua ação. Vida no diálogo dirá Martin Buber. Ser no mundo, “nossos pensamentos, nossas paixões, inquietações giram em torno de coisas percebidas” (Merleau-Ponty, 1966, p. 127). Nossa consciência intencional, voltada para o outro que ela mesma, o diferente; tal movimento lhe é essencial, e é através dele -- como intencionalidade -- que a consciência busca uma “estabilidade que lhe faz falta.” (idem).

Trata-se de elaborar um conceito de humano. Se tomarmos como ponto de partida o empírico, o caminho a seguir é destacar pela observação os traços que de certo modo especificam o ser humano. Poderíamos tomar, por ex., a linguagem, a fabricação de utensílios, a capacidade de significação, a afetividade. Enfrentamos, no entanto, um problema: como detectar um traço como peculiar exclusivamente ao humano? Em outros termos, como afirmar que tal traço só se revela no grupo humano e em cada indivíduo desse grupo? Impõe-se então, uma assinalação que permita assegurar que tal indivíduo responde à caracterização de humano, pertence ao grupo humano. Pode-se entrar num beco sem saída. Apela-se, então, a um aspecto não empírico, isto é, à via reflexiva. Construir um conceito de

humano reflexivamente significa partir do fenômeno humano em sua auto-mostração e daí elaborar sua estrutura constitutiva. Outro problema surge; este esforço reflexivo é, por sua vez, uma atividade do humano. Isso implica, então, que se lhe reconheça a possibilidade de auto-compreensão que viabiliza qualquer explicitação de conceitos articuladamente ordenados. Admite-se, assim, a possibilidade de uma pre-compreensão, tida como elemento constitutivo do ser humano que pode tornar-se patente no discurso através da reflexão. Em outros termos, o sujeito humano como possuidor da palavra -- *logon echon* -- expressa por esta palavra uma auto-apreensão considerada um dos elementos constitutivos de seu próprio existir. Tal auto-apreensão não é mera intuição, mas uma decifração, uma hermenêutica. Tal auto-apreensão interpretativa alia-se a uma auto-avaliação. Isso quer dizer que a compreensão implica um posicionar-se frente a si próprio. O que o sujeito "diz" ao auto-apreender-se relaciona-se dialeticamente, como o próprio existir, com aquilo no que ele se transforma ao existir. Temos assim um existir concreto, efetivo e a constituição de um conceito do humano -- e uma hermenêutica do existir humano. As condições do existir afetam a auto-apreensão -- pre-reflexiva -- desse existir e deverão igualmente afetar a reflexão, ou a auto-apreensão reflexiva do sujeito humano. Dentre estas condições originárias, a *historicidade*. Isso significa que a auto-apreensão não procede à maneira de uma posse imediata realizada uma vez por todas de uma "essência" homem, uma apreensão fora do tempo. O existir se mostra, em sua constituição, como fluxo significativo de eventos -- é a

condição humana *historica* --, do mesmo modo a reflexão é um processo de reapropriação e de reavaliação interpretativa contínuas abrindo sempre novas possibilidades de compreensão. Como enigma prático o existir vai, em sua dinâmica própria, revelando-se sob novos aspectos, buscando para si sempre novas conformações. A historicidade é, assim, constitutiva tanto do existir quanto da elucidação interpretativa desse existir.

A busca do sentido

A *teoria* dos gregos, traduzida pelos latinos por *contemplatio* (contemplação) denota uma *separação*. Contemplar significa separar alguma coisa em algum setor distinguindo-a.

A teoria do "homem" define um modo de o homem se mostrar. A teoria vai de encontro com o real porque este, por sua vez, deixa-se abordar em sua "mostração", em sua aparição. Há relação entre a contemplação (visada, atitude própria do sujeito) e o fenômeno visado que se deixa visar. Esta relação é uma relação de interdependência. E mais, é necessário uma série infinda de "visadas", de abordagens para se estabelecer o sentido (significado e direção) da existência humana.

