

CDU 141.319.8:32.001

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA E TEORIA POLÍTICA

Nelson Saldanha

I – O HOMEM E O HUMANO

Impressiona-me pensar no imenso número de mortos que constituem o passado da humanidade, isto é, de cada povo em cada continente. Um imenso número de cadáveres provenientes das guerras desde a mais remota antiguidade, inclusive a pré e a proto-história. Pensar nos homens massacrados por homens dentro de aldeias e cidades ou fora delas, em batalhas ou não; nos esqueletos e nas sepulturas das mais variadas espécies, despojadas ou cheias de objetos. Nas vidas cortadas pela doença ou pela violência, corpos e cabeças atirados à terra, enquanto prosseguem as vidas, e com elas as coisas da sociedade e da existência social. O *humano*, que se encontra nas *vidas* – que se diferenciam pelos contextos sociais e também dentro deles –, encontra-se também neste imenso número de mortos, que foram depositários dos dons fundamentais do viver: desejos, consciência, comportamento, valores. Depositários, testemunhas e representantes do humano.

Talvez seja este termo, o “humano”, o mais amplo ou o mais vago pela extensão de seu emprego, dentre todos os que se encontram na linguagem filosófica, para-filosófico-literária (não tomo no caso a noção de extensão no sentido lógico-formal, mas no mais comum). *Humanos* são ou podem ser atos e idéias, problemas e objetos: nas coisas e no pensar o uso do tema sempre se acha implícito. Dele procede, não no plano lógico mas no das alusões concretas, o uso genérico da expressão *homem*, que em princípio representa a substancialização dos atributos do humano.

Certamente que tanto a idéia de "Homem" quanto a de "Humano" se sustentam sobre o pressuposto da especificidade da experiência dos homens: desde a antiguidade se dizem coisas sobre aquilo que "distingue" o ser humano dos outros seres, coisas que pretendem aplicar-se aos homens concretos em geral.

Em um dos fragmentos contidos na *Gaia Ciência* (Livro III, n. 143), Nietzsche, referindo-se ao surgimento de atitudes individualistas (ou seja, de ideais pessoais) na antigüidade, aludiu à sua relação com o surgimento de figurações politeístas e à posse, por cada povo, de um modelo do que fosse "o homem", modelo em função do qual se condenavam os desvios individuais.

Cito isto para mencionar o tema da presença, em cada grande civilização, de uma imagem do que seria o *homem*, imagem ligada evidentemente a cada cosmovisão e realimentada pelas representações artísticas, em cada contexto.

A propósito dos temas que margeiam a noção do humano, vale tocar na idéia de "ciências humanas", diversas das ciências "naturais". A distinção, correlata da que se refere a ciências culturais (ou do espírito) e ciências positivas – sem entrar aqui nas nuances que se interpõem entre estas designações –, é negada por certos autores, mormente os neopositivistas, para os quais todas as ciências são idênticas, variando conforme o objeto a que se aplicam. E aqui entraria o problema do "rigor" científico: habitualmente se atribui maior rigor às ciências ditas positivas, sem faltar entretanto quem negue tal tese. Por exemplo Heidegger, em certo passo do *Sein und Zeit*, afirmou que na matemática não ocorre mais rigor do que na historiografia; o que acontece é que ela se baseia sobre um círculo mais restrito de fundamentos. A idéia de Heidegger se prendia à questão da hermenêutica e dos padrões em que se funda a compreensão, mas de qualquer modo a preocupação com o *rigor* preocupou o filósofo.

Na verdade, o que torna aceitável a distinção entre ciências humanas – ou antes, ciências do humano – e ciências positivas, é que naquelas a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto é sempre afetada pelo fato de estar o *humano* em ambos os termos. Daí que elas sejam sempre ambíguas e se questionem sempre a si mesmas; daí que o "resultado" epistemológico produzido seja nelas sempre reelaborável. Neste sentido cabe lembrar que para Gadamer as ciências sociais são sempre interpretativas.

Retornemos ao tema do *humano*. É fundamental aludir à sua relação com a *historicidade*, relação bastante evidente e bastante tematizada mas sempre necessitada de revisão. A historicidade significa uma essencial correlação entre o ser de determinada coisa e sua condição histórica. Mesmo considerando que o que se chama de "história" não é uma estrutura inteiriça, senão que repartida em ciclos, segmentos e contextos, e que a concepção linear da história (que a encarava como uma narrativa

única abrangendo "toda" a humanidade) foi ou vem sendo corrigida por outra pluralista, onde se veem diversos processos e diversas linhas – inclusive diversas culturas ou sociedades globais –, mesmo assim continua possível falar-se da *história* como algo inteligível. E isto continua possível justamente pela permanência do homem e do humano dentro dos diferentes ciclos e dos sucessivos ou simultâneos contextos. Ao convergirem as alusões dos antigos ao homem na concepção greco-romana de "humanidade", incorporou-se ao acervo de imagens genéricas a imagem do ser humano, que não se confunde com nenhum dos planos em que se apresenta e se desenvolve (o religioso, o econômico, o político), e que, mesmo desdobrando-se em dualismos fundamentais, se conserva reconhecível através de épocas, raças, línguas, civilizações.

A *experiência* humana, necessariamente histórica, veio configurando-se como algo dotado de sentido por meio da consciência, que o homem desenvolveu, de sua própria condição. Michel Foucault, no capítulo IX de seu *Les Mots et les Choses*, deixou dito que o "homem" só passou a existir no fim do século XVIII: não havia até então consciência epistemológica do homem como tal, e esta irrompeu como um "rasgão" dentro da ordem das coisas. Evidentemente é muito mais antigo o conceito de homem, explícito no pensamento antigo – valha inclusive a sempre citada frase de Terêncio (*homo sum* etc) –; e o que ocorre, com referência ao dito de Foucault, além do gosto pelo paradoxo tão frequente entre os pensadores de sua linha, é que ele se encaixava em uma montagem que pretendia criticar as "ciências humanas" em sua origem, situando-as no século XVIII com caracteres muito especiais.

Ainda sobre a historicidade do humano, e da conexão entre o homem e o tempo. Obviamente esta conexão só é pensável entendendo-se o *homem* como noção desdobrada na de "vida humana", isto é: como um processo.

São realmente dois modos essencialmente distintos, de considerar o humano. Do ponto de vista do que se chama "natureza humana" tem-se o estável, o invariável, o constante; do ponto de vista referente ao tempo tem-se o instável, o mutável, o diverso. Tanto na vida privada quanto na pública se encontrarão dezenas de exemplos de coisas que eram uma em 1700 e são outra em 1900 e tantos; mas o entendimento ontológico dirá que no fundo o ser humano é o mesmo, e que tanto o poder como a imaginação, como os desejos e as maldades são constantes no homem. O característico, afinal, é que possa ocorrer esta diferença de perspectivas: ela permite situar o *variável* sobre um núcleo de notas *invariáveis*. Se o fato de o homem ser um ente histórico (tomando-se o histórico no sentido de variável) não tivesse nenhuma contrapartida, não se poderiam captar suas linhas constantes e peculiares. Daí que a frase de Ortega – "el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia" – tenha sido um de seus exageros: o que ocorre é que o histórico é, no homem (e para o homem), o caminho que revela sua natureza.

De certo modo o homem está no tempo, mas cabe sem forçar a metáfora dizer que ele é o tempo. Diante do mundo vegetal e do mundo animal, o mundo dos homens *assume* a temporalidade e vem a ser temporalidade: perspectiva do ontem e do amanhã, juventude e velhice, gerações, séculos, épocas, dinastias. Mesmo nas sociedades que vistas de hoje parecem menos "móveis", o correr do tempo teve relação essencial com os símbolos e as práticas.

Sobre o tempo e a história. Assim como se pode imaginar um objeto caindo sobre um fundo irrecuperável, ou em um abismo sem fundo, pode-se figurar cada pedaço de tempo que passa como uma parte da realidade que se *perde*. Contudo, se o passar do tempo ocorre "dentro" do ser humano, dentro do fluxo de uma vida humana, então é possível pensar que propriamente ou inteiramente ele não se perde: ele se vai incorporando como experiência, maturação e memória, e se integrando em uma realidade específica. E se entende que com a morte individual se perde tudo, inclusive o tempo que se havia incorporado à vida, pode-se também entender que, na dimensão coletiva do viver, ou na dimensão social (em que as mortes individuais se situam e configuram), a *história* vem a ser um processo em que se depositam os tempos individuais e os coletivos, portanto um receptáculo vivo onde cabem as mortes (falamos dos mortos no início), e onde elas se redimensionam em conexão com o renovar-se do tempo.

Será um truísmo afirmar que um dos resultados do passar do tempo é que em cada época se tem um conhecimento cumulativo referente aos tempos passados. Deste modo temos, em nossa época (e no caso podemos aludir aos dois ou três séculos mais recentes), a faculdade de elaborar comparações e reinterpretações. O conhecimento do passado, além de ser um modo de ver sem ser visto, representa um forma de *sair* de seu próprio tempo. A estabilidade, que temos a impressão de ter existido nas grandes culturas antigas (e que até certo ponto deve ter realmente existido), não a possuímos nós, enovelados no ritmo de transformações que marca a história contemporânea: mas temos, com o conhecimento histórico, a faculdade de sair intelectualmente do âmbito histórico em que existimos. Daí, justamente, podemos entender como "instável" nossa experiência, e buscar o confronto de nossas *crises* com as de outros tempos. Com isso se torna possível para os pensadores contemporâneos o tema da falta de transcendência e de sacralidade, que, ligada à carência de estabilidade, constitui como que o preço dos relativismos disponíveis.

