

ANTROPOVISÕES E HISTORICIDADE

Prof. Silvino Santin *

RESUMO

A antropologia do mundo ocidental tentou universalizar uma de terminada compreensão de homem, através de um conceito antropológico, fundada nos parâmetros da epistemologia da racionalidade. O presente trabalho tenta demonstrar que, na história do homem, pode-se detectar outros conceitos antropológicos baseados em outros parâmetros gnosiológicos. Tais conceitos antropológicos são denominados neste trabalho de antropovisões, isto é, compreensão do antropológico, que se explicitariam em três grandes níveis: o mítico, o metafísico, e o antimetafísico. E o estudo conclui com a apresentação dos conflitos nas diferentes áreas, das quais emergem as antropovisões.

* Professor Visitante da UFSM, docente do Curso de Pós-Graduação em Filosofia.

ANTROPOVISÕES E HISTORICIDADE

O homem, eis a questão. Assim pode-se formular a temática contida nos termos "Antropovisão" e "Historicidade". Isto ocorre quando, apenas, se quer anunciar o tema, mas tão logo se pretenda desenvolvê-lo, percebe-se que é possível inverter o enunciado, e a compreensão, ou talvez a complexidade, torna-se mais explícita. Passa-se, então, a dizer: a questão, eis o homem.

Na verdade a abordagem do homem não tem um ponto fixo de partida e, se não possui esse, não terá também, como uma exigência da topologia ontológica, o ponto de chegada. Somente um sujeito que transcenda à realidade humana pode olhar o homem a partir de um ponto que se coloca antes ou depois do homem. Em outros termos, não há introdução às questões do homem. As questões nascem com o homem, e o homem emerge nas questões. Não podemos, simplesmente, dizer que a linguagem questionante ou interrogativa pertence ao homem, pois isto implicaria colocar, de maneira "apriorística", o homem. Acontece que o homem é homem no momento em que sacudiu a ordem do paraíso adâmico, ou burlou a vigilância de Zeus arrebatando a centelha de fogo. O homem é homem no momento que se fez atman, identificando-se como individualidade dentro da Unidade Universal. O homem é homem no momento em que a interrogação rompeu os limites do determinado impostos pelo imanentismo funcional e abalou a quietude das respostas impostas pela fixidez do estabelecido, do completo, do cheio silencioso. A partir disto podemos dizer que a questão é o homem, ou que o homem é a questão. O homem questiona e o homem autocria-se no questionamento. Concluimos, assim, que o acesso ao antropológico se faz pela questão, da mesma maneira como poderia ser feito pelo homem, isto porque homem e questão se identificam. O antropológico não é o ser que está no mirante para descortinar a paisagem, mas porque na paisagem se estabelece o antropológico, cuja maneira de ser é o de constituir se em mirante, isto é, capaz de olhar e luzir, capaz de transcender a ordem paradisíaca ou do Olimpo, é que o antropológico e o paisagístico são o mesmo. A paisagem é a estância significativa e a estância significativa é o homem. A questão é a centelha ou a interrogação da descoberta significativa. O homem não é o personagem que vem de fora, mas aquele que é com a questão e a paisagem.

O homem identifica-se e emerge com a paisagem com a qual se articula no processo de sua linguagem questionante ou interrogativa. O homem situa-se dentro da paisagem, (não como algo estranho), mas como constituindo a paisagem e por ela sendo constituído. Podemos invocar

a dinâmica de forma e fundo da Gestalt. Não se pode falar do homem sem traçar, ao mesmo tempo, a paisagem. O mundo se torna mundo com o homem e o homem se faz homem no mundo. A região inóspita e selvagem torna-se paisagem pela presença do hominal. Sem o homem, nem inóspita nem selvagem ela seria. As paisagens modificam-se e sucedem-se, exatamente, pela mobilidade do homem. A errância do homem faz com que as paisagens se construam e se desmoronem para, novamente, se reconstruírem logo mais adiante.

Tentaremos, nesta análise das manifestações do homem na história, captar os traços do homem, ou sua silhueta, que se delinearão em certos momentos decisivos e marcantes ¹ da errância humana. Tais traços tentaremos colher-los da história ou mais precisamente de uma leitura da história. Fica evidenciado que não se trata de emergir o homem, pinçando-o do mundo e da paisagem; isto, parece-nos, seria matá-lo ou, no mínimo, mutilá-lo. Da mesma maneira como o peixe morre ao ser fisgado e retirado de seu habitat, a água, e jogado em contacto com o excessivo oxigênio do ar, que, embora um elemento de sua respiração, acaba afogando-o por excesso. Assim o homem, retirado de sua paisagem acaba mirrando-se sob os olhares dos analistas e essencialistas, que o querem ver dissecado em suas partes ou concentrado em sua essência universal, despindo-o daquilo que o constitui como transparência quotidiana e mundana, isto é, como totalidade com a paisagem, com o mundo.

Nossa preocupação, nesta tentativa de explicitar as diferentes dimensões do homem, será de deixá-lo em contacto com a paisagem, procurando não separar o homem e a paisagem (caso os limites da linguagem o permitam), ou seja tentando acompanhar o homem em sua caminhada mundana. Mundaneidade e humanidade não se separam sem uma mútua destruição.

Qual seria o ponto de partida do espetáculo humano? Quando seria o momento em que a paisagem se constitui em sua forma e fundo? Quando é que a articulação regional se torna articulação paisagística? Em outros termos, quando o universo se concentra sobre si para as emergências significativas, isto é, para ser paisagem, ou se quisermos, para ser hominal? Tarefa difícil. Talvez, tarefa inútil. Ponto de partida que se apagou ou nunca foi ponto de partida. Momento que não foi gravado ou que nunca aconteceu. Resta, para quem inicia a reflexão depois de iniciada a errância e já com uma longa história desta errância, uma alternativa ou um caminho. Qual caminho? O caminho que não exige e nem fixa um ponto de partida, nem se preocupa com o momento que a caminhada se inicia. Tal caminho é caminho sem

a exigência do ponto de partida, sem a necessidade do momento primeiro. Evoca um passado sem um sujeito, descreve uma topologia sem os limites. As linhas do horizonte constituem a extensão da paisagem. O impessoal, ou o coletivo, ou o neutro tornam-se o sujeito da ação primeira. Esse caminho, não se percorre com teodolitos ou fórmulas; nem com lógica ou raciocínios; nem com conceitos ou definições; percorre-se com os olhos abertos da percepção. Qual seria esse misterio so caminho ? É o caminho do MYTHO.²