No transcurso de seu existir histórico, o homem manifesta-se sob a forma de "obras", realizações, feitos que são sinais. O homem é um "mostrador". Signo é aquilo que, em sua constituição, *indica*. Ele indica a si mesmo e aquilo do que ele é a "mostra". O que se refere aos homens, suas obras são os indicadores de sua ação no mundo. O que constitui o mundo? Como se instaura a mundanidade? É o resultado da interação do homem com

tudo o que está à sua volta, o *ambiente*. Não é o homem que constitui o mundo mas ele tem sua parte nessa constituição. O mundo é constituído pela relação entre homem e as coisas, para empregar um termo simples. Tal relação é uma relação de sentido. Uma obra de arte mostra-se como uma obra de arte do homem ou como uma maneira (índice) de o homem significar e habitar o mundo (como artista, como artífice que deu forma a alguma coisa. Ele ordenou uma certa realidade: tintas, tela, sombra, espaço, transformando tudo isso em um quadro, uma obra de arte. O homem se mostra mas também pode esconder-se nas suas obras no momento em que estas se mostram à visão, à visada, à contemplação. Ao fazer “feitos”, ao obrar “obras”, o homem age sobre a realidade aparentemente “informe” e a transforma em *mundo*. Note-se porém, que ao se dizer que algo é uma realidade essa afirmação já está indicando certa forma. Eu posso *transformar* des-formando uma forma, uma ordem já existente. Por isso que certas formas, certos “mundos” para muitos tem um sentido e para outros não apresentam sentido algum ou outro sentido (são diferentes).

O homem habita o mundo basicamente de dois modos: pela ação (praxis) e pela compreensão. Habitar o mundo implica para o homem ter à sua disposição os utensílios necessários para produzir sua existência abrindo-se à sua circunstância. Estabelece-se uma homeostase entre o homem e a realidade. O meio ambiente oferece ao homem os meios para a obra, assim o homem humaniza a natureza e esta o naturaliza. O homem faz algo e surge o mundo. A praxis *atua* o mundo e este mundaniza a ação.

Habitar o mundo pela ação denota a vasta e rica dimensão da experiência concreta, vivida nas relações com o mundo e os outros. Deve-se considerar uma distinção importante: de um lado, o mundo da ciência, o universo melhor dizendo, é um mundo pensado, destinado a uma operação intelectual, à explicação; de outro lado, o mundo *para mim* é um mundo vivido e, é este mundo que tenho que compreender. Merleau-Ponty (1975), em seu magnífico ensaio, *O olho e o espírito*, observa:

“A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de quando em quando se defronta com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, esse *parti pris* de tratar todo ser como “objeto em geral”, isto é, a um tempo como se ele nada fosse para nós e, no entanto, se achasse predestinado aos nossos artificios.” (Merleau-Ponty, 1975, p.275).

E mais adiante acrescenta: “Dizer que o mundo é por definição nominal, o objetivo X de nossas operações é levar ao absoluto a situação de conhecimento do sábio, como se tudo o que foi ou é nunca houvesse sido senão para entrar no laboratório”. (Merleau-Ponty, 1975, p.276). Nas palavras de E. Stein (1975), a ciência ignora o real, ela conhece apenas o objetivo.

Esta *habitação* do mundo pelo homem entendida sob a égide da categoria da *ação* refere-se como o seu solo primeiro de expressão daquilo que se entende por *experiências vividas concretas*. Estas experiências são eventos que, por serem vividos, posso apreende-los através de expressão, os gestos, palavras e atividades

de todo gênero. Os eventos vivemos na experiência concreta, a *expressão*, a descoberta de sentido visam, no homem, em cada um de nós, o plano de realização de si, o esforço próprio do existir significativa. O conhecimento não visa apenas uma dissecação ordenada, metódica, rigorosa, à qual submete-se facilmente um “objeto” de investigação, visa sobretudo num plano mais abrangente a orientação para uma realização pessoal. “A vida de acesso ao evento não deve ser percorrida sob o modo exclusivo da explicação mas também sob o modo da compreensão.” (Barbotin, 1987, p. 10). É preciso, portanto, afirma E. Stein (1975), mostrar à ciência os seus limites. “Por si, ela jamais será humana. Nunca poderá, por si mesma, habitar o real, apenas o manipula.” (p. 107);

As obras escondem, no seu sentido, a face do homem, sua marca, seu traço, sua fisionomia. Elas “exprimem”, manifestando, o sentido da existência humana.

O que significa, aqui, exprimir? Pode-se entender o termo expressão num duplo sentido. Por exemplo, uma iniciativa, uma viagem, um gesto (por vezes mecânico) votar neste ou naquele candidato, neste ou naquele partido, tantas manifestações que exprimem ao mesmo tempo o que nós *somos* e aquilo que aspiramos ser, ou as nossas realidades, virtualidades e potencialidades.

