

A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NA ENCRUZILHADA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Três momentos para uma reflexão introdutória:

A — A definição mais simples de antropologia apresentá-la-á como sendo *a reflexão sobre o homem*. Por outro lado, numa primeira abordagem, a antropologia será facilmente considerada como a disciplina filosófica por excelência. Afinal, tendo o homem como centro da sua reflexão, como poderia deixar de o ser? Se o homem é o solo e o fim de toda a filosofia, a problemática filosófica será necessariamente uma problemática antropológica assumida pelo homem perante si mesmo. Max Scheler sugeriu-o.

De uma maneira ou de outra, não somos sempre nós que (nos) questionamos?

B — Uma antropologia só o será verdadeiramente se for científica, isto é, se utilizar métodos de indagação que permitam o controlo dos enunciados e a delimitação precisa do respectivo objecto de estudo. Uma delimitação a ser feita em termos de dimensões constitutivas e de contornos epistemológicos.

No contexto de uma reflexão filosófica, a antropologia remete, de um modo tão incessante, para a busca do sentido do *mundo*, e do *ser*, que ela será, quando muito, um capítulo da metafísica. O homem será a residência privilegiada do ser?

C — A antropologia filosófica é uma emergência totalizante que dá, à confluência dos discursos científicos sobre o homem, coesão transdisciplinar, imprimindo-lhes a originalidade complexa da indagação filosófica. Com efeito, esta terá de procurar naqueles a actualização permanente de conceitos, ao mesmo tempo que,

questionando-os, renova o alcance das suas propostas e das suas interrogações. Entretanto, eis que o terreno da antropologia se dilata até aos confins do universo, da história e da vida. O homem é um ser cósmico, histórico e biológico. É indivíduo, é *socius*, é humanidade.

Três momentos para uma reflexão: o da construção da antropologia filosófica, o da sua desconstrução e o da reconstrução dessa antropologia. Ou de uma outra. Ou, nem de uma, nem de outra...

Três momentos para uma reflexão. Três momentos em que, na verdade, nenhum sucede ao outro, nem o supera.

Como a questão permanece em aberto, o melhor será retomá-la a partir de uma outra perspectiva.

Quando começou a antropologia filosófica? Será esta pergunta legítima? Será importante?

A terceira interrogação conduz-nos à segunda e esta à primeira. Mas, poderíamos inverter a sua ordem. Tudo depende, em última instância, das respostas: se a questão do começo for importante torna-se legítima, podendo nós, a partir daí, tentar resolvê-la. Ou será que tudo depende da primeira? As problemáticas da legitimidade e da importância não se colocam apenas se a problemática que lhes subjaz for possível? Teremos nós, antes de tudo o resto, de resolver a questão da legitimidade das próprias questões que levantamos?

Em qualquer dos casos, as posições assumidas remetem para as prioridades encontradas a propósito dos três momentos que anteriormente discriminámos.

De facto, se elegermos o momento *A*, arrancaremos provavelmente pela primeira pergunta e situaremos, também muito provavelmente, os passos primordiais da antropologia filosófica em Sócrates para, de seguida, questionarmos o significado antropológico da transcendência do mundo das ideias platónico e seguiremos um percurso que não deixará de reter o humanismo cristão, a revolução copernicana protagonizada por Kant, os seus antecedentes, etc. A crise da antropologia filosófica identificar-se-á com a crise da filosofia em geral e a questão da origem da antropologia vincular-se-á à da origem da própria filosofia.

Ao optarmos pelo momento *B*, afirmamos, de imediato, que a antropologia filosófica se integra na história — que se quererá tão remota quanto possível — da antropologia científica ou, se

quisermos ser mais precisos, de um ou outro dos seus ramos, designadamente, da antropologia cultural e social. Mesmo no caso de optarmos pela última via inventariada, será certamente recusado o primado da antropologia filosófica. A questão específica da origem desta sofre, em qualquer dos casos, um deslocamento tendendo, inclusive, a ser secundarizada.

Sintetizando, poderemos considerar que, no âmbito do momento *A*, a problemática do começo da antropologia apresenta-se como essencial, sendo a justificação da resposta encontrada — e até da pergunta — tema central do discurso antropológico. Ao nível do momento *B*, a tendência é, naturalmente, para a questão não surgir, pelo menos, dentro de contornos filosóficos. O que está em causa é a antropologia científica. A antropologia filosófica é, ela mesma, ilegítima. Para a metafísica, será uma *ontologia regional* ou decorrente de uma *ontologia fundamental* como Heidegger o indicou. No âmbito do momento *C*, a antropologia filosófica é percorrida pela dinâmica da sua construção, pelo que a questão da origem não é, implicitamente, importante. Nem sequer ilegítima.

Lembraremos agora que muitos autores convergem na opinião de que a antropologia filosófica tem o seu começo ou, pelo menos, o seu prenúncio, com Sócrates, tendo sido Heráclito um tímido e isolado — heróico? — precursor ⁽¹⁾. Com efeito, na filosofia pré-socrática teria predominado uma mescla inextricável de antropo-

