

O QUE É O HOMEM?

INTRODUÇÃO NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

*Adriana Veríssimo Serrão*¹
(Universidade de Lisboa)

Na Primeira Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant distingue dois diferentes modos de introduzir uma disciplina. Um, propedêutico, o mais comum, constitui um preâmbulo que apresenta os conhecimentos requeridos para o início desse estudo: aqueles elementos prévios que a preparam, que conduzem *até ela*; o modo propedêutico é uma *introdução à disciplina*. O outro, o modo enciclopédico, é já uma parte integrante da própria matéria; exige o conceito de um todo, o princípio sistemático da organização da disciplina tanto no seu conspecto geral quanto nas articulações internas: o modo enciclopédico é uma *introdução na disciplina*². Os diversos esclarecimentos prévios à elucidação da Antropologia Filosófica deverão cruzar estes dois modelos de introdução, sendo que: – entre as áreas da filosofia é certamente aquela que se reveste de maior ambiguidade quanto ao objecto teórico e ao campo temático; – oscilante é o estatuto que lhe pode ser atribuído no âmbito geral das disciplinas filosóficas; – impreciso o qualificativo de “filosófica”, com o qual se procura distinguir o tipo de enfoque e evidenciar a especificidade de tratamento de entre um grande número de ciências que igualmente se debruçam sobre o largo campo da realidade humana. Ao enunciar e esclarecer

1 adrianaserrao@letras.ulisboa.pt

2 Kant, “Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft”, XI, Faksimile und Transcription, Norbert Hinske, Wolfgang MüllerLauter, Michael Theunissen (hg.), Stuttgart BadCannstadt: Friedrich Fromann Verlag, 1965, pp. 242243.

as dificuldades lexicais, temáticas, metodológicas e epistemológicas que rodeiam a antropologia filosófica estãse já a iniciar a reflexã: proceder simultaneamente a uma introdução “a” e a uma introdução “em”.

1. Como interpretar a expressã ‘antropologia filosófica’?

Numa primeira aproximação cabe estabelecer algumas distinções:

a. Antropologia filosófica em sentido lato: uma história das concepções do humano em leitura recapitulativa ao longo da história da filosofia. Esta recapitulação pode ser sequencial, recolhendo, no curso histórico, teses e proposições, tal como é apresentada em entradas de dicionários históricos e enciclopédias especializadas. Ou tipológica, obtida numa leitura transversal, identificando modelos que vão sendo retomados e permanecem constantes sob roupagens e linguagens epocais distintas. Aquela oferece um inventário neutral, cronológico e erudito; esta implica já uma tomada de posição que discrimina essas mesmas matrizes; implica necessariamente o ponto de vista do intérprete. Em ambos os casos o estudo histórico das concepções do humano não significa por si só que as afirmações relativas ao *anthropos*, *homo*, *Mensch*, *homme*... se destaquem com particular relevo no seio das concepções globais dos respectivos pensadores. É um facto que antes da Modernidade não encontraremos “antropologias” expressamente definidas e delimitadas enquanto tal. Neste sentido amplo, enquanto “história das concepções do humano”, tratase mais precisamente de uma *antropologia implícita*, sem que lhe corresponda a explícita formulação ou preocupação teórica definida, ocupando essas concepções um plano secundário ou lateral, elaboradas que são no quadro de outras questões englobantes: do fundamento, do primeiro princípio, da totalidade, da realidade. A caracterização de “antropologia implícita” é particularmente fecunda como noção operacional nesta discriminação. Sugerea, por exemplo, Wilhelm Dilthey, para vincar que

“toda a asserção sobre o homem implica sempre uma afirmação sobre si mesmo, o que significa uma afirmação deste homem na sua situação. Toda a vida humana seria, por isso, hermenêutica em si mesma.”³

3 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Karlfried Gründe u. Frithjof Rodi (hg.), Stuttgart/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 7, 4.^a ed., 1965, p. 279.