Nossos atos e os resultados destes atos, os feitos, nos revelam o que somos, fazem *aparecer* ao observador nossa “natureza”, nossa maneira de ser. Tal expressão nos *reduz* àquilo que somos de fato. Há como a própria expressão revela uma redução.

Por outro lado, tais obras, tais comportamentos ou atitudes, gesto e ações

exprimem aquilo que me falta, aquilo de que careço ou aquilo que aspiro.

A carência revela-se então como uma das modalidades da plenitude. De novo vemos a ambigüidade presente, uma vez que nossas manifestações têm duas faces: uma *retrospectiva* e outra *prospectiva*. Enquanto a primeira diagnostica o que o homem é, a outra anuncia, como que em pontilhado, uma possibilidade virtual do caminho, do projeto ideal, utópico que será ou não preenchido pela manifestação de fato. De um lado, constata-se (aqui a antropologia se dá como tarefa interpretar as obras como sinais da ação do homem). De outro lado, vislumbram-se as exigências e aspirações do homem. A primeira visa a exatidão maximal, a outra a utopia como fator revolucionário voltado para o futuro.

Como manifestações essenciais do homem - seus feitos, seus gestos, obras, realizações, a sua mundanização da natureza - exigem de nós que as consideremos como tais e como signos do homem. Para entende-los devemos nos dirigir a elas. Pode-se considerar isso como um “desvio”, uma volta por elas para se chegar ao homem. Como chegar por essas ao homem? Por estas o homem se dispersa. Como encontrar uma unidade de sentido? Através do feito devemos chegar ao sentido do “fazer”, das obras ao sentido do obrar, das realizações ao sentido do realizar. De que maneira? Aqui entra em cena a compreensão reflexiva. Esta não é pura volta da consciência sobre si mesma. A reflexão só pode operar a partir daquilo que se manifesta. Ela não consiste em retornar para a interioridade de um puro vivido mas em captar o sentido daquilo que se mostrou na exterioridade. A reflexão se esforça para

ir dos efeitos de uma ação ao sentido mesmo desta ação. A reflexão tem então uma finalidade integrativa, vale dizer, após a necessária fragmentação no cotidiano das obras, das realizações, deve chegar a uma unidade. É o sentido que dá unidade a tudo. Ela é uma interpretação no sentido da unidade. Compreender significa tanto tomar posse de um processo (um teorema, uma reação psicológica, um evento social, etc.), como analisar a maneira da aparição do fenômeno, as causas, e sobretudo fazer sua a "causa" de alguém.

A reflexão tenta recuperar o sentido do homem perfazendo um longo caminho que passa pelas obras, pelos feitos postos pelo homem (cultura). Podemos reconhecer nesta tarefa da reflexão, como busca de sentido, vínculo estreito entre conhecimento e a ação. Aqui a reflexão tem a ver intimamente com a concretude da praxis.

A introspecção como atividade da consciência que permanece fechada sobre si, voltada para si, revela a falsidade da consciência ou uma situação mórbida de autismo. Suspeitamos de sua autenticidade. Tal consciência simula, falsifica a realidade porque a reduz. Ela deve romper-se, projetar-se para fora de si indo de encontro com a realidade, com a concretude existencial das obras do homem. Há uma dificuldade porém. O homem não se defronta diretamente com a realidade, não a vê cara-a-cara. Ele vai ao seu encontro através de *símbolos*. Estes, de certo modo, ofuscam a visão clara da realidade uma vez que o homem só atinge, através destes símbolos, uma parte da realidade. E o homem orienta sua ação e sua prática social através destes símbolos. Convém esclarecer, *interpretar*

estes símbolos. Como? Através do exercício de reflexão que é um exercício de *suspeita*. Os símbolos tecem a região das significações complexas, de duplo sentido. Nesta região do simbólico o "outro" sentido se dá e se oculta em lugar do sentido imediato. *Há sempre o invisível atrás do visível*.