(1) Cassirer, por exemplo, escreveu: «Dans ses premières manifestations, la philosophie grecque semble ne s'intéresser qu'à l'univers physique. La Cosmologie prédomine nettement sur les autres branches de l'investigation philosophique. Cependant — et c'est le propre de la profondeur et de la portée de l'esprit grec — la plupart des penseurs représentent chacun, et dans le même temps, un nouveau *type* de pensée. En dehors de la philosophie physique de l'école de Milet, les Pythagoriciens découvrent une philosophie mathématique, tandis que les penseurs éléates sont les premiers à concevoir l'idée d'une philosophie logique. Héraclite se tient sur la ligne qui sépare la pensée cosmologique de la pensée anthropologique. Bien qu'il parle en philosophe de la nature et qu'il appartienne aux «anciens physiologues», il est cependant convaincu de l'impossibilité d'approfondir le secret de la nature sans étudier d'abord le secret de l'homme. Nous devons satisfaire à l'exigence du retour sur soi si nous voulons rester en prise avec la réalité et en comprendre la signification. Dès lors, Héraclite pouvait caractériser toute sa philosophie par les deux mots *edidzêsamên emeauton* («Je me suis cherché moi-même»). Mais cette nouvelle tendance de la pensée, bien qu'elle fût, en un sens, inhérente à la première philosophie grecque, n'a pas atteint sa pleine maturité avant l'époque de Socrate. Ainsi, c'est dans le problème de l'homme que nous trouvons le point

logia e cosmologia, sob a direcção desta última. Sócrates representaria, assim, um pouco na esteira da interpretação hegeliana, o prenúncio arranque de uma reflexão sistemática, autónoma e primeira do homem sobre si mesmo, de um homem consciente que, na busca de si próprio, se descobre como sujeito moral.

A seu tempo, a introspecção fará a sua decisiva entrada enquanto meio de acesso à interioridade do sujeito. Privilégio do sujeito consciente, ela deixará, contudo, escapar as relações objectivas do homem com o meio, marcando cada vez mais a fronteira entre um e outro. Para a psicologia, a introspecção virá a ser um primeiro e decisivo — ainda que controverso e insuficiente — instrumento de afirmação da sua objectividade, precisamente, pela separação que admite entre o *eu* conhecedor e o *eu* objecto. Separação com que se pretende alcançar uma observação (independente) da actuação da própria pessoa. Ora, a antropologia filosófica, porque visa a totalidade do homem, em circunstância alguma, poderá aceitar que se omita aquela que se afigura como sendo a sua dimensão fundamental: a subjectividade⁽²⁾. Aliás, é também a questão da subjectividade que justifica algumas das vertentes dos confrontos que, por vezes, surgem entre as antropologias filosófica e científica, sobretudo, quando a segunda, sempre em nome do conhecimento objectivo, sobrevaloriza os aspectos (observáveis) em que o homem, por coincidência, se aproxima dos

de rupture décisif entre la pensée de Socrate et celle des Pré-socratiques. Socrate n'attaque ni ne critique jamais les théories de ses prédécesseurs. Son intention n'était pas d'introduire une nouvelle doctrine philosophique. Cependant, avec lui, tous les problèmes antérieurs apparaissent dans une lumière nouvelle parce qu'il les réfère à un autre centre de pensée. Les problèmes de la philosophie de la nature et de la métaphysique, chez les Grecs, sont brusquement occultés par une, nouvelle question qui semble désormais absorber tout l'intérêt théorique de l'homme. Il n'y a plus chez Socrate de théorie de la nature ou de théorie logique autonomes. On n'y trouve même pas de théorie éthique cohérente et systématique — telle qu'on la trouve dans les systèmes éthiques postérieurs. Une seule question subsiste: qu'est-ce que l'homme? Socrate maintient et défend toujours l'idéal d'une vérité objective, absolue, universelle. Mais le seul univers qu'il connaisse et auquel se réfèrent toutes ses recherches est l'univers humain. Sa philosophie — s'il possède une philosophie — est strictement anthropologique.» (in *Essai sur l'Homme*, pp. 16-17).

(2) O método introspectivo, entretanto, será também criticado pela própria antropologia científica na medida em que, para além de não garantir de facto a objectividade da investigação (ao encerrar-se na esfera do sujeito, ficava à mercê, simultaneamente, das arbitrariedades individualistas e etnocêntricas), não favorecia a abordagem do fenómeno cultural enquanto dimensão antropológica fundamental.

restantes seres vivos desprezando então, implicitamente, tudo quanto tenha a ver com as conotações de ordem espiritual do sujeito.

Preocupado com a problemática da subjectividade, Francis Jacques propõe-se superar, na obra *Différence et Subjectivité*, quer os pressupostos da metafísica da subjectividade, quer os da ideologia sistémica anulando, nesse contexto, a alternativa persistentemente colocada entre uma subjectividade primeira e uma subjectividade nula na medida em que ambas enviezam gravemente a perspectiva de abordagem de uma tal questão. Por acréscimo, a primeira acaba por servir de justificação à segunda. Compreende-se, assim, que seja àquela que se reporte a maioria das observações críticas.

Em relação às questões que aqui nos preocupam, designadamente as do âmbito da antropologia filosófica, justifica-se que acompanhem um pouco o autor em causa no extenso caminho que o leva da crítica ao *narcisismo filosófico* — nas suas diferentes variáveis — à afirmação de uma *antropologia relacional* assente numa *filosofia transcendental da pessoa*.

Com efeito, dentro do narcisismo filosófico, cabem todas as correntes que, directa ou indirectamente, reconhecem um estatuto decisivo e primordial à consciência, ao sujeito individual, à esfera egológica, atribuindo, quando muito, um papel derivado à relação. São postas em causa, desta maneira, as filosofias que protagonizam a opção por um sujeito que se reivindica como fundamento auto-fundamentador, por um sujeito indenticado como a sede do sentido. Sujeito esse que, para além da experiência, chega, nalgumas versões, a constituir a própria realidade.