A propósito de "conhecimento do passado" vale anotar algumas coisas. Primeiro a crise desse conhecimento em certos setores sociais de hoje, em função do equivocado pragmatismo e do tecnicismo que, em tais setores, domina a educação. Segundo o problema da *aproximação* a um objeto histórico: logo, o paradoxo proposto por Nietzsche e retomado por Spengler, sobre o cunho peculiar da compreensão da coisa *histórica* (que "não se define"); também o sentido das coisas clássicas, cuja exem-

pluridade é correlato da historicidade (escrevi sobre isto em 1977) e que são históricas em sentido pedagógico. Com freqüência o gosto pelo que é "clássico" representa um traço de espírito – não "reacionário" –, e a compreensão do problema nos revela que o entendimento dos fluxos históricos envolve a distinção entre dois tipos de hermenêutica, a do passado mais distante com seus clássicos e a do passado mais recente ou recentíssimo com seus "avanços" (hoje tropeçando nos tópicos pós-modernos). A redução do passado a peça de museu, isto é, a transferência das coisas vividas para redutos burocraticamente "atuais", deve ser considerada (ou reconsiderada) como fixação das formas históricas do humano, com o sentido da recuperação de significados.

De certo modo isto ocorre sempre: a fixação de formas, guardadas como testemunhos. Neste sentido o homem "moderno" é *herdeiro* de uma série de componentes históricos acumulados durante séculos e séculos. As teorias sociais que descartam o valor desta acumulação, e que desestimam o passado por conta de um corte axiológico ligado a uma seletividade "prática" (no caso o marxismo e as doutrinas revolucionárias radicais em geral), põem de lado uma coisa extremamente importante. Nessas doutrinas o homem e sua historicidade se reduzem a um relacionamento esquemático, dirigido para uma catarse "final", preestabelecida. Na verdade, o homem e sua historicidade não podem reduzir-se a um esquema, dando-se ao traste com a riqueza de motivos e de experiências que integram, *como história*, os diversos segmentos do tempo humano.

Por outro lado é constatável que o largo e complexo patrimônio que vem dos "antigos" e que chega ao homem contemporâneo como um legado de si mesmo – do humano –, chega até ele fragmentário e em processo de diluição, com deteriorações materiais e deformações interpretativas, inclusive em face dos caracteres da sociedade contemporânea: o excesso de população, a massificação, as distorções tecnológicas, conflitos e vícios.

Neste enorme legado, que vem através dos séculos arrebatado e refeito, acrescentado e "relido", incluem-se hábitos e arquétipos, valores, idéias, linguagens. E como ele se complica sempre mais, por meio das reinterpretações e reordenações e amputações que recebe, complica-se a imagem do conjunto, que é no fundo o substrato da imagem que o homem faz de si mesmo. Daí que em nosso século se tenha tomado tão difícil a busca do seu "lugar no mundo", por parte do homem. Que de resto é, obviamente (ou presumivelmente), o único ser que empreende tal *busca*.

II – TEMAS DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Importa pensar no homem e no humano a partir da especificidade da experiência dos homens sobre a terra: a concretíssima experiência vivida através das eras, nas noites e nos dias. Inclusive a dos homens anti-

gos, quando a noite era realmente noite, quando a treva era uma presença em torno das pedras e das mesas.

O tema "homem" adquire extensões especiais em função dos enfoques que recebe. Considero relevante aludir aos *dualismos*, que essencialmente são atribuíveis ao homem por conta da complexidade da vida humana, e que lhe conferem – como já escrevi em outra ocasião – um sentido metafísico. Dualismos que preenchem a "imagem" do homem e que aparecem dentro do seu existir real, já como dimensões complementares já como atributos que participam da própria elaboração daquela imagem, dentro de tais ou quais contextos.

O tema principal da antropologia filosófica é justamente a evolução da auto-imagem do homem. Certamente que em cada grande contexto cultural ocorre o predomínio de determinada imagem do homem, delineada junto com uma cosmovisão e com um marco religioso; às vezes ligada a condicionamentos raciais ou econômico-sociais; sempre expressada, para maior persuasão, em formas artísticas. Deuses e mitos estão naquele marco e nestas formas; as figuras inventadas pela arte são pedaços ou ângulos, são contrapartidas daquela imagem. Em conexão com esta função das formas e das figuras cabe entender a insistência de Cassirer sobre o papel dos símbolos e das formas simbólicas na compreensão do homem.¹

É fundamental a referência ao tema da auto-imagem. Cabe imaginar o efeito, sobre as consciências humanas, dos primeiros espelhos, que duplicavam a figuram mas confirmavam a imagem e fixavam o conhecimento externo das pessoas. Terão influído inclusive sobre a própria criação das consciências individuais e sobre a "reflexão" desenvolvida a partir delas. Com a fixação de uma imagem do que se chama ser humano se terá obtido inclusive a formação de um padrão normativo, balizador do feio e do belo, do saudável e do enfermo. A medicina antiga girava em grande parte em torno de um protótipo "normal" concebido como ordem e equilíbrio, em face do qual as doenças seriam deformações e "desordens".

Em relação com o tema da auto-imagem se alinham os problemas que perfazem e embasam a reflexão sobre o homem. Assim a relação entre o *homem* e o *mundo*: o homem como parcela do mundo ou como seu resumo (como "microcosmo"), o mundo como extensão dos lugares do homem; o homem filho da terra, em vários mitos antigos (e em Camões: "este bicho da terra tão pequeno"). Assim o tema das *origens*: nas origens se flagra o sentido essencial do ser. Adiante o assunto retomará. Assim também uma série de desdobramentos conceituais: aludir ao homem e ao humano já é um desdobramento. Gabriel Marcel escreveu sobre o conflito entre os homens e o humano. Ortega analisou a distinção entre o homem (o humano) e a *gente* com seu sentimento impessoal.

Evidentemente a imagem que o homem faz de si próprio não se refere apenas a um padrão físico (aspecto, tipo, proporções), mas tam-

bém às dimensões espirituais e aos *standards* morais: o homem se reconhece dependente e finito, condicionado por normas e pautas. Tudo isto, também é evidente, dentro de certas variações culturais. Seria então de dizer-se que o *homem* é uma criação de si mesmo, no sentido do reconhecer-se e do atribuir-se uma figura: o homem se configura a si próprio, à base de registros e de comparações. Será entretanto uma variável histórica a relação da auto-imagem do homem com as verdades teológicas, que possuem também um sentido cultural e quase entendem como parâmetros morais maiores.

Apesar de não crer em "leis" históricas nem em certos rígidos esquemas que tentam encaixar a passagem dos tempos em moldes ditos "racionais", parece-me certo que ao menos em algumas culturas – particularmente a grega e a ocidental – ocorreu um fenômeno histórico-cultural basilar, o da dessacralização (ou secularização): e com ele se compromete a imagem do homem, como a do mundo. Uma coisa a figura do homem em um mundo terrocêntrico e ao mesmo tempo teocêntrico (ou sacrocêntrico), dominado pelo plano da providência divina; outra a sua figura em um mundo heliocêntrico e em uma sociedade crescentemente instável. A concepção teo-ontológica, que correspondia à ética clássica (antiga), cede vez aos poucos à concepção sociológico-secular com seus relativismos e seus cientificismos.²

Inquestionavelmente há no conhecimento humano um caráter *fragmentário*. Tanto no plano empírico como no científico: no conhecimento das coisas comuns e no "sistema" das ciências ocorrem descontinuidades. Conhecem-se imagens e relações, pedaço da realidade. Os homens preenchem os trechos que faltam com repetições (extensão do já conhecido) ou então com linhas interligantes, referentes a relações e a imagens prévias, que se mantêm como panos de fundo para cobrir lacunas.

Daí ser o conhecimento sempre algo aproximativo, e ao mesmo tempo sempre uma forma de interligação. Neste trabalho entram "conjecturas" e entram "pré-conceitos".

Daí, também, que o pensamento filosófico tenha revelado a tendência, desde pelo menos o racionalismo grego, a valorizar a *forma* (a forma como fundamental entidade metafísica) e a entender o conhecimento como um processo referente às formas. O homem, especialmente ele, como um sujeito que conhece as coisas pelas formas. Mais do que os animais, em cujo "conhecimento" entram em proporção maior (do que no humano) o odor e as cores: os pombos não tomam a estátua de um leão ou de uma cobra por um leão ou uma cobra de verdade, mas para o homem se trata de um leão "de pedra" (uma pedra trabalhada pelo vento pode "ser" um animal). Evidentemente isto pressupõe no homem o espírito, no sentido de faculdade de se acrescentar a natureza e de – basicamente isto – atribuir-lhe *sentidos* peculiares.