O caminho do MYTHO, tomado em seu sentido original como a narrativa da leitura primeira, pode conduzir à Grécia, como ao Oriente, ou ainda ao continente africano, ou a qualquer outra região do universo. É por isto que o presente estudo toma o mytho como o caminho que não se preocupa, (se não se preocupa, não exige), com pontos de partida, nem com pontos finais, dentro de um processo de movimento; nem momentos sucessivos que articulam cronologicamente o espaço e o tempo. Foi dito, logo acima, que o mytho pode conduzir para todas as direções e talvez, por causa disto, não conduza a nenhum lugar. Em bora absurdo, perguntemos aos físicos para que direção o universo se dirige? A direção é arbitrária. Um termo, para definir tal arbitrariedade, pode ser o planetário ou a planetariedade? Assim entendido o problema, chegamos à conclusão de que o mytho nos conduz para as mythologias. Assim como a questão do ser nos coloca frente aos entes. Desta maneira o nosso caminho do MYTHO torna-se mitologia ocidental que tem suas raízes na mitologia helênica ou nos mitos gregos e na mitologia bíblica ou nos mitos hebraicos. Ainda que essas mitologias, tanto a grega como a hebraica, tenham chegado até nós profundamente marcadas pelos esquemas da leitura racional, será nelas que vamos tentar descrever as antropovisões ocidentais que se articulam em nossa história.

Sem pretensões de estabelecer as antropovisões como realidades fixas, o presente trabalho pretende ser apenas uma contribuição descritiva, cujo discurso busca articular os dados lidos por uma percepção parcial e limitada de um sujeito. Assim, tais antropovisões são parciais e limitadas duplamente. Primeiramente porque emanam de uma leitura ou interpretação da temática antropológica; em segundo lugar porque essa leitura é determinada pela redução do MYTHO à mitologia ocidental e, mais especificamente, à mitologia greco-hebraica.

I - O HOMEM DO MYTHO

As presentes reflexões, que são intituladas de antropovisões,

de acordo com o caminho proposto, nos conduzem, portanto, inicialmente ao homem helênico e bíblico, isto é, o homem simplesmente. Esse homem, simplesmente homem, pode ser entendido como sendo o homem prometeico, adâmico, edipiano, apolíneo ou dionisíaco. É o homem do MYTHO, que se articula com a natureza que guarda em si o segredo do homem originário, do homem "selvagem", inocente, paradisíaco; do homem "total". É o mesmo homem que é lembrado, evocado e procurado da vez que os homens se perdem de si mesmos, se desnorream ou se saciam em suas diversões errantes ao se darem conta de que a parcela histórica da herança humana originária se esvaiu em noitadas de desvarios. É esse homem que é lembrado no momento em que os homens caem em si e tentam buscar o caminho da volta. A volta às fontes. A volta às coisas mesmas de Husserl. A volta que conduz os homens ao homem perdido, aos valores das outras partes da herança humana, aos segredos do Adâmico ou do Prometeico.

O homem do mytho pretende ser sempre o inesgotável, o indefinido, o incontrolável do homem. Ele é, por assim dizer, o homem que não se esgota nos homens. É a dinâmica sempre inacabada, renovável em todos os momentos em que sua força propulsora é acionada pela investigação daqueles que querem reencontrar-se; daqueles que tentam a busca das fontes, das origens; daqueles que sonham com a "selvageria" ou a inocência do pré-adâmico. A volta não significa um processo de retroceder, mas é um caminhar, um ir e um vir. É uma maneira de superação, de transcendência, de ir além. Estamos no universo do mytho que se movimenta em todas as direções. Essa volta significaria retrocesso, caso houvesse o ponto de partida ou um ponto de chegada. Isto significa dizer, também, que não há progresso, pelo menos em termos de linearidade. Estamos, então, no torvelinho de um círculo. Consagra-se a dinâmica do salto. Figuras que aparecem e sustentam a hermenêutica heideggeriana.

O homem do mytho é o homem que não se perde nas estruturas das mitologias, nem nas forças históricas da antropologia; o homem que não se esgota na simetria das lógicas, nem nas correlações da racionalidade, nem nos esquemas da funcionalidade das ciências, nem nas engrenagens da cibernética. É o homem que escapa do controle de qualquer tentativa de controle. É o homem que desce das altas geleiras e fala assim como falava Zaratustra de Nietzsche, ou como a voz que clama no deserto dos anúncios proféticos do Batista, ou age como o Sísifo da mitologia grega.

O homem do mytho é a esfinge que se posta à entrada de Tebas de todos os tempos, gregos, medievais, modernos ou contemporâneos para repetir sempre a mesma pergunta, isto é, para fazer o mesmo de

safio, de: quem é o homem? O homem do mytho é o "Adão-e-Eva", na hermenêutica originária da pré-metafísica grega e cristã. Onde está esse homem? O homem contemporâneo, filho pródigo da racionalidade, está à sua procura. Qual o caminho que possibilita seu encontro? Talvez, esse homem do mytho não esteja em nenhum lugar, ou talvez, esteja em todo lugar. Os caminhos que não levam a nenhum lugar de Heidegger ou sua hermenêutica que deixa falar o ser seriam uma alternativa? A aporia é ou pode ser um caminho? Diante de tudo isto, nosso estudo não quer definir o homem do mytho, portanto busca as suas manifestações históricas que, provavelmente o encobriram. O caminho, agora, é a história. É preciso, portanto, percorrer e analisar as etapas da história do homem que, perdido na errância de suas opções, procura-se incansavelmente, ainda que sob o risco da inutilidade.