Também Michael Landmann a usa como princípio interpretativo dos seus documentados estudos sobre “o homem que se espelha no seu pensamento”:

A visão do homem (*MenschAnschauung*) reflectese involuntária e voluntariamente em tudo o que pensamos, fazemos e produzimos. Todos os domínios culturais de um povo e de uma época contêm uma autoconcepção humana não expressa e multifragmentada, uma “antropologia implícita”, como se poderia dizer, e têm nela um dos aspectos determinantes da sua configuração. Cada filosofia deixase circunscrever em uma antropologia.⁴

b. Antropologia como conjunto de reflexões explícitas, directamente incidentes na determinação de um objecto teórico circunscrito. Será necessário esperar pelo século XVIII para que a questão “do Homem” ganhe contornos precisos e se constitua fora do quadro metafísico ou teológico. Rousseau, no Prefácio ao *Discurso sobre a desigualdade*, de 1755, referesnelhe nestes termos: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece ser o do homem”⁵. Kant inicia a sua *Antropologia numa abordagem pragmática*, publicada em 1798, designando expressamente o cidadão do mundo como “o objecto mais importante”:

Todos os progressos na cultura, mediante os quais o homem faz a sua formação escolar, têm o propósito de usar esses conhecimentos soltos [*Kenntnisse*] e aptidões adquiridos para o uso do mundo, mas, neste mundo, o objecto mais importante a que ele os pode aplicar é o homem, pois ele é o seu próprio fim último.⁶

O que estes pensadores visam é a universalidade humana, os traços distintivos do género humano, não a especificidade do homem individual ou a consciência de si do pensador solitário que se aprofunda num acto introspectivo, numa autoinspecção tão bem assumida por Montaigne,

4 Michael Landmann, *De Homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Problemgeschichte der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen*, Freiburg / München: Orbis Academicus, 1962, pp. XIXII.

5 J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; Œuvres Complètes*, Paris: Seuil, 1971, vol. 2, p. 208

6 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Kant Werke*, ed. de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 10, p. 399.

quando afirma: o estudo fundamental do homem é estudarse a si mesmo⁷. A autonomização do objecto antropológico, identificado com o humano real enquanto tal, torna o este conhecimento prévio aos demais, conferindo-lhe uma posição não apenas central mas igualmente fundadora, convertendo-a em muitos casos numa nova filosofia primeira que se substitui à metafísica e à lógica, e na qual outras áreas, nomeadamente a filosofia do conhecimento e a filosofia moral, a problematização jurídica dos direitos humanos e a fundamentação política da democracia virão a encontrar bases para a sua legitimação. Também a pedagogia do Iluminismo se sustenta numa antropologia: é preciso conhecer a natureza humana antes de se poder formular um programa educativo.

c. Numa terceira acepção, remete para uma orientação autodesignada de *Philosophische Anthropologie*, que se desenvolve na Alemanha nos anos 20-50 do século XX. Esta orientação, que congrega pensadores como Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen pretendeu refundar toda a filosofia, partindo do entendimento renovado do ser humano a partir da sua natureza bio-física de espécie vivente. Qualquer semelhança com o projecto iluminista será errónea. Enquanto o século das Luzes e algumas correntes do século XIX depositavam no conhecimento da unidade e diversidade humana o optimismo de um saber em progressão, a *Philosophische Anthropologie* assenta sobre uma inquietação; parte do diagnóstico de uma realidade incerta cuja essência ou identidade não é mais evidente. É o reflexo de uma preocupação que ultrapassa os limites da teoria e tem alcance prático-existencial. Cientes de um tempo em crise, estes pensadores olham com cepticismo para a filosofia clássica, que, procurando determinar uma universalidade formal, não teria oferecido como respostas senão idealizações e abstracções. Apresentando-se como alternativa à tradição metafísica e ponto final de uma fase da História, procura aproximações com as ciências empíricas, com particular relevo para a biologia, que daria pressupostos firmes e libertos de aura especulativa. Como refere Herbert Schnädelbach, que caracteriza este fenómeno como típico do século XX, tratar-se-ia de um “casamento desigual” entre uma ‘antropologia’ já estabelecida como ciência especializada, e a tradição filosófica “dominante” (“eine mésalliance der etablierten Einzelwissenschaft ‘Antropologie’ mit der Tradition der Philosophie.”). Em suma:

7 Michel de Montaigne, *Essais* III, 13; Œuvres Complètes, Paris: Ed. du Seuil, 1967, pp. 431-433.

A Antropologia Filosófica pertence à história da crise em que o “colapso do idealismo” envolve a autointerpretação tradicional do homem e ela forma, em certo sentido, o fim desta História.⁸

d. Na actualidade, a antropologia filosófica parece limitar-se a uma metaciência, que ora procura ainda uma base principal para as ciências (naturais e humanas) cada vez mais fragmentadas e micrológicas, ora absorve e recolhe selectivamente dados científicos para tentar compor a partir deles uma imagem global. Um marco relevante neste empreendimento é a enciclopédica *Neue Anthropologie* em sete volumes, dividida em: Biologische Anthropologie; Sozialanthropologie; Kulturalanthropologie; Psychologische Anthropologie; Philosophische Anthropologie; à filosofia são dedicados os volumes VI e VII⁹. Na sua *Introdução na Antropologia Filosófica*, Kuno Lorenz descreve com precisão o estatuto oscilante entre metaciência (Überwissenschaft) dependente dos avanços sempre provisórios das ciências sectoriais e o plano de universalidade visado pelo adjectivo “filosófica”. Reflectindo sobre a alternativa – universais empíricos ou essência especulativa? –, que parece insolúvel, perguntase sobre o que permanecerá ainda de filosófico numa amálgama de perspectivas que se reclamam do mesmo conceito:

Deve tratar-se de uma visão panorâmica dessas afirmações empiricamente certificadas sobre seres humanos, tão gerais quanto possível, para os seres humanos em todos os momentos e em todos os lugares, ou seja, os “universais empíricos” das ciências antropológicas?; ou deve tratar-se de uma conexão especulativa de afirmações nãoempíricas acerca da “essência do homem”, uma função condutora de crítica da ciência de que o curso das investigações empíricas tem, de facto, raramente consciência?; ou não será porventura esta uma alternativa exaustiva?¹⁰

A opção seguida neste livro consiste em não contrapor o histórico ao sistemático, mas em reconstruir um panorama segundo um enfoque categorial amplo e três determinações fundamentais que permitem subsumir a diversidade das teorias: 1. “O homem como ser vivente

8 Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, pp. 263264.

9 *Neue Anthropologie*, HansGeorg Gadamer und Paul Vogler (hg.), Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 7 vols, 19721975.

10 Kuno Lorenz, *Einführung in die philosophische Anthropologische*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, pp. 12.

racional”, sublinhando o estatuto de ser intermédio e mediador entre naturalidade (animalidade) e espiritualidade (divindade). 2. “O homem, um ser naturalmente deficiente e, ao mesmo tempo, dotado de capacidades”: de base biológica, esta linha explora as diferenças da espécie humana relativamente às demais, atribuindo à carência de naturalidade instintiva a necessidade da cultura como conjunto de modos de adaptação ao meio. 3. “O homem como ser vivente excêntrico”: de base ontológica, parte da análise da situação de “ser no mundo” e “aberto ao mundo”, na tensão entre finitude existencial e auto-transcendência.

3. Alguns dados sobre a história da palavra “antropologia”

O substantivo “antropologia” começa a ter um uso frequente a partir do século XVII, em acepções divergentes e contrastantes: por um lado, um significado negativo, limitativo, ou mesmo pejorativo, quando proveniente da teologia, referindo a finitude e imperfeição humanas; por outro, um significado positivo, referindo os estudos que se debruçam sobre as características físicas e corpóreas. Usados a par, sem se fundirem, esta duplicidade confirma bem a separação entre a via espiritualista e as pesquisas de base mecanicista, uma divergência decorrente do dualismo ontológico (e antropológico) do composto humano em duas substâncias heterogêneas. Do ponto de vista da teologia, “antropologia” significa falar humanamente de assuntos divinos, seja por insuficiências no uso do conhecimento, seja pelas limitações e consequente impossibilidade da capacidade cognoscitiva humana em aceder à ordem das realidades transcendentais; ou ainda, ao erro grave de projectar características humanas no ser divino, incorrendo em antropocentrismo. Por sua vez, o interesse fisiconaturalista pelo exame da anatomia do corpo externo e interno procura desvendar mecanismos da complexa máquina humana, tema do livro de Otto Cassmann, *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* (1594); cuja *Secunda Pars antropologiae* (1596) é dedicada ao exame da “fabrica humani corporis”¹¹.