A *forma*, engendrada de imagens, funciona como ponto de refe-

rência das diferenciações que perfazem o conhecer: tanto no entendimento "primitivo" quanto nos códigos científicos mais sofisticados. De resto a forma é comunicável, e portanto didática. Na Grécia as formas das colunas foram classificadas dando origem à alusão aos estilos arquitetônicos (*stúlos*, coluna) vigentes na experiência clássica. Aliás todos os classicismos dão ênfase especial à forma, e ao didatismo que se liga a ela.³

Novamente sobre fragmentariedade: não seria demais observar que nestes anos finais do século XX as imagens gerais, em que se vinham baseando os conceitos vigentes, se apresentam crescentemente rompidas, refratadas ou diluídas em realidades parciais conflitantes. A superação do europocentrismo, processada durante o correr do século, não cedeu lugar a uma imagem geral do mundo que tivesse coerência e estabilidade. Os povos não-europeus não tiveram condições de elaborá-la. A isto se acrescentam as divergências de crença e de ideologia, sempre em mutação, e a falta de transcendências unificadoras. Assim, ao romper-se a cosmovisão do "homem" abstrato – que era europeu ou *ocidental* mas se coadunava com as crenças dominantes –, as diversas imagens do homem situado se chocam entre si sem formarem (ainda) um conjunto convincente.

E talvez, se se permite a imagem, talvez então a idéia de *Deus* pudesse equivaler à de uma memória infinita, um conhecimento infalível e não fragmentário de tudo o que ocorre no universo: uma memória dentro da qual se resgatasse tudo o que vem ocorrendo com os homens (e seu pensamento) em todos os tempos, serão mesmo com os seres de todas as órbitas. Paradigma do oposto das falibilidades e das incoerências dos humanos.

Alusão ao tema das *origens*. É evidente que só a compreensão das origens leva ao pleno significado de um fenômeno (ou de uma instituição, ou de uma realidade qual seja), e isto só não o entendem as mentes bloqueadas pelo exclusivismo logicista.

Os relatos sobre o surgimento do ser humano, nas mitologias e nas religiões, carregam consigo esta intenção óbvia, a de estabelecer algo sobre o que é o homem: ele é produto da terra (ou do barro), ele recebe um raio que o ilumina ou um sopro que o vivifica; ele se organiza sexualmente em um parafso, desorganiza-se, reorganiza-se socialmente. Nos relatos aparecem violências iniciais, culpas, privações e provações. Então o homem aparece como algo terrestre mas meio divino, complicado e precário, violento mas consciente. As origens revelam.

Vale a pena citar, sobre as primeiras formas de organização do humano, o livro de Edgar Morin *Le paradigme perdu-la nature humaine*. Este livro coloca, dentro de esquemas vez por outra discutíveis, os temas referentes à evolução das estruturas e dos contextos: as grandes alterações a partir da "hominização", a proto-história (que denomina "ar-khe-sociedade") e o aparecimento das sociedades históricas, que teria constituído o "terceiro nascimento do homem".

E dentro da mesma problemática das origens, o desenvolvimento das formas de comunicação: linguagens, gestos, sinais, escritas. O surgimento da *escrita*, em cada grande âmbito cultural, relacionando-se com as estruturas originárias: a religião, as instituições, a ordem político-jurídica e econômica com sua específica necessidade de expressão.⁴ Aqui se encaixa um tema especialmente interessante, o da origem do "intelectual", em cujo *rastro* têm andado alguns pensadores e escritores em obras relativamente recentes, inclusive Régis Debray. Para Ortega y Gasset, os profetas hebreus e os filósofos iniciais da Grécia teriam sido os primeiros *intelectuais* da história, situando-se estes mais ou menos no ano 700 antes de Cristo, época de Amós e de Hesíodo. A frase é discutível mas põe um problema interessante.⁵

Realmente a criação, dentro de tal ou qual orbe histórico, de uma figura que "pensa", demanda condições específicas, inclusive algum abalo na solidez das estruturas – geralmente fechadas e sem brechas ao início –, além do desenvolvimento das potencialidades analíticas e metafóricas das línguas: condições correspondentes ao advento dos questionamentos e da crítica.

III – SER, TER, FAZER

Os homens são estes ou aqueles, fazem coisas, possuem isto e aquilo. O que a metafísica clássica chamava de essência corresponde ao ser genérico: ser homem, no caso, como algo definido, mas os homens em concreto se dirão entes, *participando* da essência. Evidentemente o fazer pressupõe o ser, mas o fazer elabora o ser, constrói-o, ao descobri-lo e ao revelá-lo: cada ser humano é o que faz. Seu ser (não o possível núcleo essencial) se desenvolve na ação e na experiência.

Ao aludir a ser, fazer e ter não me refiro a "momentos" como se fossem uma dialética; nem tampouco a pontos de uma série graduada, mas a três modos (ou dimensões), a três aspectos do humano. História e psicologia, vida pública e vida privada, contextos econômicos e pautas éticas, tudo são âmbitos em que os homens existem, e agem, e têm consigo coisas diversas. São o mesmo, são "o homem", mas se diferenciam em mil traços conforme o que possuem, conforme o que fazem.

Ser: o termo, amplíssimo – sobretudo se o referimos às afirmações dos eleatas e à ontologia clássica –, *desce* dessa amplitude e se espalha, se fragmenta nos entes (através de hipóstases, diriam os plotinianos), faz-se presente em específicas e diferenciadas presenças concretas. Cedo o homem se apropriou do termo, e "ser humano" ficou como seu equivalente. Mas neste uso o termo ser sofreu as tribulações provindas do próprio adjetivo: assim as precariedades do *humano* (que são grandezas eventualmente), alteraram e vêm alterando o recorte abstrato e sóbrio da idéia de *ser*. Justamente porque a representação conceitual correspondente à noção de ser, que é demasiado ampla e portanto pobre de

"notas" (e sem diferença específica), se traslada às coisas apenas como ponto de referência *genérico*. Ao trasladar-se às coisas humanas, ela incorpora representações menores, dentro de uma série de *diferenciações* que perfazem o mundo humano.

Digo portanto que o conceito de ser ocorre em uma perspectiva *cultural*. Diferenciações são correlatas de valorações, e dentro do mundo humano os atributos – coisas que se dizem de coisas – se multiplicam na linguagem e se refletem nos atos. O conceito de ser, latente em outros orbes culturais, foi explicitado na Grécia no século VI ou V a.C. com Parmênides⁶, e isto é sem dúvida um condicionamento cultural; mas dentro dos diversos contextos históricos miríades de afirmações e de estimulações implicam desdobramentos do que seria o "ser" e do que seriam os "entes".⁷

A opinião segundo a qual determinada cidade é mais representativa do que outra mais interessante, conota colorações e diferenciações que por sua vez pressupõem vastos processos sócio-culturais. Achar que um vaso grego merece mais atenção do que um jarro de barro comprado na feira – ou achar que não merece –, preferir a sinfônica de Londres à de Berlim (ou considerar a música sinfônica "superada" pelo *rock*), são atitudes que revelam o desembocar de toda uma pedagogia cultural, socialmente condicionada. São séculos de exemplaridade histórica, e de diferenciações que se aceitam ou se discutem, sempre envolvendo entes e entidades que são mais isto ou menos aquilo.

Com estas diferenciações e estas opções, o ter e o fazer se incorporam ao ser. O ser de cada homem (de cada pessoa) ou de cada grupo humano se preenche com o que ele realiza e com o que ele possui. Nações, exércitos, empresas ou associações "são" grandes ou eficientes, valiosos ou ineptos conforme o que empreendem e possuem (no sentido amplo deste termo). Com isto *significam* isto ou aquilo.

Hermann Broch, em seu impressionante livro *A Morte de Virgílio* (não sei bem se aquilo é um "romance"), em várias passagens relaciona o homem e o ser: as duas referências aparecem correlatas em meio a vários tipos de metáforas. E esta tem sido a correlação implícita ou explicitamente vigente no pensamento filosófico e na literatura. Mas o homem não é uma coisa estática; ele se mostra através de mutações, ele faz a história. A história seria, desde os incios, um enorme e variado mostruário do fazer (aliás, de "feitos"). Do mesmo modo que o homem e a história se coimplicam, o ser e o fazer se coimplicam também (refiro-me ao ser trazido ao plano do existir humano). Aqui entraria o *factum* de Vico, mas não entremos por este desvio.

Tríades são um velho arquétipo e uma ostensiva constante nas formulações do pensamento. Ao aludir a ser, ter e fazer, tento apenas situar aspectos distintos daquilo que, com alcance generalizável, chamamos o homem.

O ser se desdobra no "estar". Julián Marías observou que as lín-

guas espanhola e portuguesa são ao que parece as únicas em que ocorre esta nuance: estar como verbo distinto de ser. O estar como algo precário, marcado de transitoriedade e ao mesmo tempo situado, ligado a localização (estar como encontrar-se ou achar-se). Mas há também o "existir", a que a divulgação da terminologia de Heidegger neste século deu maior veiculação. O existir revela o ser, mas seu sentido próprio se liga também à situação e à finitude. Por outro lado o ter se distingue nominalmente do "haver", em termos gramaticais e também no vocabulário contábil. E o fazer é correlato do agir (os manuais tomistas de filosofia sempre se preocupam, ou se preocupavam, com distinguir o agir, que é ético, do fazer, que é técnico – distinção interessante mas um tanto artificiosa). Depois do *essor* do marxismo nos últimos decênios, a noção de agir foi coberta pela extensão do termo *praxis*, de cuja força se abusou, terminando-se por barateá-lo.