II - O HOMEM DA METAFÍSICA

O homem da metafísica é uma das alternativas emergentes da imensa fecundidade do mytho. A racionalidade constitui seu fundamento humano, e caracteriza uma opção, talvez a primeira grande e decisiva opção, do homem. A racionalidade, em nome de sua força de raciocínio e de argumentação, torna-se o critério da verdade e da realidade e, desta maneira consegue ofuscar o brilho do mytho e marginalizar sua fecundidade. A era do mytho passa a ser vista como a pré-cultura mesmo o pré-humano. No domínio da metafísica, como fator de análise e estudo, podemos distinguir três momentos: um primeiro momento funda-se na compreensão grega da PHYSIS e se desenvolve com os princípios da filosofia grega; o segundo momento, rearticula a metafísica na fusão dos princípios da filosofia grega com o pensamento judeu-cristão; por fim, o terceiro momento metafísico emerge no universo da modernidade tendo a razão humana como fundamento primeiro.

1º Momento: A Metafísica Geocêntrica

É difícil, talvez impossível, pensarmos o homem dentro dos horizontes do pensamento ocidental sem a reflexão da filosofia grega. Seja ela explicativa ou não das questões de nossa antropologia, somos obrigados a tomá-la em consideração sob o risco de nada entendermos sobre o homem vigente. E o começo dá-se com os pré-socráticos, que no contexto do pensamento contemporâneo assumem uma significação especial, embora no mundo das filosofias clássicas sejam considerados ainda como muito próximos das forças míticas, portanto ainda portadores da originalidade primitiva, mas desprovidos dos requisitos me

tafísicos básicos.

De fato, os pré-socráticos - os "fysikoi" - articularam seu pensamento nas forças do mytho, enquanto falavam a linguagem da mitologia e viviam as grandes apoteoses das cosmogonias, teogonias e mesmo teomaquias. Mas aos poucos vão perdendo terreno. As mudanças sociais e as forças da Polis começam a traçar novos caminhos e impor novas exigências, arrancando, assim, o homem de sua inocência original ou mítica. A funcionalidade do social exigia uma lógica, uma simetria, uma racionalidade. O discurso precisava de um controle, isto é de uma sintaxe, de uma gramática. O pensamento precisava de uma disciplina, o raciocínio. O universo do mytho expresso no "Czoon eckon Logon" dos pré-socráticos começa a ceder lugar ao "Czoon Politikon" da era platônica e, posteriormente ao animal racional dos aristotélicos e pós-aristotélicos latinos e medievais. O homem deixa de ser uma força que se articulava com as forças da Natura. O homem passa a ser analisado em sua essência, causa produtora de suas manifestações. O homem começa a mudar com a paisagem. A natureza cede lugar à Polis. O "Czoon" (ser vivo) cede lugar ao "politikon" (cidadão). Surge o homem das relações, das instituições, das diferenças e das divisões; diríamos, numa linguagem, muito atualizada, o homem das classes sociais. É preciso, portanto, ver qual é a natureza do homem para situá-lo ou melhor para entendê-lo dentro da nova paisagem. A realidade última é a Physis. É ela que determina o lugar de cada ser. Assim todo ser é dotado de uma natureza, ou de um grau de ser, que o define em sua essência e em sua existência. A nova paisagem humana desenvolve-se com a nova antropovisão. A nova paisagem é a polis (a sociedade) e a nova antropovisão é o politikon (o cidadão). A polis opõe-se à natureza, o cidadão opõe-se ao selvagem, ao bárbaro. O cidadão, o novo homem, será educado, culto, isto é cultivado; será o homem das relações institucionalizadas, que se opõem às relações selvagens do homem da nudez.

O reinado de Péricles e a presença de Anaxágoras em Atenas, segundo os dados da história, caracterizam o novo homem e a nova paisagem já definidos em suas linhas gerais. Péricles organiza a Polis (Atenas). Anaxágoras articula as novas estruturas do pensamento (o Nous). Não são dois movimentos separados, mas duas faces de um mesmo processo. Platão em seu diálogo "Fedro", confirma a aproximação dos dois personagens dizendo:

"Todas as artes que são grandes exigem a conversão e a discussão sobre as partes das ciências naturais que tratam das coisas acima da terra, porque tal parece ser a fonte que inspira a elevação do espírito"

e a faculdade de agir em todas as direções. Pêricles acrescenta a vantagem de seus dons naturais. Ele travou, parece, conhecimento de Anaxágoras, que era um homem de ciência, e impregnando-se ele mesmo da teoria das coisas acima da terra depois de ter adquirido o conhecimento da verdadeira natureza da inteligência e da loucura, o que era justamente o ponto sobre o qual se desenrolava sobretudo o discurso de Anaxágoras, ele tirou desta fonte tudo o que era de natureza a fazê-lo progredir na arte da palavra."³

Texto suficientemente claro para não ser comprometido por interpretações e, ainda suficiente e profundamente testemunha do que foi dito a respeito da nova antropovisão e nova paisagem, para que fosse citado.

Daqui em diante a verdade não será mais a verdade da natureza falante, do fenômeno, da presença, mas será a verdade da interpretação, da concordância, do conceito, da abstração. O homem intelectual, onde a racionalidade brilha com maior intensidade, é o homem verdadeiro. O homem não intelectual é menos homem. A logicidade, a simetria das proporções, é a maneira própria do pensar, como também, do agir. Pensamento e ação não lógicos perdem a respeitabilidade da cultura. A metafísica torna-se o solo ou o "substratum" deste pensar e deste agir. A conceitualidade substantiva é a expressão do saber e a estrutura da gramática, ou seja do discurso. A natureza dos entes é o seu ser, que corresponde à resposta da pergunta: "o que é isto?". Assim o conceito de homem passa a ser o próprio alicerce da Polis. E as articulações da polis passam a ser a garantia do conceito de homem. A República de Platão é o exemplo mais contundente. O homem é o possuidor da alma racional. Esse nasceu para mandar, em outros termos para ser homem. Os outros são detentores de almas inferiores, ou seja de uma psiquê menos racional, terão, conseqüentemente, outras funções, podem ser até escravos, isto é não exatamente homens. A sociedade escravagista, a economia, a política, a guerra, a família e todas as manifestações da polis passam a ter fundamentação no próprio homem, isto é, em sua essencialidade. Aristóteles, nada mais poderia fazer do que lançar-se com todo o empenho na busca das bases reais das essências, tirando-as do mundo ideal platônico. O "Organum" contribui para isto. As dez categorias da realidade constituem a carta magna da metafísica. O mundo das substâncias e o mundo dos acidentes garantiram a realidade dos conceitos ao mesmo tempo que mantiveram a contingência dos entes. O verdadeiro saber humano consistiria, dora em diante, na busca das causas primeiras de todas as coisas, como fundamento último de toda verdade. Assim implantava-se o grande edifício da metafísica. Tudo isto alcançado, nada mais restaria a fazer. A ordem seria eterna. A filosofia universal. A gre

cidade poderia significar universalidade e com Alexandre Magno esboça-se a tarefa da "Katolike" grega. Alexandria podia ser o símbolo. Surge, porém, o Cristianismo. Era a plenitude dos tempos. O anúncio das Sumas Teológicas.