As filosofias da consciência integram-se no espaço do referido narcisismo filosófico, ficando então sob mira, explicitamente, o *cogito cartesiano* e o *cogito* husserliano sobre os quais recai a acusação de solipsismo. Isto, mesmo quando Husserl define a subjectividade pela intencionalidade da consciência ou quando a subjectividade transcendental nos surge como intersubjectividade. Na intencionalidade da consciência, o *outro* não chega a determinar o *mesmo*, sendo antes determinado por este. Ao nível da subjectividade transcendental, se o recurso à figura do *outro* condiciona a constituição do mundo, a verdade é que a mediação da comunidade inter-monádica acaba por ocorrer dentro dos limites da esfera egológica. O *eu* aparece não só como um centro permanente mas como o único centro possível. De uma forma geral, as filo-

sofias modernas surgem como responsáveis pela promoção de um ser da subjectividade quase identificado com a forma absoluta do ser. Assim, se em Descartes e em Husserl se esboçam, respectivamente, um *ego* reflexivo e um *ego* intencional, em Kant o *ego* aparece como uma forma pura e em Kierkegaard como modo fundamental de relacionamento com o ser. Entretanto, mesmo filósofos como Martin Buber ou Levinas, que dão importantes passos no sentido da superação da metafísica da subjectividade e pela consagração da alteridade, acabam por comungar, um tanto ou quanto paradoxalmente, de alguns dos pressupostos dessa mesma metafísica. Quando Buber, por exemplo, afirma o carácter inato do *outro* no *eu*, admite a possibilidade de desmembramento da implícita relação de reciprocidade, ou seja, de separação entre o *tu* inato, interior ao *eu*, e o *tu* propriamente dito, ao mesmo tempo que oscila, no dizer de Rotenstreich, entre o primado da relação e o primado do *eu*. No que concerne a Levinas, F. Jacques aponta-lhe, sobretudo, as limitações inerentes ao facto de persistir no terreno fenomenológico, mesmo quando o priva da sua dimensão egológica, o que, à partida, dificultará o desenvolvimento coerente das suas teses alocêntricas. A absoluta heterogeneidade do *outro* poderá significar, em última instância, a transferência, para esse *outro*, dos privilégios do sujeito soberano.

Entretanto, é assinalado, no seio da própria metafísica da subjectividade, um inesperado movimento de cerceamento do sujeito tradicional do humanismo que acompanha a tendência para a sua expansão, tendência esta que, em princípio, parecia ser a única intrinsecamente coerente: se, no *cogito* cartesiano, a emergência do sujeito conduz, pela busca do fundamento, a Deus, isto é, se o sujeito é a plataforma privilegiada que nos lança no infinito e no *outro*, é também um facto que, ao fazê-lo, esse sujeito descobre os seus próprios limites e o fundamento autêntico da verdade que não é ele. A metafísica do sujeito transportaria, ela mesma, assim, os gérmenes da crise da ideia de uma subjectividade pura do homem.

A antropologia relacional repousaria, deste modo, numa linha oculta da evolução do humanismo tradicional. Repousaria ainda, naturalmente, nos pressupostos comunicacionais das comunidades de saber e, de uma forma mais ampla, sobre os quesitos de toda a sociedade planetária pós-industrial. Tanto num caso como no outro, o princípio de *primum relationis* não pode ser iludido sob pena de dissolução dessas comunidades e dessa sociedade: não se

pode encarar mais o conhecimento científico como o produto da descoberta de sujeitos individuais, como não se pode também olhar o mundo contemporâneo como um agregado de sujeitos isolados. Só uma filosofia transcendental da pessoa, que concebe esta a partir de categorias de relação, poderá, suportar, segundo F. Jacques, as exigências da antropologia relacional. Exigências que são, entre outras, as seguintes:

— Recusa da confusão da identidade pessoal com a identidade individual do *eu* empírico, ou seja, entre uma identidade que se constrói na relação e uma outra que se possuiiria por natureza ou por individuação sócio-biológica: os indivíduos precedem a relação interpessoal (onde se configuram as actividades simbólicas e significantes da pessoa) apenas como seus suportes e nunca como seus termos.

— Entendimento da subjectividade como realidade diferencial no âmbito da relação: a alteridade terá assim de ser compreendida, simultaneamente, na sua diferença positiva e relativa o que acarreta a articulação das instâncias do *eu*, do *tu* e do *ele*, no seio da identidade pessoal, sem privilégio para nenhuma delas.

— Rejeição da primordialidade da consciência, da presença e da retro-referência absoluta em relação a si mesmo e afirmação da articulação da problemática da subjectividade com a problemática fundamental da pessoa (da «cooperação interaccional das pessoas»), sem que haja confusão entre as duas.

Este conjunto de princípios, é importante dizê-lo, pressupõe a recuperação, expressamente formulada, da «filosofia do fundamento» — sendo aqui a entidade fundamentadora a pessoa como relação, a qual precede ontológica e logicamente o *eu* pessoal — e do «paradigma da actividade constituinte» — enquanto a pessoa se torna «agente da actividade transaccional da comunicação» onde se insinua a subjectividade.

Uma tal reabilitação da figura do sujeito, com base numa (re) actualização do conceito de pessoa, é conseguida, sobretudo, pelo aprofundamento filosófico das perspectivas comunicacionais da linguística. Todavia, esta reabilitação passa por uma diluição do sujeito clássico que vê a sua soberania, anterioridade e autonomia abaladas como consequência das próprias exigências da natureza da pessoa. O sujeito pessoal é uma emergência da pessoa enquanto relação e não a sua condição ou essência. O «estatuto

peçoal do sujeito» é condicionado pelo estatuto da pessoa. O *ego* não surge mais nem no princípio nem no fim já que a apropriação empírica do sentido a que procede interrompe apenas momentaneamente o movimento da comunicação que o transcende sem cessar.