Fazer e ter são deste modo conceitos algo ambíguos, que se misturam na linguagem com o próprio verbo ser. Fazem-se coisas porque se "é" isto ou aquilo, e vice-versa. O mesmo quanto ao ter: tem-se algo e então se é algo.

O *ter* é passível de uma muito variada gama de acepções. Propriedades materiais, características somáticas, hábitos, tudo são coisas que se têm. Tem-se tal vida, tal morte e tal destino. Gabriel Marcel, em seu livro *Être et Avoir*, se refere ao conhecimento como um modo de ter.

É necessário entretanto distinguir entre o ter quantitativo e o ter qualitativo. As posses econômicas são um ter quantitativo. Do mesmo modo as coisas vinculadas a cifras: número de habitantes que uma cidade tem, número de livros que alguém escreveu – e aqui já se entra no fazer –, número de amigos que se possui (e que aliás se "fazem"). O ter qualitativo se integra realmente no ser. *Quantifica-o*. Trata-se aqui de traços que se têm como algo pessoal, ou de características que se incorporam ao ser como algo intransferível – o artista que tem tal ou qual peculiaridade, a obra que tem tal ou qual toque, o indivíduo que personifica tal ou qual atributo.

Seria de dizer-se então que a compreensão do ser – já que o *ser* no mundo humano entra no nível dos significados (e da hermenêutica) – pode ser empreendida sob o prisma do ter, ou sob o do fazer. O ser como soma do que é tido ou como síntese do que é feito. Do mesmo modo a compreensão de cada um dos setores em que se distribui a vida dos grupos, ou das sociedades historicamente situadas: a religião, a política, a economia, a arte. E também as relações entre estes setores.

Sendo histórico o "ser" do homem (no sentido em que os homens existem na história), e portanto também cultural, decorre que são históricos os valores que se aderem ao seu ser, ou que o preenchem. E aqui entra um tópico que exige cuidados, o do conceito de valor e sua relação com o ser. Muito se discutiu, sobretudo nas primeiras décadas do século, sobre objetividade ou subjetividade dos valores, e sobre a possível

autonomia do conceito. Ortega, em 1923, em ensaio famoso (*Qué son los valores*), onde inclusive menciona e retoma o debate entre Meinong e Ehrenfels, optou – a meu ver um tanto equivocadamente – pelo total objetivismo axiológico. E muito se discutiu, igualmente, sobre se os valores constituem uma “espécie” do ser, ou um “modo” do ser, ou uma ordem de objetos distinta do ser. Os valores não *são*, antes *valem*, houve quem dissesse. Na verdade porém o conceito de ser é tão geral que não há como imaginar algo, idéia ou coisa, que “não seja” e que entretanto possa receber predicados, ou ser sujeito de frases.

O pensamento moderno, ao veicular a noção de valor (Lotze, Nietzsche etc.), na realidade desdobrou as afirmatividades correspondentes ao uso da idéia de ser, e deu a esta idéia uma espécie de acréscimo ou nova dimensão. A idéia de valor, correspondente a uma qualificação – e portanto a uma diferenciação não-quantitativa –, se refere a uma diferenciação que ocorre dentro do ser e que afeta o próprio ser nos entes em que ele ocorre. O *ser* propriamente dito constitui de certa forma algo “aprofundável”, algo “escavável”: mesmo em seu sentido imediato de *presença*, o ser é sempre passível de desdobramento e acrescentação.⁸

Ao derivar as referências ao ser para uma nova dimensão, o pensamento que alude a valores menciona contudo uma espécie de mérito. De certa maneira valer significa “merecer ser”.

É isto que torna explicável falar-se no valor de uma obra de arte: tal valor, em sentido intrínseco, não é econômico, antes corresponde a um mérito que está dentro da obra (e que se entenderia em relação ao seu autor, ou ao padrão e à época em que se produziu). Por outro lado, quando se diz que todos os homens “são” iguais, a dimensão inteligível é a do valer; isto é, os homens *merecem* ser tratados como iguais, no plano em que seu merecimento essencial é igual – isto é, no dos princípios éticos. A alusão à igualdade dos homens (ou dos povos) omite evidentemente as referências ao ter e ao fazer, ou as reduz para que caibam no limite do merecimento mínimo essencial: pois no plano concreto do ter e do fazer o que ocorre são desigualdades e diferenciações, que são historicamente normais (sobretudo se não se toma o ter no puro sentido das posses econômicas) e que perfazem a própria heterogeneidade do humano.⁹

Foi certamente o sentido do valer, correlato de um *mérito* a destacar-se dentro (ou de dentro) do ser, que levou o direito antigo a distinguir sistematicamente entre pessoas e coisas. A noção de pessoa, por baixo do étimo ligado à *persona* teatral, originou-se de uma ênfase sobre qualificações individuais, em que o ser (e com ele o ter) se ligava ao valer.

Ser, como noção básica e ampla, se transfere ao homem e ao humano como um traço sobre o qual pousarão as notas designadoras de qualificações e situações. Ocorre aí uma espécie de ambigüidade: o *ser* humano, genérico, noção básica e ampla, se apresenta através daquelas notas, que são referentes ao concreto e ao peculiar.

Esta duplicidade de aspectos tem evidentemente um sentido metafísico: o homem, referido ao *ser* através de uma alusão verbal fundamental, prende-se necessariamente aos entes que o circundam, arrasta a sua precariedade em meio às qualificações e às situações, desdobra-se nos modos de ter, de fazer e de valer, oscila entre detalhes e horizontes.

Parece existir, no espírito humano, uma sensação de incompletude que o faz buscar acréscimos ao seu ser. Desde logo ao seu ser físico, necessitado de abrigo. Assim temos o homem primitivo envolto em peles, e também temo-lo usando coisas que "prolongam" seus braços, como armas ou utensílios. Nas primeiras civilizações temos o homem com adornos que *completam* sua imagem, e construindo templos onde se ampliam seus gestos. Em todas as culturas os homens prolongam e ampliam sua mente através da representação de mitos e de deuses que incorporam – em tom maior – os desejos e os problemas da vida humana. Além de colocar-se sob a dependência dos deuses, o homem também depende de uma ordem social, na qual crê, e que se reflete em certas idéias gerais, Durkheim sabia disto.

Sentir-se *incompleto* terá sido, sempre, uma das peculiaridades do animal humano. Incompleto, isto é, onticamente completável, carente de alguma coisa na ordem do ser. Daí inclusive a incessante tentativa de se acrescentar, como ser, através do ter e através do fazer. O ter e o fazer, *medidos* pelo valer, retornam ao ser, e com isso a consciência redescobre constantemente a incompletude.

IV – TEMAS DA POLÍTICA

Inúmeros são certamente os "aspectos" que apresenta o ser chamado homem: dentro das formas de vida que se desenvolveram desde os primeiros tempos: a vida religiosa, a vida econômica, a vida militar, a vida cultural (*stricto sensu*), a vida política. Toda dúvida sobre a diferença entre o homem e os animais (os outros animais) se elimina quando se pensa que nenhum desses elabora, além de um nível mínimo, os dados naturais: castores e chimpanzés, bem como abelhas e formigas, repetem sempre soluções elementares – embora eficientes –, e ao menos ao parecer não questionam nem problematizam a coisa. O ser humano, sempre descontente e em mutação, criou desde cedo qualificações e significados, com desdobramentos que comprometem inclusive a sua autoimagem.

Com estas indicações se chega perto do tema da política. Por um lado, dir-se-á que a política é intrínseca ao homem, pois viver em grupo e dentro de organizações é viver politicamente. Por outro, alegar-se-á que a política propriamente dita surge com a Grécia. Recordo o grande helenista inglês Moses Finlay, para o qual a política teria sido algo que os gregos aprenderam com os etruscos; e Hannah Arendt, para a qual somente no mundo greco-romano, com o advento da ação, teria surgido a verda-

deira política. Tudo dependerá, obviamente, de falar-se da coisa em sentido amplo ou em sentido restrito: grupos, ordem, diferenciação, poder, ou então institucionalização do poder e da ação política dentro de estágios específicos.

As tendências que se manifestam na adoção de uma filosofia, e na adoção de uma posição política, são habitualmente correlatas. Após o declínio do positivismo, no Brasil, veio a voga da escolástica e do neotomismo, que dominou a pedagogia nacional desde mais ou menos os anos trinta até meados dos anos cinquenta. As pessoas católicas adotavam como filosofia o tomismo, mas as não-católicas raramente o faziam. Depois veio o predomínio do marxismo em largos setores do ensino, sobretudo do universitário. Como no caso do tomismo, as pessoas o adotavam (ou adotam) sem estudar detida nem objetivamente as outras posições filosóficas.