2º Momento: A Metafísica Teocêntrica

A metafísica grega recebeu o batismo cristão logo no início da era cristã. Inicialmente através do platonismo. O neoplatonismo de Plotino era uma das escolas vigentes na época que a mensagem cristã buscava ampliar seus horizontes. Essa cristianização da metafísica acontece, especialmente, graças ao fato da posição de Paulo de Tarso sobrepor-se à de Pedro e Tiago. O judaísmo puro cede lugar ao cristianismo evangélico e este busca aliar-se à filosofia vinda da Grécia. Assim o helenismo penetra o mundo cristão. Os Santos Padres encontram na filosofia grega a argumentação necessária para o anúncio da nova fé. Santo Agostinho é o homem que dá maturidade à "katoliké" cristã, em detrimento do nacionalismo da Circuncisão. Desta forma temos a platonização do cristianismo, segundo alguns, ou a cristianização de Platão. A questão pode ser, ao mesmo tempo, muito significativa e fortemente polêmica, mas no momento não a achamos suficientemente decisiva para o objetivo deste trabalho, pois tanto numa fórmula como na outra, o homem apresenta-se como sendo a criatura de Deus. O hiperurano de Platão passa a ser o mundo da inteligência criadora de Deus. A psiqué não é oriunda do mundo das essências (eidos), mas é parcela divina, é sopro de Deus. E o homem é homem por que tem alma, isto é, hálito divino.

O dualismo platônico referente ao homem, sem falarmos de toda a doutrina platônica, presta-se de maneira admirável aos esquemas da espiritualidade da mensagem cristã para entender as questões cosmológicas e antropológicas. O Platonismo com sua nítida distinção ontológica entre o mundo das sombras, que podemos chamá-lo de mundo das aparências, e o mundo da realidade consistente (hiperurano), ou seja o mundo das essências (eidos), possibilitou a aproximação, sem maiores problemas, da doutrina cristã do criacionismo divino. Mas, sem dúvida, foi o dualismo antropológico que mais facilmente conseguiu adaptar-se ao pensamento da primeira intelectualidade cristã.

Platão ensina que a psiqué, vinda do mundo das essências, unia-se à matéria (soma). A unidade entre as duas realidades, psíquica e somática, dava-se muito mais numa dimensão de justaposição, do que numa dimensão de substancialidade. É só lembrar a posição agostiniana invocando um terceiro elemento, que podia ser da natureza da luz

(diz Agostinho), para unir alma e corpo. A dualidade platônica referente à origem dos elementos antropológicos facilitava a compreensão da criação, por parte de Deus, da alma e apenas a moldagem do corpo com o limo da terra. Tal dualismo antropológico coloca-se ao lado do conflito moral entre matéria e espírito e, ainda, defronta-se com as teses maniqueísta, das quais Agostinho parece não escapar. Essas distinções corroboravam para uma moral dualista, em que conflitavam os interesses somáticos com as aspirações da alma. Não se pode, também, esquecer que a antropologia platônica levava a compreender e admitir a queda original, fato decisivo dentro da antropologia bíblica, pois as psíquês teriam que assumir, segundo Platão, um corpo material devido a uma culpa qualquer não especificada. A queda de Adão e Eva substituiu, com vantagens já que especificada, a hipotética falta ocorrida no mundo das idéias platônicas. E a par disto, o platônico ou o neo-platônico poderiam, sem dificuldades intelectuais, admitir com certa coerência o processo da Incarnação e da Redenção, já que Platão em sua alegoria da Parelha Alada⁴ traça todo um caminho e uma ascética de libertação do homem das influências somáticas. O cristão, por sua vez, encontraria em Platão uma argumentação favorável para essas mesmas teses.

A metafísica grega recebeu um segundo batismo ou, talvez melhor dito, tenha sido batizada em suas etapas. A primeira através da cristianização de Platão e a segunda através da adoção do aristotelismo como fundamento dos dogmas cristãos. Nesta segunda etapa o batismo deu-se com maior profundidade e com conseqüências mais significativas para a história do pensamento ocidental. Ainda que tal batismo tenha sido iniciado pela religiosidade islâmica na época da expansão do islamismo e incentivado pelos auspícios de Frederico Barbaroxa, graças a seus conflitos com o papado, foi na experiência religiosa cristã que o batismo produziu frutos de envergadura continental, inicialmente, e, posteriormente, universal.

Coube às escolas medievais, em especial no período abrangido pelos séculos XII a XV, não sem grandes dificuldades, construir a síntese monolítica do pensamento filo-teológico que redundou da aproximação do aristotelismo com o cristianismo. As sumas teológicas, em geral, são a concretude desse esforço filosófico e teológico, e a suma teológica de Tomás de Aquino, em particular, é o monumento básico de todo esse esforço e de suas repercussões mais importantes e decisivas.

A substancialidade presente nas realidades espaço-temporais dava bases de maior "cientificidade" à compreensão da realidade do que as explicações "idealistas" de Platão. A metafísica aristotélica da

va uma compreensão mais unitária do homem. A quádrupla manifestação e formulação do princípio de causalidade mostrava com maior clareza a dinâmica das operações divinas e humanas. A teoria do hilemorfismo, juntamente com a do ato e potência, levavam a sua explicação muito mais aceitável, na época, de toda realidade, tanto criada como incriada. As categorias metafísicas das Substâncias e dos Acidentes pareciam trazer - de fato para a época traziam - uma luz definitiva sobre as questões filosóficas da ontologia, da gnoseologia, da linguagem, e, também, às questões teológicas do dogma cristão: a criação, a Encarnação, a Redenção, a Transsubstanciação, as relações fé e razão, a revelação, a imortalidade, bem como às questões sócio-políticas.