A antropologia relacional surge, desta maneira, como uma importante aposta da filosofia na renovação do seu discurso antropológico sem perda de uma contínua referência à sua própria história.

Entretanto, a antropologia científica está ainda longe de pisar um terreno epistemologicamente seguro. À semelhança de outras ciências humanas, procurou constituir-se como um discurso credível precisamente por ser científico. Assim, passou a sujeitar a formulação e a verificação dos seus enunciados a princípios e dispositivos metodológicos tidos como adequados, isto é, a princípios e dispositivos que procurariam, afinal, controlar o ressurgimento dos procedimentos próprios da antropologia filosófica, entretanto, combatida pelo seu carácter especulativo, pelas suas formulações generalizantes, prisioneiras de lugares-comuns tidos como inquestionáveis e de preconceitos subjectivos hegemónicos. É a esta luz que tem de ser compreendida a revisão de conceitos, como os de *natureza humana*, de *cultura*, de *categorias do sujeito*, de *natureza*, etc., tanto quanto à sua universalidade como quanto à sua fundamentação.

Todavia, rapidamente nos poderemos aperceber da existência de um importante conjunto de dificuldades que a nova antropologia enfrenta, sem que o esboço das mesmas seja acompanhado das respostas que, cada vez mais, se revelam como urgentes. Passemos, então, em revista algumas dessas dificuldades sem o intuito de querer demonstrar a falência eventual desta antropologia, mas apenas com a preocupação de inventariar os seus reais impasses, de traçar os seus limites, portanto, com a intenção de, muito sinteticamente, caracterizar o seu actual estágio de evolução.

Em referência precisamente a esta evolução, diremos que, numa primeira fase, a antropologia afirma a sua cientificidade enquanto antropologia física cujos objectivos centrais eram o estudo das raças humanas, das suas transformações e, de uma forma geral, das relações do homem com as outras espécies animais. Nalguns casos, a antropologia chegou mesmo a reduzir-se à antropologia física, cabendo, nessas circunstâncias, a abordagem dos aspectos culturais e sociais a disciplinas que, pelo menos, aparentemente,

escapavam ao foro da antropologia, em termos estritos. Tal ciência, depois de conhecer, no séc. XIX, uma fase de grande esplendor, acabou por, de alguma maneira, soçobrar perante os envoltimentos políticos que assaltaram os seus pressupostos e comprometeram a utilização dos resultados das suas pesquisas. Contemporaneamente, a revalidação da sua herança científica faz-se pela emergência da antropologia biológica — ou antropobiologia ⁽³⁾ — na qual se destacam os contributos da genética, da sociobiologia e da etologia.

(3) Outras designações próximas destas são também frequentemente utilizadas. Robin Fox, por exemplo, justifica do modo seguinte a preferência pela expressão *antropologia biosocial*: “«Evolutionniste», «néo-darwinien», «biologique» sont aussi diversement utilisés pour décrire ce mouvement hétérogène. Il n'existe sans doute aucun adjectif exact et tous les précédents sont plus ou moins corrects, mais j'ai choisi biosocial par analogie avec biochimique, en vue de communiquer un intérêt pour les facteurs biologiques qui interviennent dans l'existence sociale; un intérêt qui embrasse le comportement social, les processus sociaux et les institutions sociales, et qui aboutisse, pour pousser l'analogie à sa conclusion, à une véritable «biosociologie». Je le préfère au terme consacré de «biologie sociale», qui comporte des connotations eugéniques et démographiques assez restrictives. Or, comme la sociologie en tant que discipline s'est très peu préoccupée de l'évolution et de la nature physique de l'homme, alors que l'anthropologie a toujours conservé un intérêt pour celles-ci, j'utiliserai le terme «anthropologie biosociale». De même, l'emploi du terme «bioanthropologie» est quelque peu superflu puisque l'anthropologie est une science fondamentalement biologique. Par le qualificatif «biosocial», je souhaite faire valoir que cette approche porte sur l'homme social et le comportement social et qu'elle incorpore la pensée biologique à l'anthropologie sociale.” (in *Anthropologie Biosociale*, p. 8).

Profundamente imbuída de pressupostos neo-darwinianos, esta posição de R. Fox defende mesmo que a antropologia biosocial «é estritamente um ramo da biologia evolucionista». Assim, tanto a cultura como o comportamento social são vistos como o resultado de processos evolutivos, numa expressa superação das perspectivas durkheimianas e, de uma forma geral, dos «desvios behavioristas, culturalistas e ambientalistas das ciências sociais e comportamentais modernas». A sociologia comparada (que indentificada como antropologia social, abrange «todas as ciências sociais preocupadas com o comportamento natural do homem em sociedade»), a zoologia comparada (que contempla a etologia e a primatologia), a antropologia física (onde se implicam uma biologia da filogénese humana, a paleo-ecologia e a genética da evolução) e ainda a biologia dos primatas (formada, designadamente, pela endocrinologia e pela neurologia) constituem os «domínios de disciplinas» que têm um papel decisivo na constituição da antropologia biosocial. Curiosamente, R. Fox reconhece que a especificidade de todos os estudos antropológicos lhes advém do facto de acabarem por ter de enfrentar a questão: o que é o homem?