11 Os dados históricos relativos ao enquadramento da Antropologia como designação global das Ciências do Homem no século das Luzes foram recolhidos em: Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, Paris: Flammarion, 1978, pp.1415; Sergio Moravia, *La Scienza dell’Uomo nel Settecento*, Bari: Laterza, 1970; Marena Linden, “Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts” in *Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts*, hg. N. Hinske Bern/Frankfurt, Bd.I, 1976.

A oscilação de sentidos está ainda presente na *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, 1751, que em dois artigos diferentes tanto identifica antropologia com anatomia, como usa ainda o sentido teológico:

ANATOMIE: L'anatomie humaine qui est absolument et proprement appellée anatomie, a pour objet, ou, si l'on aime mieux, pour sujet, le corps humain. C'est l'art que plusieurs appellent anthropologie.

ANTHROPOLOGIE: s.f. (Théol.) manière de s'exprimer, par laquelle les écrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu'aux hommes, & cela pour s'accomoder & se proportionner à la foiblesse de notre intelligence.

Em meados do século XVIII o ambiente é já propício à filosofia acadêmica para aceitar uma doutrina que contemple conjuntamente e em articulação a dualidade do físico e do moral. O *Philosophisches Lexicon* de J.G. Walch equipara como dois ramos da uma mesma *Lehre vom Menschen* tanto a antropologia física (subdividida em física geral e medicina) quanto a antropologia moral (ou ética):

A doutrina do homem... Consiste na sua natureza dupla, uma natureza física e uma natureza moral, que pode ser tratada dos dois lados. ... Tudo isto poderia entrar sob a palavra antropologia e dividila em uma física e uma moral. A antropologia *physica* seria ou uma antropologia geral, acerca dos diferentes membros em sua estrutura e conexões, como é costume na *física*; ou uma particular, com uma visão para a saúde e a doença do corpo humano, que é a *medicina* antropológica. A *moral*, no entanto, mostra a qualidade moral do homem, que constitui a preocupação da ética.¹²

A proposta de constituir um único saber englobante, uma ciência geral do homem, está presente na obra do professor de Teologia em Lausanne Alexandre C. Chavannes, *Anthropologie ou science générale de l'homme*, de 1788, dividida da seguinte maneira:

12 J. G. Walch, *Philosophical Lexicon*, 2.^a ed., 1733. Cf. os estudos de Odo Marquard, "Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie'", in *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Stuttgart / Basel: Schwabe Verlag, 1962, 209239; e "Anthropologie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co, 1971, Bd.1, cols. 362364.

Anthropologie physique; – Ethnologie ou “science de l’homme considéré comme appartenant à une espèce répandue sur le globe et divisée en plusieurs corps de société; – Noologie ou science de l’homme considéré comme doué d’entendement; – Glossologie ou science de l’homme parlant – Etymologie; – Lexicologie; – Grammatologie; – Mythologie.

No campo filosófico, impõe-se uma menção para o importante dicionário de Wilhelm Traugott Krug, professor de Filosofia em Leipzig, de 1827. O dicionário de Krug é uma peça fundamental para conhecer o estado da arte das disciplinas filosóficas aceites nos *curricula* e reconstituir a terminologia já fixada na época. Antropologia designa a ciência do homem como objecto de experiência. Divide-se em somatologia, psicologia e antropologia em sentido estrito, que trata do homem inteiro (*ganzer Mensch*) segundo a constituição adequada à experiência.

