

Filosofia como Antropologia

1 — Seria pouco, certamente, considerar a Filosofia como “espelho” de uma situação histórico-social determinada. Assim ela foi considerada, anteriormente, de uma forma mais ou menos intensa, embora hoje essa tendência se fortaleça na medida mesmo em que seus objetivos temáticos se inscrevem predominantemente em torno da teoria do homem e sua circunstância.

Todavia, a noção de “espelho” pode sugerir a de mero *reflexo* ou fenômeno *secundário*, posto que *resultante* de outro, o que é uma insuficiência para caracterizar a Filosofia. Com efeito, ela não é apenas “reflexo”, sintoma de uma coisa outra que não seja ela própria, mas, muito mais que isso, um elemento *constitutivo* da circunstância e da experiência humana.

A Filosofia não meramente *reflete*, no plano intelectual, uma cena da vida, mas integra e constitui essa vida em determinados aspectos definitivos de sua estrutura. Em seu campo parece não ter validade a distinção entre *o saber*, como resultado de uma tarefa da inteligência, e *o fazer* da inteligência que conduz a essa tarefa como sua — sempre provisória — meta.

É neste sentido que a Filosofia implica muito mais uma experiência e um processo, que a conformam como especial *atitude*,

do que um conhecimento marcado por qualquer indício de terminatividade.

Aqui está, sem dúvida, uma das marcantes diferenças entre o conhecimento científico e o “conhecimento” filosófico, na medida em que o primeiro, prevendo-se uma meta de *verdade*, processa-se por acumulações progressivas e por progressiva aproximação rumo a essa meta, enquanto a Filosofia, por substância, é um fazer da vida — e um *fazer-se a vida* — sem aquela polaridade, pois não se concebe, por certo (a não ser numa visão naturalista), um patamar final da experiência histórica do viver. Daí a sua dramática abertura, sua apetência incoercível de futuridade, indício da estrutura da vida como projeto...

2 — Por outro lado, é certo considerar que a Filosofia constitui uma experiência vital de uma maneira bastante peculiar: ela não se aloja na vida como um complemento fortuito, cuja presença ou falta pouco afetasse a sua unidade mais íntima. Ao contrário, tanto como ocupação individual ou como vigência coletiva, significa uma espécie de autoposse ou autoconsciência, algo assim como se representasse o momento em que a vida principiasse a ser *para si*, autenticando-se no mais secreto de si própria. A Filosofia seria, então, o mais legítimo componente intelectual da vida, porque vida em autognosis, fazendo-se pensamento e razão.

Todas as doutrinas que a pensaram nessa estrutura — e a de Hegel foi a que primeiro o fez na dimensão de sistema — concluíram por esposar a tese de que ela é sobretudo a sua história. Essa intuição decisiva da natureza do conceito de Filosofia se encontra igualmente em Croce, em Dilthey, em Ortega y Gasset, em muitas direções da filosofia da existência, sobretudo as que rompem contra o racionalismo, alongando um estilo algo kierkegaardiano de pensar.

Torna-se necessário, contudo, percorrer o elenco das modalidades diversas da experiência intelectual, a fim de verificar-se até que ponto esse comprometer-se com a tarefa vital implica uma peculiaridade da Filosofia, ou se constitui uma qualidade de todo saber.

É conhecida a proposição de Ortega de que pensar é uma tarefa vital; não se vive para pensar, mas se pensa para viver. Com esse raciocínio, o filósofo de Madri objeta ao racionalismo cartesiano e ao *cogito* como ponto-de-partida. Seria também este, por outro lado, a trincheira da qual se poderia partir para a retificação de toda a metafísica do idealismo na medida em que a imediaticidade da vida constitui um estágio prévio à imediaticidade da razão e do pensamento, de onde arranca aquela metafísica.

Aprofundando o entendimento dessa proposição ortegariana, não é difícil concluir que o *pensar*, na medida em que é *atividade*, *processo* da inteligência numa experiência encarnada, representa *função* da vida e por ela condicionada, ainda que não se leve em conta a natureza ou a cristalização objetiva de semelhante pensar. O pensar é “coisa” da vida, ditado por ela, inteligível unicamente na medida em que, moldurado pela vida, se explica num seu episódio e se *encarna* como uma de suas tarefas, tal a de alimentar-se, multiplicar-se, socializar-se...

Assim, ainda repetindo o filósofo da razão vital, “pensar é dialogar com a circunstância”. Isto em amplo sentido, seja um “pensar” filosófico, quanto o religioso, o científico, o artístico ou o do senso comum. Não se torna possível entendê-los, independentemente de uma circunstância, pois só a partir dela se fazem possíveis.