Edgar Morin, por seu turno, preferirá falar de uma *antropologia complexa* que, albergando a antropobiologia e a antropossociologia, consagre o princípio

A antropologia física procura, assim, uma fundamentação científica sólida que lhe permita ultrapassar, entre outros, os compromissos ideológicos das visões etnocêntricas. Estas apoiavam-se em critérios macroscópicos assentes, por sua vez, na listagem de caracteres morfológicos que, aliados a preconceitos éticos, catapultavam sistematicamente o homem (ocidental) para a cúpula da evolução.

A antropologia social não escapou igualmente aos condicionamentos que assaltaram a antropologia física, surgindo as duas, com uma certa frequência, como inseparáveis. É assim que, nas caracterizações feitas por esta das diferentes raças humanas, aparecem, para além das referências à cor da pele, à estatura, etc., indicações, designadamente, quanto aos costumes e à religião. Mas, um dado importante a considerar, também no contexto das relações entre a antropologia física e a social, é o que se prende com uma dupla polémica: a que se trava entre poligenismo e monogenismo, por um lado, e, por outro, entre a prevalência da *animalidade* ou da *humanidade* no homem.

De facto, conforme se opta pela defesa do poligenismo ou do monogenismo, tende-se a sobrevalorizar, respectivamente, as componentes físicas ou as componentes culturais para se explicar a diversidade dos grupos humanos. De alguma maneira, o mesmo ocorre na segunda polémica assinalada, deslocando-se aqui, porém, o centro da questão para o debate em torno do continuismo ou ruptura homem-animal ⁽⁴⁾. Entretanto, na medida em que se apro-

de que «o ser humano é humano porque é plena e totalmente vivo, sendo plena e totalmente cultural» (in *O Método*, vol. II, p. 388).

A. Fagot-Largeault defende o concurso simultâneo da biologia, da psicologia e da antropologia, de tal forma que se assegure a incorporação, respectivamente, de alguns universais de uma ética científica preocupada com a manutenção da homeostasia — nos planos da sobrevivência e da adaptação —, as condições do desenvolvimento individual e as de inserção na colectividade. Entretanto, os novos problemas éticos suscitados pela investigação científica, sobretudo, nos domínios da manipulação genética e da definição da morte, convidam, no cruzamento da filosofia e das diferentes ciências humanas, à construção de uma *bioética* (cf. *L'Homme Bioétique*). Alguns autores falarão mesmo de uma *antropobioética*.

⁽⁴⁾ No livro *De la Biologie à la Culture*, Jacques Ruffié toma posição a propósito de toda esta grande polémica ao afirmar que o *homo sapiens* «abandona o esquema puramente darwiniano e escapa, em grande parte, às leis da regulação orgânica que mantinham as espécies selvagens dentro de certos limites». Isto devido à emergência da cultura. Depois de passar em revista as ameaças existentes

funda o estudo dos traços culturais do homem, abre-se o terreno a uma via dupla de pesquisa que levará, quer à busca dos particularismos que identificam cada comunidade (vestuário, hábitos alimentares, práticas religiosas, etc.) quer à detecção de leis gerais de funcionamento das instituições culturais, para além da sua diversidade local. Destaca-se, neste domínio, sobretudo, o estudo das normas de parentesco.

Em qualquer dos casos, a preocupação com a objectividade do conhecimento antropológico é uma constante. É, aliás, nesse sentido que se desenvolvem técnicas de observação, de organização estatística dos dados e até de experimentação.

Contudo, a propósito da utilização de qualquer uma delas, há contra-argumentações cujo peso não pode ser ignorado. Com efeito, o apuramento das técnicas e das condições de observação levou a que se privilegiasse, por razões de operacionalidade, o estudo de sociedades mais ou menos remotas tidas como *fechadas*. Não se dava conta, todavia, que, deste modo, se escamoteava a questão da legitimidade da posterior, mas inevitável, extrapolação de conclusões, ao mesmo tempo que se tinha como adquirida a ideia da existência, de facto, de sociedades estanques, o que, no mínimo, está longe de ser indiscutível. Entretanto, a própria evolução histórica se encarregou de acabar com tais *laboratórios* antropológicos. Por outro lado, se a exotividade das sociedades ditas *primitivas*, *selvagens* ou *sem escrita* parecia garantir, à partida, a exterioridade do investigador, a sua não implicação, a verdade é que a este nunca

aos níveis social, político e ecológico, Ruffié constata que o homem se encontra numa *nova fronteira* que, sendo ultrapassada pelo domínio da sabedoria, da razão, do altruísmo e da justiça sobre a loucura, a paixão, o egoísmo, a exploração e o orgulho, lhe permitirá perder «os seus últimos comportamentos animais e não ter mais do que comportamentos humanizados».

Mas, «em vez de aí chegar, a humanidade pode perder-se como se perderam tantas espécies. A nossa sobrevivência não está inscrita nos nossos cromossomas». Na realidade, «a força do homem não está em ele ser desprovido de um destino inexorável: está no facto de ele o saber». E Ruffié acaba, inclusive, por advertir: «Estamos no cruzamento de caminhos; podemos regressar à animalidade, ou estilhaçando os nossos últimos entraves, comprometer-nos na via que poderia conduzir-nos não até um qualquer super-homem impossível mas até uma sobre-humanidade, acolhedora e fraterna».