Tal tarefa é um exercício de suspeita no sentido em que ela tenta reduzir às suas verdadeiras dimensões as ilusões das representações que impedem o acesso ao real. A reflexão elabora-se como uma abordagem crítica da realidade. A visão alienada cede lugar à consciência libertada. De que? Dos preconceitos que desvirtuam a visão. Conscientização significa recuperar nossa especificidade existencial, nossa identidade, nosso sentido como sujeito no vasto campo das objetivações, das realizações, dos atos e das obras, enfim dos símbolos. Trata-se de uma re-apropriação de nosso ser, resgatando-o de sua alienação "sócio-objetal". O homem se perde, se extravia entre os "objetos", os seus feitos. É separado do centro de sua existência, assim ele se separa do mundo e do outro, torna-se "estrangeiro" no mundo. *Camus* disse que o homem é estrangeiro porque o mundo é absurdo. Pode-se dizer que o mundo é absurdo porque eu me faço estrangeiro e estranho ao mundo e no mundo.

Urge ao homem deixar de ser objeto no mundo de objetos alheios para ser sujeito num mundo próprio. A passagem da consciência ingênua (falsa) à consciência lúcida (crítica) e transformadora do real, no mundo, significa reconhecer em nós a densidade cultural de nossos produtos, de nossas obras. Aqui o termo retrospectiva vincula-

se ao termo prospectiva. Afirma-se: o homem deve ser o que é. O que ele é defronta-se com o que ele aspira ser. Abre-se a fenda entre o ser e o querer-ser, origem geradora de angústia. Partindo do ser “perdido” nas obras a conscientização rompe com as falsas representações e comanda o curso da história mediante um compromisso transformador; o homem passa da alienação à liberdade. Esta liberação permite ao homem perceber o sentido de sua vontade de ser. A praxis reflexiva constitui a “apropriação de nosso esforço por existir e nosso desejo de ser, através das obras que testemunham este esforço e este desejo” (Ricoeur).

A reflexão liberta o homem. Ela se desenvolve então como *denúncia* e como *anúncio*.

Antropologia: filosofia e ciência.

De modo geral “antropologia” designa o conjunto das ciências humanas, procurando abranger o fenômeno humano o mais globalmente possível, no conjunto das manifestações. Toda ciência é de certo modo antropologia. Não há ciência pelo homem que não seja ciência do homem, reveladora do homem. Fazer ciência é um certo modo de ser homem.

A antropologia tem dupla ambição: a de ser uma ciência e ao mesmo tempo a ambição de abranger a totalidade do humano, ou todas as manifestações do humano.

Esta dupla ambição situa-se na mitologia científica do séc. XX. O prestígio das ciências aumenta sem cessar por entre os protestos do homem que as fez nascer e desenvolver. O homem sente-se atraído por esta nova manifestação do “sagrado”. Como diante do sagrado, o

homem tem um duplo sentimento diante da ciência: atração e terror. O cientista acometido pelo mal “filosofia” troca seus escrúpulos com o filósofo que sofre de “rigor científico”. De um lado, um (pseudo) filósofo que sonha com uma filosofia tecnicista e, de outro, o cientista (pretencioso) que se atribui, sem qualquer sombra de vergonha, o poder de tudo explicar. Estamos diante de um duplo perigo fatal: o de o filósofo fazer má ciência e de o cientista fazer péssima filosofia.

Este clima atinge também a antropologia como estudo do humano. Ela se ressentida desta má ambigüidade que provoca a dupla ambição refletida no paradoxo de que se falou há pouco: ambição de uma objetividade científica confundida com a ambição da perspectiva da totalidade do saber sobre o homem.

A temática da explicação e da compreensão encerra-se no âmbito da questão do subjetivo e do objetivo no esforço do conhecimento da condição humana. Ambas, explicação e compreensão não têm sucesso se cada um desses procedimentos tentar exaurir a totalidade do conhecimento humano. Devem, ao contrário, complementar-se. Posso, todos concordam, ser estudado pelo biólogo, ou pelo psicólogo, em meu organismo biológico ou em meu psiquismo. No entanto, tentar reduzir-me a mero “objeto” pela ciência ou pela técnica, significa para mim uma violência, quase uma profanação daquilo que em mim rejeita qualquer redução a mero objeto, minha subjetividade, a plena consciência de meu eu corporal, volitivo, imaginativo, emotivo, moral. Assim, como afirma Barbotin, “ao mesmo tempo em que me ofereço à ciência como objeto,

eu me furto às suas garras a título de sujeito e a proíbo, portanto, -- cúmulo do paradoxo -- de ignorar-me como tal: o biólogo não tem o direito de experimentar sobre meu corpo como ele faz com a planta ou com o animal.” (idem, p. 14).