Mas é, sem dúvida, na esfera do antropológico, onde podemos sentir com maior clareza todo o peso da cristianização da metafísica aristotélica. O princípio da substancialidade subjacente aos acidentes, manifestações espacio-temporais da própria substancialidade, conduziu a uma imensa reflexão sobre a natureza do homem, sua unidade, sua individualidade, sua espiritualidade, sua imortalidade, etc. A reflexão antropológica submete-se ao princípio básico do pensamento aristotélico, através do princípio tomista, "operari sequitur esse". Assim a dupla manifestação no homem, ou seja a distinção entre duas atividades existentes no homem com características profundamente diferentes - o agir físico e o agir espiritual - possui seu fundamento na exigência de uma dupla de princípios, também, substancialmente diversos, que causam as duas atividades heterogêneas. O efeito tem sempre a mesma natureza da causa que o produziu.

Apesar dessa dualidade de princípios, que articulam a natureza humana, para Tomás de Aquino, o homem é uma unidade substancial dos dois princípios: a alma (espiritual) e o corpo (material). Mas essa essencialidade, uma vez concretizada em cada indivíduo humano, permanece, por assim dizer, num mundo do universal e abstrato manifesto pelo conceito de humanidade. Na verdade a reflexão antropológica ultrapassa a individualidade do homem, mas não a nega, para alcançar a universalidade, fundamento da própria individualidade. Assim pode-se enfatizar uma certa distinção entre o HOMEM, sinônimo de humanidade, e o homem, fenômeno histórico. O HOMEM é a substancialidade, a natureza de cada indivíduo que é transindividual. É a realidade permanente da qual todos participam, mas não se identifica com ninguém. Diríamos, ninguém é HOMEM, mas todos são os homens. Isto porque os homens são a concretude histórica do HOMEM. E o HOMEM é a realidade metafísica dos homens. Portanto pode-se dizer que o homem - esse indivíduo - tem sua essência, sua natureza própria subjacente às mani

festações que a revelam no cotidiano. Desta maneira o acesso ao HOMEM (essência) que está no homem (manifestado) se dá pelas ações, ou seja pelas suas operações. A partir daí o famoso princípio moral: "pe los frutos conhecem-se as árvores" adquire um significado eminentemente metafísico e ontológico.

É indispensável membrar que tal antropologia instaurou todo um sistema social, político, educacional, moral, jurídico, etc., isto é, toda uma paisagem, em que o compromisso é, fundamentalmente, com o HOMEM e não com os homens. A reflexão filosófica e as exigências existenciais começam a se distanciar. A universalidade da Antropologia perde, em parte, as raízes da mundaneidade histórica do homem. Não significa dizer que a Antropologia não tenha relação com o homem histórico, mas essa relação se dá de cima para baixo, isto é, os princípios são fundados na reflexão sobre o HOMEM e depois traduzidos para os homens. Tal Antropologia torna-se a base dos princípios e normas que regem as atividades individuais e coletivas do indivíduo e da sociedade, bem como as questões familiares e, mesmo, os princípios alimentares sobre sua influência.

3º Momento: A Metafísica Antropocêntrica

O desenvolvimento do processo metafísico não se limita às dimensões desses dois momentos. Podemos observar um terceiro momento da era metafísica, o momento antropocêntrico. O primeiro momento do espaço metafísico, denominado nesse trabalho, como geocêntrico, caracteriza-se pela PHYSIS grega; o segundo momento, denominado de teocêntrico, funda-se na Divindade da mensagem cristã; o terceiro caracteriza-se pelo antropocentrismo porque o eixo de sua articulação é o homem e, mais explicitamente, concretizado a partir do "cogito" cartesiano. Podemos, sem dúvida, afirmar a partir da presente análise que os três momentos não se diferenciam em suas propostas epistemológicas básicas; eles apenas se distanciam a partir da mudança do eixo em torno do qual desenvolvem a dinâmica de sua articulação metafísica.

O Renascimento literário e humanístico dos séculos XIII e XIV pode ser a primeira tentativa de quebrar o monolitismo da racionalidade e da metafísica teocêntrica. O movimento renascentista, voltando aos antigos valores gregos, em especial da arte e da literatura, revive a força e a beleza da natureza, mas de fato consagra o homem através do ideal do homem para o homem. O homem que passa a se afirmar nas diferentes e amplas rupturas com o mundo medieval, e nas novas propostas de abertura para a Modernidade. Podemos começar pe

las Ciências. As ciências modernas emergentes da reflexão sobre o fenômeno físico de Galileo Galilei, que organiza a Física, tornando se assim a ciência primogênita da Modernidade, podem, tais ciências, ser consideradas de duas maneiras. A primeira como uma ruptura da metafísica da racionalidade teocêntrica; a segunda como uma nova apresentação da racionalidade, enquanto capacidade humana de explicar, dominar e transformar o universo, aliada à evidência das demonstrações da experiência. Assim as ciências modernas, a técnica, a cibernética seriam manifestações agudas da mesma racionalidade, como capacidade humana autônoma das forças da physis e da Divindade.

A Reforma Luterana é mais uma voz que se levanta na afirmação do homem diante da verdade religiosa. Com isto a Reforma pode ser apresentada ou pode ser analisada sob uma dupla ótica. Ela se constitui, de um lado, como a ruptura do monopólio da verdade revelada (no fundo da racionalidade como capacidade de interpretação) e, de outro lado ela reforça a racionalidade individual, como capacidade do indivíduo para comunicar-se diretamente com a divindade revelada e inspiradora. O Protesto da Reforma é o protesto do homem que reivindica sua capacidade e seu direito de compreender a verdade revelada, de maneira independente e pessoal, sem a necessidade de mediações.