Por outro lado, contra certos desenvolvimentos de cariz racista da socio-biologia, exalta as virtualidades adaptativas do *polimorfismo genético*.

foi possível desprender-se das visões do mundo inerente à sua cultura de origem, inclusive, na fase de recolha de dados. Eram, naturalmente, retidos apenas os elementos de que o cientista se apercebia ou que, simplesmente, achava dignos de notoriedade pela sua afinidade ou contraste. Isto é, sempre por referência às suas matrizes culturais. Mais ainda, esses elementos não constituíam propriamente dados primeiros mas, necessariamente, produtos de atitudes interpretativas desenvolvidas sobre representações colectivas.

É aqui que surge o espaço, nunca muito bem esclarecido, de aproximação e de ruptura entre os estudos etnográficos e os antropológicos, entre as vias de acesso aos fenómenos culturais, interpretativas e explicativas, entre as preocupações de aprofundamento da singularidade e da originalidade desses fenómenos e as de detecção dos seus mecanismos universais de funcionamento. No fundo, é a questão da objectividade da antropologia que, uma vez mais, se levanta: ao pretender escapar às deambulações especulativas e generalizantes, eis que ela se socorre de uma fundamentação factual onde parece ser impossível a eliminação das implicações subjectivas.

A antropologia científica torna-se, assim, no dizer de Dan Sperber, uma «recordação filosófica percorrida por um projecto científico sempre adiado»⁽⁵⁾.

(5) A objectividade da ciência antropológica, conseguida através da adopção de um modelo de cientificidade fisicalista, tal como Radcliffe-Brown chegou a imaginar vir a ser possível, acabou por se tornar um projecto obsoleto. É um pouco disso que nos dá conta Lévi-Strauss na passagem que a seguir se transcreve:

«Même si elle aspire à cette position, l'anthropologie ne réussira jamais à être une science aussi désintéressée que l'astronomie, dont l'existence même tient au fait qu'elle contemple de loin ses objets. L'anthropologie est née d'un devenir historique au cours duquel la majeure partie de l'humanité fut asservie par une autre, et où des millions d'innocentes victimes ont vu leurs ressources pillées, leurs croyances et leurs institutions détruites avant d'être elles-mêmes sauvagement massacrées, réduites en servitude, ou contaminées par des maladies contre lesquelles leur organisme n'offrait pas de défense. L'anthropologie est fille d'une ère de violence; et si elle s'est rendue capable de prendre des phénomènes humains une vue plus objective qu'on ne le faisait auparavant, elle doit cet avantage épistémologique à un état de fait dans lequel une partie de l'humanité s'est arrogé le droit de traiter l'autre comme un objet.» (in *Anthropologie Structurale Deux*, p. 69).

Dan Sperber faz, ainda que por uma outra via, a mesma constatação:

«On retrouve en anthropologie l'écho du débat philosophique sur la nature des sciences humaines et sociales: sont-elles vraiment des sciences? Si oui, sont-

Quanto à organização estatística dos dados, algumas reservas são igualmente feitas. O destaque vai aqui para os antropólogos da linha behaviorista que aí vêem surgir o perigo de retorno de entidades abstractas como a *consciência colectiva* ou a *consciência geral*.

A experimentação sofre restrições idênticas às que são impostas noutras ciências humanas.

Mas a história recente da antropologia científica proporciona-nos facilmente mais exemplos de problemáticas que permanecem em aberto. Veja-se o caso dos modelos de cientificidade e, nomeadamente, os confrontos entre estruturalistas e funcionalistas.

Entre estes últimos, onde se formou o nome de Malinowski, defende-se basicamente a ideia de que uma conexão orgânica percorre os *factos antropológicos*, o que faz com que se estabeleça uma relação funcional entre o sistema, o meio e as necessidades humanas. É neste contexto complexo, ainda segundo eles, que se deverão situar os comportamentos culturais do homem — incluindo

-elles des sciences pareilles aux sciences naturelles? A. R. Radcliffe-Brown, par exemple, dont les idées simples firent un temps figure de dogme, voulait que l'anthropologie devienne une science naturelle de la société». Il ne voyait pas d'autres obstacles à un tel développement que des préjugés à vaincre et des routines à modifier. E. Evans-Pritchard, pourtant successeur de Radcliffe-Brown à Oxford, soutenait, lui, que l'anthropologie relève des Humanités plutôt que des Sciences:

Elle étudie les sociétés non comme des systèmes naturels, mais comme des systèmes moraux [...], elle s'intéresse aux représentations sous-jacentes plutôt qu'au processus [...], elle cherche donc des agencements et non des lois scientifiques et elle interprète plutôt qu'elle n'explique.

Bien qu'elles aient gardé des partisans, ces deux conceptions de l'anthropologie n'ont réussi, ni l'une ni l'autre, à s'imposer. Tout projet d'anthropologie scientifique se heurte à une difficulté majeure: il est impossible de bien décrire un phénomène culturel, une élection, une messe ou un match de football, par exemple, sans tenir compte de l'idée que s'en font ceux qui y participent; or on n'observe pas les idées, on les comprend intuitivement, et on ne les décrit pas, on les interprète. La description des phénomènes culturels pose donc des problèmes épistémologiques sans équivalent dans les sciences naturelles. Radcliffe-Brown et ses émules ont choisi purement et simplement d'ignorer ces problèmes, ce qui ramène leur optimisme quant à l'avenir scientifique de l'anthropologie à un acte de foi. Le pessimisme d'un Evans-Pritchard s'accorde mieux avec la pratique effective des anthropologues, mais il ne tient pas compte de leur volonté pourtant proclamée d'aboutir à des généralisations scientifiquement respectables.» (in *Le Savoir des Anthropologues*, p. 15).

os educativos e os religiosos — entendidos enquanto respostas a necessidades derivadas.