Dentro dessa forma de ver, uma idéia ou, dizendo melhor, uma *ideação* não é jamais um processo exclusivamente lógico, que se pudesse apreender pela manipulação de categorias puramente formais ou abstratas. A tarefa de ter idéias, e as idéias que se têm, induzem-se dos episódios concretos do contorno histórico onde o pensador se acha inserido. Em última análise, às idéias se chega para que possam facilitar a vida, ou dificultá-la, de maneira que seu caráter *funcional* jamais pode ser desprezado. Sendo “funcional” esse caráter, é inegável que a pesquisa da sua natureza demanda o tratamento histórico, como histórica teria que ser toda abordagem de uma tarefa ou de um fazer humano.

3 — A conclusão anterior nos remete ao conceito de historicidade, assunto central das filosofias de hoje, e dilata esse conceito como um envoltório de toda atividade humana, incluindo nela a tarefa da produção intelectual por inteiro. Neste sentido, cabe história de tudo quanto é pensamento, o que significa um tratamento não meramente sucessivo e coordenado no tempo, pois tal não é o sentido mais legítimo do histórico, mas a visão de um passado acumulado que densifica o presente e o distenda num horizonte de futuridade, o que sucede apenas com o plano da vida humana. Em conseqüência dessa proposição, a natureza do sentido histórico será aplicável a todo conjunto de realidades que de alguma maneira se dimensione no plano da experiência da vida e tanto mais quanto menos possa ser entendido à proporção que se alheia a esse plano. No que se refere aos produtos da inteligência, considerados mais particularmente aqueles de natureza lógico-conceitual, isto sucede essencialmente com a Filosofia. Esta constatação se tornou mais freqüente

a partir dos momentos em que se precisou a questão de fronteiras entre Filosofia e Ciência, e porque se tratava de discutir suas diferenças menos na ordem abstrata dos sistemas do que a natureza de suas funções como provenientes dos planos da ação concreta, o tema se atualizou melhor em decorrência do amadurecimento da Sociologia do Saber a partir do século XIX. A utilização de uma abordagem sociológica do conhecimento filosófico ou, se se quiser, a orientação das filosofias modernas no sentido da construção de uma teoria da vida que destacou nela o seu aspecto coexistencial, conferiu-lhes aquele aspecto de concreção que se constata nas direções do existencialismo, do culturalismo e do historicismo.

A Filosofia representou sempre um ideário espiritual constitutivo das maneiras como a inteligência procurou responder a um desafio posto ante a circunstância. Mesmo na medida em que operava as questões mais abstratas e mais propriamente relacionadas com um plano de verdades puras, em última análise se tratava de uma posição da inteira subjetividade humana diante de um contorno existencial concreto. Por isso que jamais pôde ser historiada convenientemente como pura sucessão de esquemas teóricos, não passando esses esforços de meros painéis vazios, material para uma ociosa alimentação do espírito.

Salvo aqueles instantes do seu desenvolvimento ou, por outro lado, aqueles sistemas que pretenderam confundir-la com a ciência particular e empírica, ou reduzi-la a essa categoria, a Filosofia constituiu sempre, naquilo que lhe diz respeito por essência, uma visão de mundo no que pôde significar de metafísica existencial. Seu conteúdo não se pode dissociar da subjetividade que o propõe, embora se ponha nessa subjetividade, certamente, todo o contorno da polaridade "eu-mundo" fora da qual não se consegue equacionar o humano.

4— Acreditamos que é possível estabelecer uma avaliação do índice de aproximação maior ou menor no sentido dessa interpretação do conceito de Filosofia. Se hoje ele é mais vulgarizado nesse campo interpretativo — e ocorreu assim não por mera casualidade — em outras oportunidades não se possuiu a mesma consciência, até porque não se encontravam amadurecidos os critérios diferenciais que pudessem fixar contornos nítidos entre as diversas tarefas do saber. Neste sentido, é viável admitir-se que um dos traços da evolução da Filosofia foi direcionado no rumo de uma autoposse do seu conceito, no que respeita a uma sucessiva aproximação da atividade filosófica ao problema de si própria, como conhecimento e como ocupação da vida humana.

Seria esta, talvez, uma outra idéia a ilustrar o que é "progresso" em Filosofia, como um sucessivo apossar-se de si mesma e fazer-se problema para si própria.

O primeiro sintoma na orientação desse progresso foi dado pelo cartesianismo com o realce do plano da subjetividade como ponto-de-partida para o filosofar. Não resta dúvida que o *cogito* cartesiano não implica necessariamente numa teoria da vida, dado que é muito mais a descoberta do sujeito como um abstrato *logos* pensante do que como um projeto existencial inconfundível no plano biográfico e histórico. No entanto, a primazia de um conceito do "eu" com que o filósofo francês origina a atitude idealista, conduz ao destaque da subjetividade lógica que permitiria a descoberta de uma outra intimidade, a da vida concreta, fortalecida no século XIX através do desenvolvimento das ciências humanas, particularmente a História e a Sociologia. O plano teórico dessas duas ciências não apenas enriqueceu os pontos-de-vista da moderna antropologia filosófica, como também recebeu dela a descrição fenomenológica de dois traços essenciais da ontologia do humano: a *historicidade* e a *sociabilidade*.