No curriculum universitário, o primeiro Curso de Antropologia é atribuído a Gottfried Polycarp Müller, no ano de 1719 em Leipzig¹³. Na carta dirigida a Marcus Herz em 1773, na qual comunicava estar a leccionar pela segunda vez um *collegium privativum* de Antropologia, Kant expunha ao mesmo tempo o propósito de fazer desta matéria uma disciplina curricular (*ordentlich*), incluindo-a no campo dos saberes filosóficos e dotando-a de um âmbito definido¹⁴. Kant leccionará ao longo de mais de duas décadas – do semestre de inverno de 1772/73 até ao semestre de inverno de 1788/89 – cursos de Antropologia em Königsberg, cujos materiais foram reunidos e publicados na obra *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, em 1798.

4. Do conhecimento à incerteza de si mesmo

A mais incisiva defesa da urgência de uma antropologia filosófica encontrase nas primeiras décadas do século XX, preparando, num contexto intelectual de crise, a premência de uma refundação da filosofia como tarefa prioritária. Não cabe aqui seguir o pensamento pessoal de autores como Scheler e Plessner, que se reclamam de uma visão do homem concebida

13 Wilhelm Traugott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben*, vol. 1 (Atheismus / Empfänglichkeit), 1827.

14 Kant, AA: 145146.

desde a raiz, ou de Ernst Cassirer, que orienta a sua nova antropologia para uma filosofia da cultura. Interessa acompanhar o modo como sintetizaram linhagens históricas do pensamento sobre o humano.

a. A tipologia de Max Scheler

O uso de tipologias, importado da nascente sociologia, desenha modelos que não anulam a origem histórica, mas que, para além das fundamentações epocais, são transversais a diferentes épocas. Em contraposição aos inventários neutrais do *Historismus*, panorâmicos e niveladores, a perspectiva tipológica privilegia analogias dentro de cada modelo, mas extrai também as lacunas e implicações de cada uma das respostastipo sobre o humano. Na conferência de 1926, “Mensch und Geschichte”, Max Scheler identifica cinco grandes modos típicos que subjazem às imagens passadas do homem.

– O *homo religiosus* tem origem nas Escrituras cristãs: criatura de Deus, partilhando da semelhança com o Criador, mas transportando ao mesmo tempo consigo a marca do pecado simbolizada no mito da expulsão do Paraíso. É um ser caracterizado, por um lado, por um radical sentimento de angústia por uma vida primordial de felicidade para sempre perdida e, por outro, pela esperança de redenção num mundo sobrenatural anunciada na figura de Cristo.

– O *homo sapiens* é um legado da cultura grega, que cunhou o ideal do *logos*, como ordem do mundo e como actividade racional. A razão constitui o traço distintivo do humano e a superioridade sobre os demais seres, sendo ainda a presença, no homem, do *nous* divino. Numa linha de continuidade de Aristóteles a Hegel, é pela razão que a desordem se torna na ordem que rege as leis do mundo natural e que age também no homem no seu saber, no seu agir e na história universal.

– Com raízes no pensamento antigo de Demócrito e Epicuro, o *homo faber* veio a impor-se no naturalismo moderno. Não é tanto a pura faculdade de conhecer, mas sobretudo o desenvolvimento da habilidade transformadora, a complexidade dos meios técnicos e a sofisticação das operações mentais que o distinguem do animal. Saber é saber fazer, e este um poder que lhe permite adaptar a si o ambiente e transformá-lo.

– O *homo dionysiacus* emerge em contextos civilizacionais em que se dissipam a crença no progresso e a confiança na razão, presentes em Nietzsche e na *Lebensphilosophie* panromântica e vitalista de Dilthey, Bachofen ou Bergson. A ideia de decadência é introduzida na própria origem e essência do homem, um ser doente que em vez de desenvolver

as capacidades vitais e o sentido cósmico, escolhe desertar da vida e camuflar-se sob constantes substitutos que a empobrecem e desfiguram.