O estruturalismo de Lévi-Strauss virá a dar especial relevo ao carácter simbólico de tais comportamentos e aos respectivos modelos culturais. No âmago deste debate — quando se trata de apurar o estatuto e a constituição do suporte da diversidade das manifestações culturais — ressurge, curiosamente, a temática da natureza humana, de pendor claramente filosófico.

Em íntima ligação com tudo quanto acabou de ser dito, poderemos, por fim, sintetizar outras três grandes dificuldades com que a antropologia científica se defronta:

— Repare-se que a antropologia científica está longe de formar um campo unitário dado que, no seu seio, se insinua, sobretudo, uma complexa e, por vezes, tumultuosa rede disciplinar. Com efeito, o que encontramos é, prioritariamente, um conjunto de disciplinas antropológicas que, assentes, em princípio, numa distinção de objectos de estudo, acabam, de facto, por disputar, entre si, frentes de actuação largamente coincidentes, ou mesmo indiferenciadas, a que não são estranhos projectos de hegemonia monodisciplinar e reducionista. Estão nesta situação, entre outras, as antropologias social, cultural e política.

— Por vezes, as disciplinas antropológicas formam-se não por referência ao seu objecto de estudo, mas ao considerarem a especificidade relativa dos respectivos métodos de pesquisa. Surgem, assim, por exemplo, as antropologias estrutural, compreensiva e hermenêutica. A disputa centra-se aqui no plano dos modelos de cientificidade em confronto, acentuando-se, desde logo, as margens de equívoco quanto à problemática do carácter unitário ou ramificado da antropologia científica. Isto é, a antropologia é uma ciência transdisciplinar onde coabitam, de um modo coeso, várias disciplinas ou, enquanto tal, ela é apenas uma categoria epistemológica quimérica? Existirão, na realidade, quando muito, somente disciplinas que mantêm uma relação interdisciplinar? ⁽⁶⁾.

⁽⁶⁾ Juan de Sahagun Lucas propõe-nos, precisamente, a edificação urgente de uma *antropologia integradora* — flexível e aberta — que, sendo fortemente interdisciplinar (ou transdisciplinar), articule e sistematize os múltiplos elementos constitutivos «dessa complexa realidade a que chamamos homem». Este novo saber antropológico incorporará harmonicamente as vertentes paleontológicas, bio-psíquicas, sócio-políticas, filosófico-religiosas e culturais do homem. (Cf. *Antropologias del Siglo XX*).

— Importa ainda considerar a fragilidade das fronteiras que pretendem delimitar o conjunto dos estudos antropológicos no interior das ciências humanas. Como distinguir uma antropologia social da sociologia? Onde traçar os contornos que separam a antropologia política da sociologia política? De que grau de autonomia pode desfrutar a antropologia, de uma maneira geral, junto da biologia, da psicologia, da história cultural e da linguística? A situação torna-se particularmente confusa com a etnologia: de início vocacionada para o estudo das comunidades ditas primitivas, eis que ela oscila entre a identidade conferida por essa tarefa e a sua integração — e até dissolução — na antropologia cultural.

No espaço destes (des)encontros a antropologia filosófica renova o seu olhar ...

Contemporaneamente, enquanto o humanismo é, por vezes, identificado como uma ideologia (decadente), a antropologia atravessa, conjuntamente com as ciências humanas e com a filosofia, a sua própria crise. É ainda curioso que muitas das reservas que são feitas em relação aos vários discursos antropológicos acabem por assentar nas mesmas bases das que visam a tradição humanista.

É chegado o momento de nos interrogarmos sobre a possibilidade de existência de uma antropologia que não seja humanista. Esta interrogação conduz-nos a outras que, aliás, são prévias: pode haver uma *antropologia humanista*? Há, de facto, uma antropologia humanista? Em caso afirmativo, será que uma antropologia humanista abrange a totalidade da reflexão antropológica? Uma antropologia humanista identificar-se-á com a antropologia filosófica? A um eventual fim do humanismo corresponderá o fim da antropologia? Ou vice-versa?

A busca de respostas a estas questões, levar-nos-á, necessariamente, às constatações que se seguem.

Há uma evidente diferença de estatuto entre os conceitos de humanismo e de antropologia⁽⁷⁾: o primeiro abarca, conforme o quisermos dizer, um determinado conjunto de doutrinas ou de

(7) Curiosamente, F. Dumont constata que as diversas antropologias (filosóficas, práticas e positivas) têm em comum com o humanismo a preocupação de se demarcarem do senso-comum: depois de colocarem a verdade à distância das práticas comuns, procurariam, todas elas, (re)instaurar a transparência nestas. Deste modo, as antropologias seriam, simultaneamente, destruição e construção de cultura. (Cf. *L'Anthropologie en l'Absence de l'Homme*).