Convertida numa teoria da vida humana, a Filosofia passou a explicitar o que sempre inevitavelmente foi: um ato do espírito do homem histórico e em circunstância social e através do qual pretendeu a inteligência de si próprio como vida e razão.

Nesta ordem de idéias, aplicando a adjetivação que é possível à estrutura das coisas humanas que sempre se hierarquizam, dir-se-á que a presente orientação da antropologia filosófica trona-a *mais filosofia* que qualquer outra, posto que comprometida com um projeto de autoconhecimento. As categorias mais decisivas que entram no seu processo, conforme assinalamos, constam da descrição essencial dos princípios de historicidade e sociabilidade dos quais se encarrega uma eidética do histórico e do social.

A proposição da especificidade do sentido histórico recua, na modernidade, à doutrina iluminista do século XVIII, embora aí ainda não se houvesse assumido aquela posição de "altruísmo" de referência ao passado, que Ortega diz, elegantemente, ser a técnica do conhecimento histórico. Em seguida, o determinismo algo naturalista de Hegel e Comte retomaram o sentido do passado como ordenação de etapas referidas a uma meta, a uma plenitude dos tempos que o seu presente filosófico lograria representar. Essas visões comprometidas da idéia da história, em todas elas subjazendo um forte teor ideológico como esforço justificativo de uma proposição doutrinária sistematicamente fechada, cedem passo, hoje, à descrição essencial dessa categoria radical do humano, como a levam a cabo Simmel, Ortega, Marias, Colling-

wood ou Alberto Rougés. Passou-se a entender a natureza do histórico como coisa distinta do mero suceder temporal (pois em certo sentido ela é até o contrário disso), em seu lugar pondo-se a historicidade como a totalidade significativa dos três instantes da sucessão: um passado que sobrevive como herança e memória, um presente onde o mesmo se acumula e vivencia e um futuro que se antecipa como tensão e projeto. O velho "existencialismo", em suas polêmicas dolorosas contra a idéia clássica do *ser* (o ser estático dos eleatos), e mediante a reatualização de temas "estéticos", tais o da "angústia", da "nadaificação", do "ser para a morte", do "dasein", já houvera roçado o tema sem conseguir, todavia, ao que parece, equacioná-lo com maior objetividade. A meditação do ser da história como propriedade da vida constitui uma das mais decisivas contribuições do filosofar contemporâneo.

Do outro lado, complementando esse primeiro e decisivo enfoque, a reflexão da natureza da sociabilidade na qual as meditações de Durkheim são imorredouras. Isto não apenas em razão dos inegáveis acertos do sociólogo francês na constituição de uma correta ontologia do social, como também de referência à irradiação dos seus estudos sociológicos por outras áreas conexas, como os tipos estruturais de solidariedade, a consciência coletiva e os estudos da mentalidade social, a instância social das valorações e, mais particularmente, suas fecundas intuições na área da sociologia do conhecimento.

A moderna antropologia filosófica muito tem a dever ao ponto-de-vista sociológico que destacou a dimensão coexistencial da vida humana, articulando com a sua estrutura e significado funcional e a procedência motivadora dos sistemas e das doutrinas filosóficas. Muitas das idéias, entre filosóficas e sociológicas de Dilthey, de Scheler ou de Mannheim ilustram exemplarmente este ponto, elevando as ciências humanas a um plano de estreita proximidade com as indagações da Filosofia e dilatando, em consequência, o âmbito do seu significado teórico. Questões como a da autenticidade de um estilo de mentalidade, de sua sujeição a uma vigência coletiva, do sentido ideologizante de que venha animada como práxis social — todos esses índices não se poderiam tratar adequadamente se omitida a variável social como um contingente do plano da existência humana.

O amadurecimento do ponto-de-vista sociológico foi, assim, responsável pela atribuição de um conteúdo científico à superação da perspectiva substancialista da teoria do homem. Isto não apenas de referência àquele substancialismo de uma metafísica a-histórica de sentido teologizante, mas igualmente o que é próprio dos racio-

nalismos de variada tendência, tal o da mentalidade do século XVIII, do positivismo e de todos os tipos de naturalismo tão frequentes até princípios da nossa centúria.

Uma conclusão muito geral que se pode extrair de semelhante reflexão diz respeito à necessidade de aprofundar um ângulo das conexões entre a Filosofia e a Ciência. Parece certo comprovar que o desenvolvimento das ciências da natureza processou uma certa redução da validade e até uma série de retificações do que existia antes sob o rótulo de "filosofia da natureza", espécie de "protociência" natural; ao contrário, a maturidade das ciências humanas não apenas se processa sem dano às categorias fundamentais da antropologia filosófica, como recebe desta o esclarecimento de suas direções substanciais e empresta-lhe condições de radical positividade, alheias a todo o sentido de diletantismo. O que não é outra coisa senão o resultado dessa profunda identificação da Filosofia com a totalidade da experiência humana, que este artigo pretendeu realçar.

CARLOS COSTA