– O último tipo, o mais difícil de circunscrever, corresponde ao ateísmo postulativo (*postulatorischer Atheismus*) representado por Nicolaj Hartmann e pelo existencialismo de Sartre. Cessa qualquer comunidade de essência entre homem e mundo. Destituído de fundamento e de finalidade, o mundo torna-se mecânico, absurdo, residindo aqui, nesta ausência de sentido, a condição de possibilidade da liberdade, situada na pessoalidade e na escolha absoluta. A ausência de Deus, a supressão de qualquer ordem divina, a solidão do homem no cosmos abrem o caminho ao ateísmo da responsabilidade.

As sucessivas imagens do homem ao longo da história não formam, para Scheler, em si mesmas *uma* antropologia: tentativas de alcançar a consciência de si resultam, em última instância, no desconhecimento, não num aprofundamento dessa consciência, que desemboca num beco sem saída: perante a multiplicação de pontos de vista, o homem deixou de saber “o que é”:

Ao cabo de uns dez mil anos de “História”, a nossa época é a *primeira* em que o homem se tornou plena, inteiramente ‘problemático’; já *não* sabe o que é, mas ao mesmo tempo *sabe que* não o sabe.¹⁵

A recapitulação dos grandes modelos histórico-conceituais não tem em Scheler o objectivo de fortalecer o nosso conhecimento prosseguindo um curso já feito, mas de conhecer esses modelos para os superar e chegar ao ponto de fazer de uma vez por todas tábuas raso do passado. Trata-se de uma instauração inaugural, que a extensa obra scheleriana procurará fundar. Nesta mesma conferência de 1926, defende a necessidade de uma “uma ciência fundamental da *essência* e da *estrutura essencial* do homem”, que fornecesse “um fundamento filosófico último” que daria um rumo às investigações científicas dispersas sobre o objecto “homem”.

b. Ernst Cassirer: modelos históricos das ‘respostas’

Embora o final do capítulo “A crise no conhecimento de si mesmo do homem” coincida com o diagnóstico de Scheler, citando expressamente a

15 Max Scheler, “Mensch und Geschichte”, *Die Neue Rundschau*, Berlin 37 (1926); *Gesammelte Werke. Späte Schriften*, Bern und München: Francke Verlag, 1976, Bd.9, 120.

passagem relativa ao ser problemático e consciente da sua problematicidade – “sabe que não sabe quem é” –, a abordagem de Cassirer em *An Essay on Man* enquadra-se numa mais ampla visão da cultura que integra a filosofia no horizonte das formas simbólicas¹⁶. Já nos mitos e nas religiões arcaicas se descortina “uma antropologia primitiva” a par de “uma cosmologia primitiva”, que evidencia um deslocamento da subordinação naturalista ao mundo exterior para uma viragem sobre si mesmo. Seria porém o socratismo a conceber um novo centro intelectual: a determinação do homem como aquele que pergunta racionalmente e responde também racionalmente às interrogações que levantou. O método socrático do questionamento pelo conceito, na dupla operação de ironia e de maiêutica seria já “estritamente antropológica”.

– A segunda resposta, iniciada por Agostinho, subordina a razão, obscurecida e limitada desde a queda de Adão, ao poder revelador da fé. O homem religioso, determinado por uma falta originária, é destituído de uma essência precisa, no sentido de uma universalidade simples. O homem é a sua vida individualmente percorrida na tensão de uma existência que se move sempre entre dois pólos: peso do pecado e esperança de redenção. É *homo absconditus*; não tem “natureza”, mas um misto ambivalente de ser e não ser, e é esse o seu lugar.

– A formação do espírito científico moderno não vem resolver a questão do conhecimento de si, mas dota o espírito de um instrumento novo – a razão matemática. O abalo inicial provocado pelo heliocentrismo, que destronou o ser humano do seu pedestal de criatura terrestre suprema, suscitando o cepticismo de Montaigne e, parcialmente, a dúvida de Descartes, é reequilibrado pelo poder do entendimento capaz de conhecer as leis que governam o universo e ordenam todos os corpos físicos, e se podem estender à mecânica das paixões e às afecções do mundo moral. A metafísica do século XVII, sustentada na matemática, volta assim, por via da *ordo geometrica* do intelecto, a reestabelecer o nexo entre homem e cosmos.