Descartes é o grande Mestre da Metafísica Antropocêntrica. O "Cogito" é sua máxima. Tudo dela depende, o homem, o mundo e a própria divindade. O "Cogito" proclama intelectualmente sua autonomia; ele se basta a si mesmo; ele é o alicerce da metafísica. A Revolução Francesa vai tentar concretizar politicamente o "Cogito", o decreto e a base da independência antropológica. O Iluminismo tenta conduzir às últimas conseqüências os estatutos da autonomia das possibilidades da Razão. Maine de Biran, o esquecido Biran, fortalece a posição cartesiana concordando que o fato primeiro é um fato da consciência - do psiquismo humano - mas, discorda no seu manifestar-se. O fato primeiro, diz Maine de Biran, não se apresenta como um ato cognitivo, mas como um ato volitivo. E isto torna-se importante, pois vai credenciar o querer humano, ao lado do pensar, como uma das bases do homem autônomo. O homem é dono de seu pensamento e de sua ação.

Kant volta a reafirmar a possibilidade da Razão, numa tentativa de reconstruir a Metafísica como ciência segura e mesmo a mais sólida possível. Hegel, por sua vez, confiante na capacidade da razão estabelece o Espírito Absoluto como a dinâmica de toda a história sendo esta a manifestação da racionalidade do Espírito. O que torna mais significativo o hegelianismo não é, apenas, a reafirmação da racionalidade na dinâmica do Espírito Absoluto, mas, principalmente o pro

cesso manifestativo desta dinâmica desenvolvido pelos princípios da dialética. A negação passa a ter fecundidade ontológica. A racionalidade desdobra-se dialeticamente. Estava aberto, assim, um novo mundo para o pensamento metafísico do homem moderno com repercussões profundas nas áreas do social, do político e do econômico. O raciocínio dialético daria nova força às especulações metafísicas, mas também abriria um espaço para abalar as bases do pensamento metafísico.

Nesta nova paisagem surge Marx. Marx propõe-se reconduzir a filosofia para o mundo terrestre, ou seja a realidade concreta. Para ele a filosofia atingiria seu mais alto grau de desenvolvimento com Hegel, mas estava ainda no mundo ideal, nas esferas da interpretação e da contemplação. A autonomia cognitiva do homem devia ser completada pela praxis. Era preciso que a filosofia se tornasse transformativa. Era preciso regenerar o homem pela praxis. Uma praxis, que voltada para a realidade é, simultaneamente, um processo de análise e reflexão, como um instrumento de engajamento e ação. A teoria só vale na medida em que se traduzir em obras. O trabalho passa a identificar o homem e a definir as relações do homem com o universo e com os outros homens. "O trabalho cria o homem" diz Engels e confirma Garaudy em seus escritos.⁵ Para Marx a praxis revela um diálogo contínuo do homem com a natureza, nesse diálogo a natureza enriquece e forma o homem e, por seu lado, o homem domina e transforma a natureza. "As circunstâncias fazem os homens, diz Marx, tanto quanto os homens fazem as circunstâncias". Assim o homem seria ao mesmo tempo o criador e a criatura da natureza, o construtor e o produtor da história.⁶ Portanto,

"a soma de forças de produção, de capitais e de formas sociais de comércio, que todos os indivíduos e todas as gerações encontram já feitas, é o verdadeiro fundamento da ciência do homem".⁷

Marx substituindo o idealismo hegeliano pelo materialismo de Feuerbach, faz passar a metafísica do Espírito Absoluto para a metafísica do materialismo histórico. Sem dúvida, falar da metafísica do materialismo histórico significa atingir uma área de altíssima tensão polêmica, mas nem por isso, deve-se calar.

A herança metafísica ocidental filia-se o movimento fenomenológico de Husserl pela fórmula da "volta às coisas mesmas" e pelo seu objetivo de fundar uma ciência rigorosa. Com a falência das reduções fenomenológicas, a fenomenologia pode ser vista como o início dos movimentos que investem contra a metafísica. Heidegger, discípulo predileto e dissidente do Mestre Husserl, consegue afirmar o fim da

metafísica e a morte da filosofia; a filosofia, diz ele, é a maneira de pensar dos gregos, e ela morre pela maneira como começou. O pensamento humano coloca-se além da filosofia.

Na conjuntura gerada, inicialmente pela praxis marxiana, posteriormente pelas conseqüências da fenomenologia - em particular nas correntes existencialistas - o homem contemporâneo começou a sentir-se perdido. O Cosmos da Physis grega desarticulou-se com o mundo divino da Idade Média, este, por sua vez, cedera lugar ao mundo humano dos humanismos modernos. Mas o mundo do homem, de fato, não respondera às exigências do homem. Restou a questão: quem é o homem? O que significa dizer: qual é o lugar do homem? Uma antimetafísica será a solução? O que ocorre é uma tentativa de buscar um caminho fora dos caminhos metafísicos.

III - O HOMEM DA ANTIMETAFÍSICA

A antropologia metafísica, apesar de seu distanciamento com a realidade histórica, está ligada ao proceder histórico e às lutas dos homens; apesar de querer buscar o homem, nos seus valores eternos, muitas vezes colocou-se contra os homens. Aconteceu que, e a história comprova, em nome do homem e em sua defesa, o homem foi oprimido, perseguido e mesmo morto. Em nome da salvação do homem cometeram-se graves barbaridades; em nome das verdades mais racionais e dos instrumentos mais sofisticados o homem voltou-se contra si mesmo. E o que se torna mais grave nesta trágica defesa do homem, é que se pensa empunhar a bandeira da verdade e da legitimidade. Quando o estudo desapassionado da história tenta compreender os fatos, depara-se com a impessoalidade das decisões em nome de um universal difuso, de uma verdade abstrata, ou de um ideal impossível.

É neste contexto que o pensamento antimetafísico encontra um vasto e fecundo campo para seu desenvolvimento. Mais que uma proposta concreta, ele nasce de um vazio, de uma carência. "A volta às coisas mesmas" entendido das mais diferentes maneiras abriu as portas da reflexão filosófica livre. Marx apresentara a análise das relações socio-econômicas dentro da oposição dos meios de produção e força do trabalho, articulando-se num processo infinito de produção e consumo até sua autodestruição. Freud descobre as articulações secretas do mecanismo profundo de cada psiquismo humano e, particularmente, as potencialidades de atuação do inconsciente. A máquina da antimetafísica estava funcionando. E não tardaram a aparecer os resultados mais radicais. Heidegger legitima a operacionalidade ou a viabilidade do chamado "círculo vicioso" da reflexão tradicional. Es

tabelece, ainda, o salto como uma exigência para se fugir dos pesos dos grilhões da metafísica que amarravam a flexibilidade da hermenêutica. A Percepção como ponto de partida da reflexão filosófica é apresentada por Merleau-Ponty. Nietzsche, que não tivera acesso à universidade, passa ser estudado nas mais tradicionais escolas europeias. O mesmo Nietzsche da linguagem metafórica do Zarathustra, da Vontade de Poder, ou do Ecce Homo, onde está legitimada a "irracionalidade e, com o anúncio solene da morte de Deus, fundamento último da racionalidade, decretara o assalto à cidadela da racionalidade.