Em termos simples pode-se dizer que a objetividade pretende opor-se ao imperialismo do sujeito, de seus desejos e fantasias, reduzido ao um “*eu*” transcendental. O cientista esforça-se por submeter-se aos fatos, à realidade sem intervir nela ou modificá-la. Mas será isso possível? Parece que às vezes confunde-se esclarecer e interpretar com violentar.

A objetividade começa pela intenção do sujeito, do indivíduo em ser objetivo, sendo portanto uma qualidade do sujeito. A objetividade poderia então ser definida pela intenção de objetividade, vale dizer, de submeter-se aos fatos, a um método, ao controle dos outros e finalmente ao confronto dos outros cientistas, outras teorias, etc. Tal intenção se verifica pela elaboração de um conjunto coerente e sistemático de procedimentos próprios à verificação, à crítica e à confrontação. O controle pelos fatos e pelo outro representa os dois polos da racionalidade científica, cuja preocupação se define por um apelo à razão, isto é, em “dar razão” de seus caminhos e perspectivas.

Compreendida como conjunto de manobras de aproximação antes de ser algo adquirido, esta objetividade aproximativa que caracteriza as ciências humanas levanta uma dificuldade responsável pela ambigüidade da antropologia. Trata-se de saber se a objetividade, definida em termos gerais como a intenção mais ou menos realizada (pois a implicação do observado faz parte dos coeficientes de incerteza), como

perspectiva de confrontação com a realidade e com a perspectiva do outro, é possível e em que condições, em uma antropologia entendida como discurso voltado para o homem como *sujeito* e suas relações intersubjetivas, p.ex. É uma dificuldade real. Que sentido tem a objetividade científica para um discurso que toma como objeto o próprio sujeito que o elabora? Não parece contraditória esta idéia de objetividade aplicada à investigação do humano uma vez que sujeito e objeto se confundem de certo modo? Vejamos.

A submissão ao real e ao confronto com o outro implica em uma colocação à distância, uma *perspectivação* que fazem deste *dado* real um *objeto* (objectum=posto diante de). O fato observado, o dado a ser observado encontra-se diante do observador. Agora pode-se perguntar: como pode o sujeito, em sua condição de existente (com toda a densidade ontológica e emocional que o acompanha) ser colocado “diante de”, em face de, sem que se desvirtue sua natureza de sujeito. O sujeito humano como centro de interesse do saber, ou melhor, na qualidade de questionador não parece rebelde a uma objetividade, a um método científico? Em outros termos, pode-se ser objetivo em um sentido (submisso ao real, ao confronto, ao controle intersubjetivo) sem ser objetivo em outro sentido - “objetificador”? Tornando-se “objeto” da ciência o homem não deixaria de ser sujeito? Não abandonamos, em nome da objetividade, aquilo mesmo que tentamos conquistar. A saber, o *sentido* do sujeito e de suas relações com o outro, com o mundo na história?

O empreendimento das ciências humanas em seu esforço de conhecer o

homem unicamente pela *explicação* corre o risco de se tornar um “pensamento operatório”. “O pensamento operatório, afirma Merleau-Ponty (1975), torna-se uma espécie de artificialismo absoluto, como se vê na ideologia cibernética, onde as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, porém concebido, por sua vez, segundo o modelo de máquinas humanas. Se este gênero de pensamento toma a seu cargo o Homem e a História, e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos, como fizeram nos USA, uma psicanálise e um culturalismo decadentes, visto que o homem se torna verdadeiramente o *manipulandum* que ele pensa ser, entra-se num regime de cultura onde já não há verdadeiro ou falso no tocante ao Homem e à História, num sono, num pesadelo do qual nada poderia acordá-lo.” (p. 276).

A antropologia empreende a sua tarefa como busca de sentido. Enquanto as ciências descrevem a realidade humana, a filosofia do homem reflete (busca interpretativa, hermenêutica) sobre o que o homem pode fazer com essa realidade. As ciências desvelam, mostram os condicionamentos de ordem social, psicológica, econômica ou política, que atuam sobre o homem. A filosofia mostra como o homem assume - liberdade - estes condicionamentos e nesta assunção dá sentido à sua existência. (Canclini, 1987).