Escolher uma filosofia porque corresponde a determinada estratégia política (inclusive se se entende a esta com base no conceito de "classe"), equivale a colocar a filosofia em função da política, como se se tratasse de mero instrumento, um petrecho para a ação. Se se diz que a filosofia como teoria supõe a "praxis", isto demandará uma *fundamentação* que terá de ser teórica, inescapavelmente. Nesta falácia aliás caíram as grandes posições revolucionárias dos séculos XIX e XX. Na verdade deve-se escolher uma filosofia com base em razões filosóficas, e então se compreenderá que os princípios de uma política pressupõem uma filosofia: tudo isto é óbvio. Somente a pressão dos ressentimentos, ou a pressa revolucionária (contrapartida dos pragmatismos anti-revolucionários, freqüentemente cínicos), levam as pessoas a se prenderem a um credo filosófico como ferramenta a serviço de um programa-de-ação político. É evidente que a filosofia, como processo cultural e como reflexão maior, incide sobre os diversos setores da vida humana – entre os quais a política –, e busca compreendê-los como um todo. Disto resulta que a "formação" filosófica de quem quer que seja envolve uma visão da vida e de seus diversos prismas (além de envolver, é claro, uma série de conhecimentos de caráter específico).

Em termos concretos pode-se "tender" a uma posição filosófica tendendo-se simultaneamente para um credo político, mas é claro que a filosofia adotada deverá servir de base à atitude política, não o inverso.

E aí entra o problema das relações entre condição social e visão do mundo. Estas relações indubitavelmente existem, mas as formas que correspondem à "condição social" são uma variável histórica. Conceber como "condição social" apenas e necessariamente a estrutura de classe é reduzir a questão a um esquema arbitrário, que afinal corresponde a uma das possíveis formas de *interpretar* a realidade social. A evolução da teoria social do conhecimento (nem sempre sob forma de "sociologia de conhecimento"), envolvendo idéias de Bacon, de Marx, de Nietzsche, de

Freud, bem como de Scheler e de Mannheim, tem incluído várias sugestões hermenêuticas, que devem ser revistas.

Sob o prisma da antropologia filosófica, o eixo central da reflexão deverá referir-se ao fato de existirem dois planos: a permanência de um *fundo* comum, que atravessa os contextos (ou subjaz eles) e que corresponde ao *humano*, e a variabilidade de expressões do humano no tempo e no espaço, em face de elementos como época, cultura, raça, classes (ocupações), gerações. Em função desses elementos variam as representações que perfazem a auto-imagem do homem: dentro de cada contexto cultural, por exemplo, variam as “mentalidades” conforme as posições na estratificação social (classes, castas) e conforme grupos generacionais. A visão do humano, dentro de cada cultura, se diversifica deste modo, mas permanecem traços genéricos que permitem falar no “homem grego” ou no “homem persa”.

A propósito da alusão a classes, valerá observar que o uso indiscriminado do termo “burguês” provém com frequência de certo apedutismo em ciências sociais; ou então, do partidarismo ideológico terminologicamente apressado. Burguesia, na verdade, é um conceito pelo menos tão histórico quanto sociológico, e é preciso, mesmo sem estritos rigores metodológicos, situar os limites de sua abrangência, ao utilizá-lo.

É preferível, ao menos em certos casos, situar as alternâncias da história em termos de aristocracias e plebes – nas quais se encaixam certas “burguesias” –, do que nos termos em que o marxismo as coloca, como mecânicos resultados de uma coisa mais ou menos demiúrgica chamada “luta de classes”. Coisas na qual o próprio conceito de classe aparece como um recorte, um perfil ideologicamente demarcado para encaixar no esquema revolucionário – e com eficácia.

De acordo com tudo isto diria que o “proletariado”, do ponto de vista da história cultural, é um derivado da burguesia (independente de ter ou não *saído* da burguesia por conta de “contradições econômicas”). Ele partilha do laicismo burguês (e de sua “racionalidade”), contrastando, tal como a burguesia – que é um conceito histórico –, com os traços hieráticos da “aristocracia”¹⁰

E então se colocaria, no concenente ao modo de conhecer as coisas, a seguinte questão; estará o aristocrata mais apto a compreender a realidade social, por sua independência em relação às estruturas que “originam” o burguês mas não o originaram a ele? Ou estará mais apto o burguês, pelo racionalismo “explicador” que o *esclarece*, desprendendo-o de comprometimentos orgânicos como os que vinculam o aristocrata?

A relação entre o homem e a política, relação com uma coisa que é *sua*, envolve genericamente o tema da evolução da experiência política: formas institucionais e padrões de comportamento, tipos de dominação, conexões entre estruturas e mentalidades. Max Weber, como é mais do que sabido, esquematizou uma tipologia da dominação – mais especificamente do que do “poder” –, tipologia que, sem embargo da intenção e

da importância *sociológica*, era na verdade uma revisão de contextos *históricos*. Hannah Arendt, sobretudo em seu livro *A Condição Humana*, distinguiu entre o labor, o trabalho e a ação como estágios evolutivos, correspondendo ao último ensejar a eclosão da política propriamente dita.

A visão da história como economia ou como vivência psicológica cabe reunir, enquanto distinta e complementar, sua visão como política: história de alterações nas instituições e na relação entre estas e seu entendimento. Porque as instituições são algo cujo *significado* se integra em seu próprio papel histórico, e só se compreendem em função daquilo que os homens pensam ou pensaram a seu respeito: aceitação, justificação, crítica, contestação.

Não seria talvez demasiado simplificador dizer que as *crises* e as *utopias* são os dois marcos (um no plano do real outro no do ideal) que balizam a vida das instituições.

Dezenas de enfoques têm abordado o tema da *crise*. A crise como agonia do "Ocidente", como declínio do capitalismo, como estancamento da história, como aproximação de um novo milênio, e mais muitos conceitos, formulados de acordo com o ângulo ideológico ou com a visão pessoal de cada analista. Na verdade o que se vem denominando crise — com um uso sempre ambíguo do termo — corresponde a vários processos históricos e a vários planos: daí que se fale na crise aludindo ao esvaziamento espiritual das novas gerações, ou mencionando a saturação (ou o desgaste) das estruturas, ou os desajustes entre realidades vividas e crenças sustentadas, e aí entram coisas como o advento das máquinas, o excesso de populações, as tensões econômicas, as preocupações ecológicas e tudo o mais.

Entretanto é preciso anotar um aspecto, nem sempre lembrado, do problema. A imagem que o homem tem de si mesmo, mantida aliás com alterações e descontinuidades correspondentes às diferenças entre contextos, persistiu sempre como uma presença dentro das representações normais. Imagens bíblicas permanecendo através da religião popular e da iconografia doméstica, figuras gregas e romanas simbolizando isto e aquilo, estampas medievais com coisas que a mente ocidental perpetuou: castelos, reis, rainhas e santos. Nem sempre a informação histórica era suficiente, mas tais imagens vinculavam a auto-imagem do homem, em cada época, com a de estágios passados, vinculando os homens a si mesmos através da *exemplaridade* das figuras. Esta continuidade, reformulada durante o "Renascimento" com a reutilização das fontes *clássicas*, e refeita com as revoluções liberais (modelarmente a francesa) com o apelo aos traços ditos universais do *homem*, começou a se fazer difícil durante o século vinte. O incremento da técnica, o surgimento de armas que nada mais tinham a ver com aquelas que se usavam antes, a eletrônica e a informática trouxeram vivências que não se encaixam nas milenares imagens mantidas pelos homens como garantias de sua continuidade histórica. As exemplaridades perdem vigência, as figuras clássicas

perecem: apagam-se, sustentadas a custo por alguns eruditos ou por artistas teimosos.

Um traço paradoxal dentro deste quadro é o fato de que, ao tempo em que o conhecimento do passado começou a fazer-se mais completo e mais preciso – durante o século XIX, basicamente –, a imagem de si que o homem cultivava começou a contrastar demais com a que consta daquele conhecimento. A vivência das técnicas contemporâneas transforma as imagens do homem antigo e medieval em coisas muito mais remotas do que pareciam aos que viviam nos séculos XVII e XVIII. Disso resulta, vale acentuar, para os intelectuais de nosso tempo uma responsabilidade a mais, ou seja, a necessidade de *reconhecer* o humano através das discrepâncias surgidas; através do fosso “crítico” que separa o homem de hoje, usuário de mil fios, centrais elétricas e terminais eletrônicos, daquele do tempo dos navios de madeira, das lâmpadas de óleo e das espadas de aço.

É fundamental que a imagem do *humano*, hoje, não se limite ao que cabe na experiência oferecida pelos implementos técnicos mais recentes (bem viu Orwell, em 1984, a conexão entre a desumanização e o cancelamento do passado, operado pelos detentores do poder).