– A quarta resposta iniciase com o afastamento da matemática e da lógica como ciências reitoras, e o interesse maravilhado pela observação directa das qualidades da natureza. A partir das *Pensées sur l'Interprétation de la Nature*, de Diderot, de 1754, as descobertas científicas passam a

16 Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale Univ. Press, 1944; seguimos em traços gerais o capítulo “The Crisis in Man’s Knowledge of Himself”, pp. 122.

sustentarse em factos observados, coligidos e sistematizados segundo uma presumida ordem natural. A verdadeira ciência da natureza é doravante a biologia. Cassirer retém desta atitude o elemento que mais influenciará a filosofia antropológica posterior: o positivismo. Prescindindo de uma definição geral da natureza humana, o naturalismo não mais deixará de dar os seus passos galopantes: a natureza multiplicase em forças, e o homem é repartido por essa multiplicidade. Se a teoria da evolução de Darwin ainda é movida pelo objectivo de dar conta da unidade da natureza humana, o fio condutor ou o elemento integrador da multiplicação das ciências, outrora ocupado pela filosofia, irseá perdendo. Com Nietzsche, Freud, Marx esta natureza vaise tornando imprecisa. Cada teoria oferece dos factos uma interpretação necessariamente individual e parcelar. Cada autor oferece da vida humana uma concepção própria. Retalhado pelas ciências e pelo conflito das interpretações, o ponto de chegada de Cassirer neste capítulo de *An Essay on Man* não é menos dramático que o de Scheler.

A crise real deste problema manifestouse quando um tal poder central capaz de dirigir todos os esforços individuais deixou de existir. [...] Que este antagonismo de ideias não é meramente um grave problema teórico, mas uma ameaça iminente a toda a extensão da nossa vida ética e cultural não admite dúvida.¹⁷

5. Da filosofia como Antropologia

Finalizaremos esta Lição referindo duas posições que explicitamente defenderam a identificação entre filosofia e antropologia.

No elenco das questões da filosofia *in sensu cosmico* – “O que posso saber?”; “O que devo fazer?”; “O que me é lícito esperar?” –, Kant coloca em último lugar, mas em primeiro na ordem de importância, e como coroamento dos problemas da razão, a interrogação “O que é o Homem?”

À primeira pergunta responde à Metafísica, à segunda a Moral, à terceira a Religião e à quarta a Antropologia. Mas, no fundo, poderseia considerar tudo isto como Antropologia, uma vez que as três primeiras questões se referem à última.¹⁸

17 *Ibid.*, pp. 2122.

A interpretação da quarta questão, se como horizonte unificador ou como filosofia mesma, que Kant deixa enunciada mas não resolvida, convida a uma leitura retrospectiva e transversal do projecto crítico, descortinando o lugar do humano sob o plano da razão, interpretando os elementos que a humanizam: “O que posso saber?”: a afecção da sensibilidade como limite à capacidade de conhecer para além da experiência possível. O que devo fazer?”: o plano das inclinações sensíveis determinando que a lei moral fale à consciência com a voz imperativa do “tu deves”. “O que me é lícito esperar?”, nela se incluindo os postulados da razão prática e a doutrina do mal radical.

Num outro plano, que não o da antropologia transcendental situada na tensão entre racionalidade e humanidade, o objecto da antropologia pragmática é o homem como cidadão do mundo e membro de um género que se realiza na História. Demarcandose das orientações físicoempíricas, Kant sobreleva a dinâmica tensional na qual está inscrita a possibilidade de se transformar e aperfeiçoar: aquele ser capaz de se fazer a si mesmo, a partir das disposições originárias nele colocadas pela natureza: – a disposição *técnica* ou aptidão mecânica acompanhada de consciência; – a disposição *pragmática* para a sociabilidade; – a disposição *moral* para agir segundo o princípio da liberdade.