As correntes existencialistas, nas suas mais variadas manifestações, inclinam-se sobre o homem enquanto existência e enquanto individualidade. A essencialidade deixa lugar a existencialidade. O universal é substituído pelo datado e situado. O que vale é o momento. As manifestações da loucura, em especial o discurso do louco, são reintegrados ao pensamento humano. Michel Foucault está aí com sua "Histoire de la Folie". Loucos como Hoerdelin, Van Gog, Cezanne, Nietzsche e outros alimentam os pensadores contemporâneos, não para serem julgados, mas para fornecer possibilidades de abertura para as novas dimensões do antropológico; para arrancar o homem da escravidão da racionalidade.

Que é o homem da antimetáfísica ? Talvez ele não é, mas o homem da antimetáfísica pode ser aquele que pensa o ser e o nada de Sartre, ou percorre os caminhos que não conduzem a nenhuma parte, de Heidegger. Pode ser o homem do absurdo. Pode ser o Sísifo dos gregos ou Sísifo revivido por Camus. Pode ser o caniço pensante. Pode ser a criança da argumentação do "porque sim". Pode ser o louco, o apaixonado, o sonhador, o poeta, o artista. O homem da antimetáfísica pode ser aquele que não é, mas o que existe (vive). Podemos, talvez, dizer que o homem da antimetáfísica é o que é projeto de seu próprio ser, é o que se faz ser existindo. A existência que se desenvolve no mundo, no quotidiano, no trabalho ou em todas as possibilidades acontecidas no nascimento à morte. O homem da antimetáfísica é aquele que se constrói, aquele que se determina, que traça sua fisionomia. O homem dos paradoxos da liberdade, isto é, o que deve optar mas que não pode. É o homem da imaginação, dos sonhos, das oscilações emotivas. O homem da antimetáfísica é o que não é. Ele é o total indeterminado, mas que pensa ser quando se determina, quando se objetiva, quando se realiza, quando se plenifica. O homem da antimetáfísica não se reduz à definição, não se deixa limitar por conceitos; ele é o que não se esgota nas explorações das apreensões epistemológicas sobre o homem. É aquele que não pode ser dito quem é, dentro dos moldes da metafísica. O homem da antimetáfísica é o arti

culador da linguagem interrogativa, do questionamento, do discurso poético. É o que está situado e datado. É o homem do provisório, das perspectivas de verdade, das buscas, da angústia. É o caminhante que se faz caminhando e construindo seu próprio caminho. O homem da antimetafísica é aquele que se faz como o gesto e com o gesto.

A paisagem da antimetafísica é aquela que se faz sobre um solo movediço, a que se traça na elasticidade das linhas do horizonte. O alicerce da paisagem antimetafísica são os que se constroem sobre a instabilidade do mutável, do movimento e não aceitam a segurança ou a fixidez do permanente.

Diante disto podemos perguntar: a antimetafísica é apenas um esforço de demolição do passado? É apenas a destruição triunfante, segundo as palavras de Karl Jaspers?⁸ É a pura contestação? É o não pelo não? Quais as proposições da antimetafísica?

Estas perguntas são questionamentos surgidos pela antimetafísica, ou serão apenas reflexos da nostalgia das reflexões metafísicas? A resposta parece não ser fácil. A exigência feita à antimetafísica a propósito de uma nova proposta não será apenas uma preocupação da reflexão filosófica, o que significaria total impossibilidade de responder a partir da antimetafísica. Deverá, a paisagem da antimetafísica, buscar a firmeza de um novo solo não sujeito às vicissitudes do provisório? O homem da antimetafísica deverá buscar novamente a garantia do permanente, onde possa novamente construir um caminho definitivo, uma ordem estável ou uma paisagem constante? Ou o homem da antimetafísica deverá habituar-se ao equilíbrio e à auto-sustentação na instabilidade ou fluidez de um solo movediço? Não deverá ser ele apenas o homem que acredita no presente e na responsabilidade do presente, como emergência do passado e, ao mesmo tempo, como garantia do futuro?

Tal situação poderá gerar a angústia de todo aquele que está habituado a pensar e a viver na segurança da metafísica, mas, ao mesmo tempo, poderá gerar naquele que aceita a aventura, da antimetafísica a coragem do comprometimento e o esforço de assumir a situação. Assim o homem da antimetafísica poderia ser aquele que se encarna no espaço e no tempo e, encarnando-se, assume todas as vicissitudes de ser-no-mundo.

As repercussões do pensamento antimetafísico são as mais variadas possíveis. Tais repercussões tornaram-se complexas, pois além de atingir todo fazer humano, estendem-se desde o nihilismo radical até o entusiasmo total como a solução definitiva. As repercussões da antimetafísica nas tarefas humanas podem facilmente ser detectadas

em algumas áreas como a Educação. Especificando melhor: que é, hoje, a educação ? Que é educar ? Quem educa quem ? Como educar ? Educar para quê ? Em relação às instituições: Para quê servem as instituições ? Qual sua validade e sua funcionalidade ? São instrumentos de opressão do homem ? São instrumento a serviço do poder, da dominação ? E assim poder-se-ia estender as análises de maneira indefinida.

A antropovisão da antimetafísica como as demais antropovisões apresentam-se duplamente conflitantes. Conflitantes em seu dinamismo interno; conflitantes em suas relações recíprocas.