Anotação sobre o racionalismo moderno. Por um lado, ele possibilitou um reexame das relações entre os conceitos de razão e natureza, fazendo-os correlatos, como em Rousseau (em Hobbes, um pouco antes, a racionalidade do estado, visto como ente “artificial”). Por outro lado, porém, a visão do homem como ser essencialmente racional – visão de origem cartesiana – levaria a novas cisões entre os dois conceitos, o de natureza e o de razão. Os românticos cultivariam a imagem de um conflito entre natureza e espírito. Levaria a mais, à idéia de que o Homem, não sendo um ente propriamente “natural”, se entende como algo distinto da natureza, podendo e devendo *dominar* a natureza (missão aliás cometida por Deus ao homem segundo certa passagem do *Gênesis*). O domínio da natureza como objetivo da ciência. Daí o caminho para o cientificismo como critério “racional” para a própria vida (não apenas para o saber). Daí a idéia de modernização como eliminação da natureza. Isto também está na base da contemporânea sensação de crise.

Sobre utopias. Ficou dito, mais acima, que o homem pode ser mencionado como um ser que busca completar-se. A sensação de carência integra o homem, integra-o a tal ponto que as coisas que deseja passam a fazer parte de seu ser – povoam seu pensamento, alimentam sua imaginação, condicionam sua atividade. Cabe dizer então que o Homem se compõe daquilo que tem e do que lhe *falta*, como aliás já foi dito por Ortega no final da lição III de seu livro *Que es Filosofia*. Compõe-se, vale agregar, do que é e do que pretende ser. A utopia aparece justamente aí, nas configurações do que os homens pretendem ser, ter ou fazer, tanto

no viável como no inviável: tanto os meios termos quanto os extremos participam da construção do humano.

O tema reponta em inúmeras ocasiões na história do pensamento filosófico-político: desde os antecessores de Platão ao próprio Platão e ao Renascimento, passando por mitos medievais, ligados ao velho messianismo de origem hebraica; depois os socialistas utópicos, depois a reabilitação do conceito nos arraiais marxistas ou paramarxistas por mão de Ernst Bloch, em um extenso e complicado livro, com a introdução da noção de "esperança".

As primeiras utopias gregas foram obra de urbanistas, em relação com um ideal urbano já racionalista. Através dos tempos as utopias incorporaram componentes especialmente vinculados à idéia de felicidade e à de justiça social. Teria sido a cidade, nos incios, uma primeira utopia – a frase é de Mumford –, e de qualquer sorte a acepção "abstrata" do termo cidade (como em Agostinho) ficou sendo ponto de referência de muitos ideais utópicos. Por outro lado a "fundação" de cidades, embora situada em tempos recuados senão mesmo míticos, refletia – sobretudo nos ritos etruscos e romanos – um traço de racionalidade, com proporções lineares vinculadas ao espaços e aos pontos cardeais.¹¹

De algum modo ocorre, através das épocas e em contacto com as grandes mutações históricas, a evolução da auto-imagem política do homem. Ela envolve a alteração (às vezes justaposição) de imagens. Envolve por exemplo a evolução das imagens ligadas ao poder: do governante velho e barbudo da China (ou de Israel), e dos rudes reis guerreiros da Mesopotâmia, aos imperadores romanos rodeados de mármore (eles mesmos destinados ao mármore) e aos monarcas modernos, substituídos depois por parlamentos e por chefes-de-executivo mais ou menos prosaicos.

Com a evolução das imagens do poder, transforma-se também a imagem da *violência*. A violência tem sido uma constante na história dos grupos sociais: hordas, cidades, nações, impérios. Todos se criam e se sustentam pela violência. Com freqüência a teoria moral dos antigos denunciou a violência, mas ela continuou como regra geral. Aqui valeria distinguir entre a violência privada, praticada contra pessoas ou grupos, e a pública, presente nas guerras e nas rebeliões, na tortura e nas penas.

Em nosso século a exasperação do conceito de revolução, combinado com a temática da "praxis", atingiu o problema da violência. Paradoxalmente duas doutrinas tão diferentes como o marxismo e o pensamento de Nietzsche forneceram bases para a idéia pragmática de que a *verdade* não é um dado preexistente ao agir, mas algo que se realiza nele, ou que se estabelece com ele. O que comprova uma teoria é então a prática; ou, segundo Nietzsche, é a vontade de poder que *cria* a verdade.¹²

"Praxis" e teorias, ação e doutrinas, tudo isso tem evidentemente o

que ver com valores. Os *ismos* políticos, que se multiplicaram e se complicaram no ocidente a partir do liberalismo e do socialismo dos séculos XVIII e XIX, giram sobre valores, mesmo quando formulados com outros componentes. Não creio no "fim das ideologias" (de que falam certos autores com jeito de agentes funerários); elas estarão presentes onde quer que os homens se organizem em larga escala, — a não ser que ocorra o silenciamento dos debates e o cancelamento de toda divergência.

Consta que o chinês Hsun Tze escreveu que "a água e o fogo possuem espíritos sutis mas não possuem vida; as plantas possuem vida mas não percepção; os pássaros e os animais têm percepção mas não o sentimento da justiça; o homem tem espíritos, vida e percepção, além do que possui o sentimento da justiça".¹³ Nesta exposição, além de se expressar uma visão hierárquica dos seres e uma concepção do homem com soma ou síntese, destaca-se no humano o atributo da justiça como peculiaridade: o humano indicado em um atributo moral, inencontrável fora de seu âmbito específico.

Anotação digressiva sobre *decisão* e *prudência*. A prudência foi um tema peculiar ao pensamento antigo (greco-romano). Desde o ideal aristotélico de *mesotes* — a coragem como meio termo entre temeridade e covardia — à valorização romana da *prudencia*, mais que da *sepientia*, como virtude.¹⁴ Evidentemente a concepção relativa ao mérito de algo como a prudência envolvia uma determinada visão do homem: o homem como consciência e como consciente equilíbrio. Mas com o conceito de prudência se ligam atos humanos, sobretudo os atos que implicam julgamento: o julgador cumpre um ato de prudência porque esta se situa em cada caso concreto, coisa distinta do pronunciamento teórico e/ou genérico. Através de sua ligação com o julgamento e a concreteness, a velha noção de prudência vem relacionar-se entretanto com a *decisão*, categoria adotada pelo pensador político do século vinte, sobretudo em Carl Schmitt, para designar atos especificamente criadores no plano da ação.

Há também, por dentro da teoria da prudência, bem como na figura da "decisão", uma concepção da vontade. Naquela, a vontade como faculdade intelectualizada e *ponderada* (portanto medida: *metron ariston* etc.), nesta uma exasperação da vontade, entronizada — na linha de Hobbes, senão mesmo de Nietzsche — como fator essencial na dimensão política.

Ainda com referência ao tema da decisão e dos atos, agora acentuando sua relação com valores. Os atos, que de resto são opção e portanto se entendem em face de alternativas, se *situam* em circunstâncias (não é somente a liberdade que, como na frase de Sartre, é "situada", mas também todos os valores e todas as faculdades). Circunstância, como termo latino — do qual derivou com sentido diferente a palavra correspondente na língua inglesa —, tem um sentido mais amplo do que o *lebenswelt* usado por Husserl com significado específico¹⁵: circunstân-

cia abrange o que às vezes se chama "contexto", mas inclui também a disposição subjetiva e o momento temporal dos atos.

Grande número de autores já escreveram sobre o conceito de política e sobre o *homo politicus*. Destacaria a respeito deste as páginas de Spranger no livro *Lebensformen* (Formas de Vida), correlacionando com o homem político o apego ao valor poder. Há porém reflexão distinta a fazer, tratando do tema da variação da estrutura do poder conforme o tipo de homem que o utilize. Aliás Platão, em certo trecho de sua *Politeia*, indicara que cada "forma de governo" é correlata do predomínio de determinado tipo de *homem* – o democrata, o plutocrata, o timocrata e assim por diante. Este enfoque é realmente importante, porque expõe tipologicamente o fato de que em determinados momentos o modelo psico-social dominante é o do homem do dinheiro, em outros o do homem das armas, e sua dominação exerce direta influência sobre as estruturas políticas. Evidentemente Platão percebeu a relação entre a força do dinheiro (ou a das armas) e o poder político, mas não reduziu o problema a tal relação: ele entendeu que os homens se diversificam conforme seus valores, e com isso se diversifica a relação entre o poder e o *modo* humano de atuar.

De fato, sendo a política e a educação duas coisas conexas – e isto também foi tema de Platão –, o ser político é algo que se aprende, que se "chega a ser" por formação (tanto quanto por vocação), e neste caso teríamos na história contemporânea o tema da diferença entre o homem conservador, o liberal e o socialista, três tipos básicos, além do "ditatorial" relacionado por alguns autores com certo tipo de personalidade.

Poderíamos por outro lado distinguir, sobretudo com vistas à história moderna, entre teorias políticas que tomam como ponto de partida uma determinada visão do homem (o que é o homem) e teorias que buscam *mudar* o homem. No segundo caso trata-se de posições revolucionárias (diz-se por exemplo que a Revolução Chinesa tentou mudar o homem e não apenas a ordem social). Na verdade as posições políticas que se acham no segundo caso se arrimam sempre em alguma visão do ser do homem – e de sua história –, assumindo porém uma discutível pretensão, a enorme pretensão de julgar e alterar este ser.