Outro alcance ganha a identificação, em Ludwig Feuerbach, da filosofia com antropologia, solidária de uma novo modo de filosofar, inserido no mesmo terreno em que se processa a vida dos homens de carne e osso, seres cuja essência excede toda e qualquer projecção de um ideal. Radicada na existência, e recusando a subordinação a um qualquer ideal – de Deus ou da razão –, a nova filosofia aborda o ser humano a partir dele mesmo e das suas condições de vida comum: apenas pode restituir a verdade humana a partir dos indivíduos reais:

A verdade não existe no pensar, no saber por si mesmo. A verdade é apenas a totalidade da vida e da essência humanas.¹⁹

Central no projecto feuerbachiano é tanto a afirmação da identidade real, enquanto objecto teórico da filosofia, superando todos os sentidos restritos e sectoriais de antropologia, quanto a celebração dessa integralidade como valor a realizar no horizonte prático-político do futuro:

18 *Logik*, A 25.

19 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* § 60, GW 9, 338.

“o homem que é e se *sabe* como a identidade *real* (não imaginária) *absoluta* de todas as oposições e contradições, de todas as qualidades activas e passivas, espirituais e sensíveis, políticas e sociais”²⁰.

Fundada na ontologia mundanosensível, cabe à filosofia-antropologia explicitar as formas existenciais do humano, processandose na universalidade do comum e das semelhanças, e não na universalidade do idêntico. Formulados são assim os grandes princípios da filosofia do futuro: – da incarnação corpórea (a identidade entre eu e meu corpo); – da incarnação mundana (a reversibilidade entre passividade e actividade); – e da intersubjectividade (a coexistência entre eu e tu).

Em conformidade com isto, também o princípio da filosofia tem de ser um princípio real; a tarefa dela é a de apreender e construir o homem *como ser absoluto*, isto é, de apreender as formas constitutivas do homem como formas existenciais do ser absoluto.”²¹

Da introdução aqui delineada pode depreender-se que os diversas modos de responder à questão do Homem estão dependentes do modo como a pergunta é formulada, seja pela essência, pela natureza, pelas capacidades, pela identidade... A circularidade própria de um saber reflexivo coloca a antropologia filosófica ao abrigo do reducionismo e do perigo de se ver confinada a uma ou a um conjunto de ciências empíricas. É a própria filosofia quando procura inquirir sobre o humano para melhor o compreender, mas também para promover o valor da humanidade.

RESUMO

Neste artigo de carácter didáctico apresentamse diversas perspectivas de abordagem da antropologia filosófica, mostrando ao mesmo tempo as dificuldades em delimitar “a questão do Homem” como uma disciplina autónoma. Partindo da ambivalência contida na expressão “antropologia filosófica”, apresentamse alguns dados sobre a história da palavra “antropologia”. De seguida, as tipologias elaboradas por Max Scheler e por Ernst Cassirer ilustram grandes modelos explicativos do que significa “serhumano”, concluindo ao mesmo tempo pela

20 *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW 9, 259260.

21 *Notwendigkeit einer Veränderung*, ed. Carlo Ascheri in: *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento, De Homine*, Roma, 1920 (1966), p. 159.

falência de um percurso histórico conducente à incerteza. Por fim, refere-se sinteticamente a identificação da filosofia com antropologia em Kant e em Ludwig Feuerbach.

Palavras-chave: antropologia filosófica – Kant – Ludwig Feuerbach – existência humana – natureza humana

ABSTRACT

In this didactic article several perspectives of the philosophical anthropology are presented, showing at the same time the difficulties in delimiting “the question of Man” as an autonomous discipline. Starting from the ambivalence contained in the expression “philosophical anthropology”, we present some data about the history of the word “anthropology”. Next, the typologies elaborated by Max Scheler and Ernst Cassirer illustrate large explanatory models of what “humanbeing” means, concluding at the same time by the failure of a historical path leading to uncertainty. Finally, the identification of philosophy with anthropology is referred in Kant and in Ludwig Feuerbach, referred to.

Keywords: philosophical anthropology – Kant – Ludwig Feuerbach – human existence – human nature