IV - CONFLITOS ANTROPOLÓGICOS

A história da antropologia, ou das antropologias, nos revela os inúmeros conflitos das diferentes antropologias. Conflitos que se manifestam na dinâmica interna das antropovisões na medida que inspiram a ação histórica, e conflitos que colocam em posições diferentes, por vezes contraditórias, as diversas antropovisões. Parece nos que a única antropovisão que não se apresenta conflituosa em seu dinamismo é a que nos foi dada pelos mitos. Os conflitos surgem sempre que se quer estabelecer lógicas e simetrias. Os estudos racionais e conceitualizantes podem descobrir conflitos, mas se analisarmos o mito em seus parâmetros, veremos que o homem não se defronta com a natureza ou com as forças do universo, mas nela se insere, dela participa. O homem e a natureza formam uma harmonia.

E no domínio das antropovisões metafísicas que são geradas as controvérsias e os conflitos antropológicos. Na antropovisão dos gregos encontramos uma série de oposições, que colocam em confronto o homem com outras realidades e consigo mesmo. Podemos começar pelo confronto entre o homem e a natureza, expresso na idéia do microcosmos e do macrocosmos, surgindo daí um duplo universo, o da cultura e o da natureza. Na paisagem antropológica da polis desenvolve o conflito entre o civilizado e o bárbaro, entre o homem culto e o homem natural, entre a vida social e a vida natural. Além dessas oposições encontramos a oposição que surge no próprio homem, entre psíquê e soma. Tais oposições, cremos, que não desaparecem mas permanecem e se desenvolvem ao longo de todo o desenrolar da reflexão filosófica e da história cultural do Ocidente.

Na antropologia da metafísica teocêntrica os conflitos antropológicos adquirem novas dimensões. O homem vê-se suspenso entre os conceitos de transcendência e de imanência; entre uma realidade es

piritual imortal e outra material perecível. O homem vive as lutas e os dramas de uma vida baseada na graça e na natureza. O homem de fronta-se com as questões da revelação e do conhecimento racional, com as dimensões da fé e da razão, com as possibilidades da morte e as esperanças de imortalidade. E dentro dessas oposições conflitantes que a reflexão antropológica se desenvolve e dentro de um contexto de uma cosmovisão filoteológica. Assim a antropologia permanece numa esfera de tensões levando o próprio homem, em seu cotidiano, sofrer os impactos dessas tensões.

Dentro dos grandes conflitos antropológicos não se pode esquecer aquele que se instaura na antropovisão antropocêntrica, que emerge do "Cogito" Cartesiano. Aqui encontramos frente a frente o homem e o mundo, mais precisamente o sujeito e o objeto. E daí decorrem várias conseqüências que podem iniciar com as questões epistemológicas e chegar às grandes questões sociais e ideológicas. Ainda, na Antropovisão da metafísica antropocêntrica, o homem sente-se conflitado entre os valores e direitos da individualidade, e os valores diversos da sociabilidade, em outros termos, entre o indivíduo e a sociedade. Os princípios do liberalismo e dos diferentes socialismos colocam, com muita clareza, tais conflitos.

A antimetafísica não escapa dos conflitos antropológicos. Suas antropovisões, talvez, tornem mais existenciais os paradoxos do homem. Assim de imediato surge a oposição entre a existência e a essência. Entre o ser e o ter. Entre o determinado e o indeterminado, ou seja, o "En soi" e o "Pour soi". Mas, sem dúvida, o que mais dinamiza os conflitos da antropovisão existencialista é a oposição entre vida autêntica e vida inautêntica, entre o homem consciente e o não consciente, entre o homem projeto e o homem realizado. A antropovisão da antimetafísica deixa o homem suspenso entre dois abismos: o ser e o não-ser.

Todos esses conflitos não permanecem na esfera do abstrato, pelo contrário, eles derramam suas conseqüências nas conjunturas do existencial. Nas ciências modernas confrontam-se as ciências do homem e as ciências da natureza. Na política degladiam-se as forças do poder espiritual e as do poder temporal. Na Economia surgem vários conflitos encabeçados pela oposição entre meio de produção e força do trabalho e reforçados pela relação produção-consumo e oferta-demanda. Tudo isto sintetizado pela oposição entre os grandes sistemas Capitalismo e Socialismo. Dentro de tudo isto o "homo faber" pode de frontar-se com o "homo sapiens".

Não se pretende, neste trabalho esgotar as diferentes possibi

lidades de conflitos gerados pelas antropovisões. Não há, também, a preocupação de indicar o caminho para solucionar tais conflitos. Houve a abordagem da temática sem intenções de apresentar definições. Pode ser, talvez, que seja exatamente neste terreno pródigo em suscitar conflitos que o homem poderá construir-se em sua condição ou realidade humana. Eliminar conflitos, talvez, não seja a atitude mais sábia, mesmo pode significar a eliminação do homem, pois a origem dos conflitos constitui a origem do próprio homem, assim a permanência da área conflitante seja a exigência da permanência do homem. Essa pode ser a história que revela o homem.

NOTAS E REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Os termos "decisivo" e "marcante" constituem uma adjetivação que emerge da relatividade da leitura histórica do autor.
2. Escrevemos com esta grafia MYTHO pretendendo significar a força que articula qualquer mitologia.
3. BURNET, John. L'Aurore de da Philosophie Grecque. p. 292.
4. PLATÃO. Diálogo da República. Livro IV.
5. GARAUDY, Roger. La Théorie materialiste de la Connaissance. p.177
6. MARX, Karl. Oeuvres Philosophiques, t. IV. p. XVIII.
7. Idem, t. VI. p. 76.
8. Diversos. Para um novo Humanismo. p. 180

BIBLIOGRAFIA: "ANTROPOVISÕES E HISTORICIDADE"

1. BURNET, John. L'Aurore de la Philosophie Grecque. Paris, Payot, 1970, 424 p.
2. GABAUDY, Roger. La Théorie Materialiste de la Connaissance. Paris Ed. Anthropos, 1972, 253 p.
3. GROUSSET, R. e outros. Para um novo Humanismo. Lisboa, Publicações Europa-América, 1949, 422 p.
4. MARX, Karl. Oeuvres Philosophiques. Paris, Editions Costes, 1963, Vol. 6, 358 p.
5. PLATÃO. Diálogos a República, Livro IV. Ed. de Ouro, Rio de Janeiro, 1968, 415 p.