Após a configuração do homem pelas ciências humanas, em suas diversas perspectivas, resta ainda algo de irreduzível? Há alguma especificidade no homem na condição humana após o olhar da ciência? As ciências ao fim de sua tarefa, ao *explicar o homem*, ao colocá-lo

em perspectivas, ao objetivá-lo, provoca alguma desfiguração ou alguma deformação?

Por outro lado, o pensamento filosófico, objetivado em diversas concepções ou correntes teóricas, através da história, não se exime inteiramente das críticas de reducionismo que são endereçadas às ciências humanas. O idealismo, de todos os matizes, reduzindo o sujeito humano ao *Cogito*, o positivismo encerrando-o em condições empíricas de sua atividade prática, a psicanálise freudiana, restringindo-o a um nó de pulsões, o marxismo reduzindo-o a um conjunto de relações sociais e econômicas, o estruturalismo negando autonomia ao sujeito, transformando-o em mero elemento de um sistema opressor e despersonalizante: eis quantos reducionismos.

Estas duas tentativas - a ciência e a filosofia -- ambas antropologia -- relacionam-se dialeticamente num processo de mútua fecundação. Limitar-se a uma análise científica significa contentar-se com uma visão estática do humano - o homem como ele é. A filosofia tem sua importância para a realização do homem na medida em que não aborda o homem somente naquilo que ele é, mas no que ele pode ser (*projeto*). De novo nos acolhe a questão: o que vamos fazer do homem? Ser e poder-ser se vinculam. O poder-ser não denota uma saída alienante, como se o homem se lançasse, se projetasse para algo que nada tem a ver com sua *condição*, algo transcendente de modo absoluto. A emergência do existir é uma tarefa pela qual identificamos a realização do homem: este se esforça em ser nada menos que homem (*qui fait l'ange fait la bête*), em

descobrir a cada instante o ponto de articulação entre os seus limites e suas potencialidades ou possibilidades. Ele está diante de um equilíbrio tenso.

Cabe à reflexão filosófica a tarefa de compreensão da condição humana. O esforço se remeterá ao solo primeiro de onde o pensamento emerge e busca seus marcos de orientação, a saber, os eventos da experiência concreta, vivida. Esta como *evento*, fluxo de eventos, e fonte de significação, é um acontecimento significante. Tais eventos são cheios de sentido que se manifesta, se expressa na linguagem do cotidiano, no nível dos gestos, no momento principal do específico humano -- corpo - consciência. Estas objetivações de linguagem estampam o homem "dizendo-se" nas suas relações com o mundo e com os outros.

Ter como mira de esforço compreensivo os eventos, as experiências da vida cotidiana, implica na necessidade de se encarar, em complexidade o próprio *dado* humano, a condição humana. Encarar em complexidade significa evitar as alternativas. Como disse acima, explicação e compreensão, ciências humanas e filosofia articulam-se dialeticamente em fertilização mútua no empreendimento comum de conhecimento da condição humana.

Tal tarefa é *infinda*, não se esgota, já que, sendo o homem histórico este ponto de articulação está sempre se modificando.

Pela perspectiva da totalidade a reflexão empreendida pelo filósofo supera ou tenta pelo menos, superar -- no sentido de recuperar unificando e mostrando um sentido (significação e orientação)) desta unidade ou totalidade -- os obstáculos e os desvios causados pela perspectiva da "alternativa" - Ciências Humanas ou Filosofia - e mostrar as chances de uma visão em complexidade onde ambas Ciências Humanas e Filosofia se dialetizam.

Referências Bibliográficas

- Aristóteles (1969) *Metafísica*. Porto Alegre. Ed. Globo.
- Barbotin, E. (1987) *L Humanité de l'homme*. Paris: Aubier Montaigne.
- Canclini, N. (1987) *O sentido dialético do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Jolif, Y. (1970) *Compreender o homem*. São Paulo: EPU.
- Lima Vaz, H. (1991) *Antropologia Filosófica*. 2 vols. São Paulo: Ed. Loyola.
- Merleau-Ponty, M. (1966) *Sens et non-sens*. Paris: Ed. Nagel, 5ª ed.
- Merleau-Ponty, M. (1975) *Escritos estéticos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Merleau-Ponty, M. (s/d) *Sinais*. Lisboa: Ed. Minotauro.
- Moscovici, S. (1975) *A sociedade contra a natureza*. Petrópolis: Vozes.
- Schaff, A. (1991) *A sociedade informática*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Stein, E. (1975) *A Melancolia*. Porto Alegre: Ed. Movimento.