A evolução da imagem política do homem, que não pode ser demasiado simplificada, terá passado por alguns períodos fundamentais, conforme os contextos históricos em que se vem realizando. A dimensão política sempre envolveu, em todos os povos, um inarredável dualismo, que corresponde à polaridade do poder e que representa governantes e governados: monarcas, nos casos da história dita antiga, e povo, este feito de "súditos". No mundo greco-romano começa a surgir a idéia da autonomia da comunidade política e do autogoverno por parte do grupo mais representativo dentro da cidade. Surge o *polites* nas cidades gregas, Ate-

nas exemplarmente, o *quirites* em Roma.¹⁶ O "súdito", das monarquias, será substituído pelo *cidadão* a partir das "repúblicas" e das revoluções demoliberais, dentro do ideal (latente em Rousseau) da identificação entre governar e ser governado. Com os avanços do socialismo, a valorização do trabalho e do trabalhador trouxe em alguns casos – teóricos e reais – a ênfase sobre o "operário" e a respectiva *classe* como entidades históricas decisivas, dentro de um esquema que (conforme anotado mais acima) colocou os conceitos dentro dos programas de ação e os programas de ação dentro de crenças messiânicas.

V – DIGRESSÃO SOBRE CIDADE E POLÍTICA

As imagens da história (e da geografia) são em sua maioria imagens de cidades e do homem urbano: casas, palácios, templo, ruas, praças, colunas. O mundo rural aparece como cenário complementar – ordem social anterior ou lateral em relação à realidade urbana. Buscar a história dos povos antigos é rastrear ruínas de cidades, encontráveis em todos os continentes, desde a marca clássica das grandes culturas até os rincões da Ásia e das Américas Central e do Sul. Seria de perguntar-se se existe no ser humano, paralelo ao instinto gregário que forma as sociedades, um instinto correspondente à edificação de cidades, com as quais, aliás, se complicou o hábito humano de dar *nomes* às coisas. Encontram-se restos de cidades, com datas díspares mesmo entre as mais antigas, em todos os quadrantes, inclusive na África, sobretudo nas regiões ligadas às origens do Egito e nas relacionadas com o antigo comércio greco-romano. É impressionante como a estrutura básica existe em toda a parte: vários autores já estudaram a constância de certas formas geométricas, que envolvem muralhas e praças por meio de linhas específicas.¹⁷ Há aliás quem aponte arquétipos cósmicos no traçado das cidades, que repetiriam, em sua configuração, modelos celestes.¹⁸ Também deve ver-se aí um caso da "lei da imitação" (do hoje injustamente esquecido Gabriel Tarde), que, tirando-se à parte o título de *lei*, ainda explica algumas coisas.

Entretanto a visão das cidades, desde as alusões clássicas até a sociologia contemporânea, revela uma tendência europocêntrica. "Cidade" significava um tipo de conjunto arquitetônico que incluía as grandiosidades egípcias e babilônicas, mas se expressava sobretudo nas *poleis* gregas e nas cidades romanas – em Roma especialmente. O conceito abstrato de "civitas", presente inclusive em Santo Agostinho e em Campanella, consagrava o prestígio daquela visão. Mas depois do aparecimento dos relativismos culturais, principalmente no nosso século, o estudo das cidades se ampliou no tocante aos seus supostos antropológicos. O aparecimento de cidades terá sido um momento característico dentro das *origens*, em cada grande âmbito cultural, com o assentamento territorial e o aprendizado da construção em pedra. É sempre tentador fazer

frases a respeito, aludindo às cidades como "primeira utopia" ou como inicial violência; mas parece certo que o advento delas constituiu (em cada ciclo cultural) o marco de um padrão de vida coletiva que veio a ser considerado normal pelos povos, moldando instituições e condutas. Realmente, *ismos* e revoluções, modas e linguagens são obras da dinâmica social vigente nas cidades. Continua em aberto, porém, a questão de saber se uma parte da atual "crise" do mundo não será proveniente da saturação do *modo* urbano de viver, que levou os homens à massificação, à tecnocracia e ao esvaziamento das crenças, dentro da expansão do ocidente e da "planetarização" da existência.¹⁹

VI – PERMANÊNCIAS, ALTERAÇÕES, PERSPECTIVAS

As expressões do ser do homem, expressões do humano, se diversificam conforme coisas que se têm |chamado de causas, fatores, condições, contextos. Diversificam-se como todos sabem no tempo e no espaço, e através da diversidade perpassam traços constantes. Há portanto um plano que é o das permanências e outro que é o das alterações. Com referência àquele fala-se nos "atributos" do ser humano; com referência a este se montam comparações, fala-se em progresso, evolução, decadência, crise.

Considero equivocada a idéia, tão própria do século XIX, de que o homem se teria *alienado* em sucessivas formas, identificando-se com (ou subordinando-se a) este ou aquele ente: os astros, os deuses, as árvores, os animais; e de que cabe "agora" assumir-se, reconhecer-se, liberar-se. Em Feuerbach e em Marx, bem como em Nietzsche, sob mira distinta, se encontra esta idéia. Não acho que tenha sido uma "alienação" a instauração das crenças e dos cultos antigos, referentes aos mortos e à casa, aos deuses e ao cosmo; nem que o homem moderno seja muito diferente do antigo, posto que *depende* de coisas que são máquinas, opiniões, imprensa, organizações. "Liberar" o homem destas coisas – inclusive liberando-o das "contradições" como alguns pretendem – será utópico, literalmente utópico, se se entende que não se *coloca* nada no lugar das crenças à antiga, nem no das organizações à moderna. Fora do plano utópico o que se tem, como experiência histórica, é o predomínio de ideologias e partidos, que são sempre crenças e organizações. O homem se relaciona com o *mundo* (e com os outros homens) através de formas que correspondem às incidências do poder e da persuasão, envolvendo valores. Ele se descobre como homem, moldando sua auto-imagem, conforme as condições históricas. E o que dá sentido ao passar *histórico* do tempo é que ele possibilita aos homens reencontrarem-se consigo mesmos, idênticos e diferentes conforme as épocas, e reconstruir com suas diversas imagens uma imagem mais geral de seu ser. A história corresponde a um "enriquecimento", porquanto faz crescer a visão que os homens têm das diferenças e das permanências que ocorrem entre passa-

dos e presentes. Isto, evidentemente, se e enquanto os homens puderem e quiserem ver as imagens históricas.

De qualquer maneira é válido dizer que o humano se apresenta provido de uns tantos *dualismos* fundamentais, dualismos constitutivos e peculiares. A história altera a relação entre os termos destes dualismos. Assim no caso dos sexos, bem como no caso das diferenças entre o lado público e o lado privado da existência; também no caso na relação entre o que se denomina de "local" e de "universal". O que se chama de universal é algo composto de imagens que, por se tomarem exemplares, se tomam como modelos genéricos, através de processos culturais específicos.²² Com base naquelas imagens e nesses processos se delimitam conceitos como "cosmopolitismo", "província" e outros.

O século vinte, afastando os homens de suas imagens clássicas e apertando sobre eles o cerco das saturações e das *crises*, obrigou o pensamento social a uma série de reexames que são sempre – como o título de um obra de Jaspers – "balanços" e "perspectivas". No fundo trata-se sempre de interpretações, e a propósito disto vale aprofundar uma reflexão especial sobre o ser humano.

Observou Eudoro de Sousa, grande helenista português que viveu muito tempo (e morreu) no Brasil, que o homem é o animal que recusa: recusa o que lhe é dado gratuitamente. O homem, agrega, é a própria recusa.²¹ Vejamos. Evitando o que lhe é "gratuitamente dado", o homem escapa ao que lhe é imposto, sobrepondo-se ao meramente natural. Acontece que em cada circunstância de espaço e tempo o homem terá tido um modo de ver o que é o "natural" e sua relação com ele, para elaborar *seu* mundo, o que envolve um problema de interpretação: interpretar o dado e elaborar o não-dado, algo obviamente variável como fato histórico. Só que com isto temos no homem um misto de recusa e afirmação; e temos que a recusa pode ser também recusa a coisas dadas dentro do próprio mundo humano – e aí entram as atitudes diante das instituições, que são algo dado. Falei disto no livro *Ordem e Hermenêutica*.

Mas, dizia, o século vinte tem estado às voltas com balanços e perspectivas, postas com frequência entre o espetáculo do poder e a crítica humanística. Assim tem sido, ao menos ou sobretudo desde o Renascimento: as ciências chamadas positivas postas a serviço do poder material das nações (armas, inventos técnicos, domínio espacial) e as ciências ditas humanas servindo à crítica – inútil mas significativa – e à estimação "humanística" das situações concretas. O confronto se redimensiona hoje com a voga da ecologia (que não deixa se ser algo como uma ciência humana) e com o predomínio das estruturas tecnocráticas (ou tecnoburocráticas).

Justamente como final de milênio, o trecho conclusivo do século vem decorrendo como um *hoje* intensamente movimentado: o hoje é sempre precariedade e privilégio, e isto é o que ocorre com nossos tempos.

NOTAS DE REFERÊNCIA

- 1 Refiro-me principalmente à *Philosophie der Symbolischen Formen* (trad. ital. *Filosofia delle forme simboliche*. Florença: La Nuova Italia, 1966, 4 volumes); complementarmente ao *Essay on Man*, trad. esp. *Antropologia Filosófica*, 3ª ed. im México: Ed. FCE, 1963. Valeria mencionar também o importante livro de Bernard Groethuysen *Anthropologie Philosophique*. Paris: Gallimard, 1980, escrito como um ensaio de história de idéias.
- 2 Entendo por ética clássica o conjunto de usos e preceitos que, nas civilizações antigas, vinculava os atos das pessoas com fundamento na estratificação social e em uma rígida indicação de deveres. Eram estes deveres que, na tragédia grega, obrigavam os protagonistas a cumprir tais e tais ações, em função da condição de pai ou de rei, de filho ou de cidadão. – Há uma referência à “ontoteologia” (em que “a forma antecedia à decisão”) no primeiro ensaio dos que constam do livro de Emanuele Castrucci *La forma e la decisione* (Milão: Giuffrè, 1985). Interpretamos a rigidez das éticas clássicas em contraste com os relativismos contemporâneos – onde as “circunstâncias” flexibilizam os julgamentos – no ensaio “Do maniqueísmo à tipologia”: cf. *Humanismo e História*. Rio de Janeiro: Ed. Fundarpe – José Olímpio: 1983, cap. VII.
- 3 Cf. ZEITLER, Rudolf. *Klassizismus und Utopia*, Estocolmo: (Upsala), Almqvist & Wiksell, 1954.
- 4 HAVELOCK, Eric. *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, trad. E. Moreno, Paris: Ed. Maspero: 1981. O assunto vem sendo estudado, sobre fontes específicas, por Jack Goody (*The domestication of savage Mind*, Cambridge Univ. Press, reimpressão 1988; idem, *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, trad. Teresa Pérez, Lisboa: Edições 70, 1987). – O tema da escrita vem sendo, por alguns autores de hoje, repensado em termos filosóficos: inclusive por Jacques Derrida (cf. Peretti, Cristina. *Jacques Derrida, texto y desconstrucción*. Barcelona: Ed. Anthropos: 1989). Este repensar, porém, se nos afigura um tanto sobrecarregado de sutilezas e de paradoxos: quase um novo gongorismo ou um novo preciosismo.
- 5 Cf. artigo de Sánchez Cámara em *Revista de Occidente* n. 72, maio 1987, p. 106-107. – Este assunto leva ao problema do aparecimento da filosofia, ou antes, do pensamento racional. Recordo que Soloviev escreveu, em 1874, que a filosofia surge quando o pensador separa o seu pensamento da fé popular, comum (*Crise de la*

Philosophie occidentale, trad. M. Herman, Paris: Aubier-Montaigne, 1947, p. 163-164). No fundo, trata-se sempre do fenómeno da des-sacralização ou secularização da cultura.

- 6 Para algumas informações eruditas, KIRK, G. e RAVEN, J. *Los filósofos presocráticos*, trad. Jesus García Fernandez, Madrid: Ed. Gredos, 1969, p. 369 e segs. (cap. X).
- 7 Os entes: a escolástica recebeu e fixou o conceito aristotélico de *ente*, tirado, junto com o de essência, de dentro da noção de ser. Segundo Ortega, o pensamento cristão, adotando a ontologia grega, teria encaixado sobre moldes racionais a idéia hebraica de Deus, mais forte e mais terrível: algo como domesticar – aduz o pensador espanhol – o tigre da Hircânia. Mas temos, no século vinte, um esforçado retorno ao ser, em Heidegger, que evitou a metafísica em áreas da ontologia.
- 8 Spinoza percebeu o fenómeno da dilatação do ser, no homem, definindo a alegria neste sentido como aumento da perfeição da alma (a tristeza correspondendo a uma diminuição desta perfeição): *Ética*, trad. L. Xavier, Ed. Atenas: São Paulo, s. d., Parte III, *Escólio da Proposição* XI. Cf. ed. francesa, trad. Ch. Appuhn, Garnier 1953, tomo I. – A idéia de aprofundamento (e desdobramento) do ser corresponde, *in rebus*, à das “capas” do ser desenvolvida por Nicolai Hartmann.
- 9 Aqui entraria o tema da desigualdade, com alusão aos igualitarismos modernos. Sobre estes, v. Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée* (Gallimard: Paris, 1987) p. 135 e segs., onde analisa o “nihilismo” que combate as hierarquias literárias e genericamente culturais.
- 10 Somente reduzindo-se o conceito de burguesia ao seu lado económico, pode-se omitir sua relação com uma *Weltanschauung* e com uma metodologia. Para a distinção entre proletário e operário cf. Raymond Aron *Diógenes* Brasília: Ed. UnB, Brasília, n. 3, 1983.
- 11 Cf. Pierre Grimal, *La civilisation Romaine* (Paris: Arthaud, 1960, caps. VIII, IX e X), e também Joseph Ryckwert, *The idea of a town – the anthropology of urban form in Rome, Italy and the ancient World*. Princeton University Press, 1976. – Na criação de cidades, como nas utopias, entrevê-se o clássico *incipit vita nova*, paradoxalmente a-histórico, mas visceralmente classificatório, diferenciador e hierarquizante.

- 12 Para as relações deste modo de ver com as manifestações da violência moderna, cf. Sergio Cotta "L'ideologia della violenza", em G. Cassandro e outros, *Violenza e Diritto* (Milão: Giuffrè, 1982, p. 129 e segs.). – V. também Romeu de Melo – in: *Reflexões – política, filosofia, sociologia, antropologia* (Lisboa: Ed. Arcádia, 1981). p. 184 e segs.
- 13 Cf. *Diogène* (Paris: Gallimard), n. 71, p. 109, 1970.
- 14 Vale mencionar as referências feitas a respeito por Roger Labrousse na *Introduction à la Philosophie Politique* (Paris: Ed. Marcel Rivière, 1959), p. 89 e 90. Cf. também Michel Villey *Formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Ed. Montchrétien, 1968, p. 54-55. Ver também o célebre ensaio de F. Senn, *Les origines de la notion de jurisprudence*, Paris: Ed. Sirey, 1926, passim. – No termo "phronesis", que em Platão assumiu sentido puramente intelectual mas em Aristóteles seria um precedente da prudência romana, ainda se guardou um curioso resquício etimológico, relacionado com *phrenes* (diafragma) e com a idéia inicial de que os homens pensariam com o coração: cf. F. Peters, *Termos Filosóficos Gregos*, trad. Beatriz Barbosa, 2 edição, Lisboa: Gulbenkian, 1983, p. 119.
- 15 Sobre o significado do termo em Husserl veja-se o artigo de Antonio Aguirre em *Revista Venezolana de Filosofía*, n. 9, Caracas, 1979.
- 16 Deve-se entretanto evitar os excessos do esquematismo. Há hoje, inclusive, pesquisas sobre esboços de "democracia" em sociedades pré-helênicas. De qualquer sorte é necessário o relativismo *histórico* para a compreensão das diferenças, e neste ponto vale citar o breve período de Umberto Cerroni (cuja formação marxista não o impediu de se manter lúcido e relativista): "Si a nuestros ojos resulta ya casi ininteligible la idea aristotelica en el sentido de que ciudadano es aquel que participa de las magistraturas, igualmente ininteligible resultarían para el ciudadano griego las Declaraciones de los Derechos" – *Introducción al pensamiento político*, trad. A. Córdova. 10 ed. México: Ed. Siglo Veintiuno, 1979, p. 16.
- 17 Para o geral, os clássicos de Lewis Mumford, *As cidades na história* (2 ed. bras., São Paulo: UnB – Martins Fontes, 1982) e *A Cultura das Cidades* (Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1961). Também J. Rysckwert, *The idea of a town*, citado. Para a alusão às velhas cidades da África, cf. Basil Davidson, *Revelando a Velha África*, 2. edição, Lisboa: Prelo, 1977.

- 18 No caso Mircea Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour*. Paris: Ed. Gallimard, 1969), cap. I.
- 19 Revendo a evolução do *logos* urbano, em livro extremamente brilhante, Carlos Moya menciona o caráter violento (e também fálico) da expansão de Roma, ao lado do sentido de ordem – e de “cosmos político” – assumido exemplarmente, depois, pela Urbe (*De la ciudad y de su razón*, Madrid: Ed. Cupsa, 1977, cap. II, p. 79 e segs.).
- 20 Permito-me remeter aos meus escritos sobre exemplaridade histórica, ora em *Humanismo e História*, citado. A diferença entre o universal e o local deve ter evoluído a partir da fixação dos registros geográficos na antiguidade; paralelamente a metafísica elaborou o conceito dos “universais” entes ideais correlatos de noções genéricas. Aos processos filosóficos vêm sempre correspondendo processos culturais; no caso, processos que *universalizam* imagens. Estes processos apresentam graus e variáveis. Evidentemente a figura do *homem* se construiu através destes processos, consolidados pela difusão da escrita e pelas comunicações em geral (a respeito há uma breve passagem em Carlo Ginzburg *Mitos, Emblemas, Sinais*, Ed. Companhia das Letras, São Paulo 1989, pág. 167).
- 21 SOUSA, Eudoro de. *Mistério e Surgimento do Mundo*, Brasília: Ed. UnB, 1988, Parte I, p. 7.