atitudes subjectivas face ao homem nas suas relações com a natureza, com a história e consigo mesmo. O segundo reporta-se a uma reflexão sistemática, ou a um estudo *objectivo*, com vista à apreensão e esclarecimento, ou da natureza do homem, ou das leis que regem e explicam os seus comportamentos. Originam-se, assim, estudos de cariz filosófico ou de âmbito científico. Assistimos, em qualquer dos casos, a uma demarcação do plano das propostas humanistas do das proposições antropológicas. Logo, ao falarmos de uma antropologia humanista, corremos o risco, seja de anular o carácter científico da antropologia, por intromissão de *obstáculos* epistemológicos, seja de estar a lidar, apenas, com uma das correntes da antropologia filosófica que se inspira, sem coincidir, numa visão do mundo extra-filosófica. Não deixará, agora, porém, de ser legítimo falar-se de uma antropologia humanista, à semelhança do que acontece quando utilizamos, por exemplo, a expressão *antropologia cristã*. Relativamente às indagações científicas, é normal que a adjectivação surja para identificar o autor que traçou os contornos originais de um método (ex.: *física galilaica*), o respectivo campo de aplicação (ex.: *física atómica*), quando implica uma doutrina, um estágio do seu desenvolvimento já ultrapassado e, portanto, ideologizado (ex.: *física mecanicista*), ou, sobretudo no caso das ciências humanas — por necessidade de se marcar a orientação científica da disciplina considerada —, o próprio método adoptado (ex.: *psicologia experimental*). Curiosamente, é também este último fenómeno que está por detrás da adopção de designações como *antropologia estruturalista* ou *antropologia funcionalista*. Só que qualquer um destes dois últimos casos quer ser alternativa, precisamente, à antropologia humanista tradicional e filosófica ...

Autores há que admitem a existência de uma *antropologia espontânea*. Quer aceitemos que sim quer preferamos falar de uma *atitude antropológica espontânea*, não será que, a este nível, na nossa cultura, a óptica antropológica é sempre humanista?

Quanto à questão de se saber se, ao fim do humanismo, corresponde o fim da antropologia, ela receberá diferentes respostas conforme a situação e a perspectiva assumida.

Para os pioneiros da antropologia científica, a resposta era, evidentemente, negativa. Entre os filósofos, há lugar para um acalorado debate de opiniões. Para nós mesmos, esta é uma questão que deve permanecer em aberto. Isto porque:

— O humanismo, na sua multidimensionalidade constitutiva, tem acompanhado e tem sido mesmo o corpo definidor da cultura ocidental.

— Não é claro que as investidas anti-humanistas dos projectos de construção de uma antropologia científica se tenham saldado por correspondentes êxitos.

— Não é possível admitir, com segurança e isenção, a possibilidade do fim do humanismo porque tal possibilidade efectiva, tudo leva a crê-lo, cai fora do nosso próprio inconsciente cultural. Poder-se-á, quando muito, distinguir entre reflexões que têm os vários modelos humanistas como motivadores directos e assumidos (e que, portanto, aspiram a actualizar e a promover o seu ideário) e investigações que, embora nas suas práticas não lhes sejam indiferentes, procuram, contudo, desmontar os seus pressupostos com o objectivo de alcançarem estádios de desenvolvimento interno libertos de vínculos normativos.

Mas a verdade é que, entretanto, assistimos actualmente à implantação de um poderoso movimento de renovação do humanismo, o qual procura dar resposta, de uma só vez, ao esmigalhamento e à subalternização de que o homem foi alvo com a excessiva ramificação disciplinar das ciências humanas, com as derivações estruturalistas das mesmas e ainda com as situações vivenciais críticas que esse homem tem experimentado.

A desagregação do homem, enquanto objecto de estudo, acaba por representar, em derradeira instância, a própria impossibilidade das ciências humanas e, muito especialmente, das disciplinas antropológicas (8).

É aí, no horizonte de uma antropologia transdisciplinar (9), que a filosofia renova, de facto, o seu olhar...

(8) Como realça Henri Atlan, ao aprofundar as perspectivas epistemológicas de Foucault, a concepção de homem que entra em crise é a que, identificando-o como uma *entidade abstracta*, origem e fim de todas as coisas, sucede à *morte* de Deus e é veiculada por um humanismo, entretanto, decadente. Ainda segundo o mesmo autor, o pessimismo só pode surgir, a partir deste momento, no seio de uma cultura que persiste abusivamente humanista, já que o homem que, de facto, desaparece é apenas um absoluto imaginário. (Cf. «L'Homme: Système Ouvert», in *Pour une Anthropologie Fondamentale*).

(9) Emerich Coreth, com a sua proposta de configuração de uma *antropologia transcendental*, procurará encontrar uma saída, precisamente, para esta problemática do diálogo interdisciplinar no âmbito do projecto de construção de um

Porém, não é linear o caminho para a realização desta antropologia transdisciplinar por parte da filosofia já que, aos seus propósitos de transdisciplinaridade, se ligarão, de imediato, os quesitos da transcienceficidade. Esta última tenderá a aparecer, inclusive, como condição daquela. Isto, por duas ordens de razões: uma, remete para a própria lógica da não dissolução da filosofia — de qualquer uma das suas disciplinas — no âmbito restrito dos paradigmas dos discursos científicos; outra, prende-se com a sua vocação totalizante que ultrapassa os pressupostos particularistas dos objectos das diversas ciências. A transcienceficidade é, deste modo, condição da própria salvaguarda da unidade do homem constantemente e até necessariamente ameaçada na inevitável multiplicação de perspectivas de abordagem das ciências humanas, em busca da caracterização exaustiva das dimensões constitutivas da sua complexa concreticidade. Por outro lado, ela é também indispensável para a afirmação da irredutibilidade da antropologia filosófica,

saber antropológico abrangente que, adequado ao conhecimento do seu complexo objecto de estudo, salvaguardará, por acréscimo — ou necessidade! —, a especificidade da intervenção filosófica.

Coreth começa por constatar que todo o conhecimento empírico-científico, para ter sentido antropológico, tem de partir de uma *pré-compreensão* e de uma *auto-compreensão* quanto ao significado do homem. Esta pré-compreensão concreta, sempre aberta a uma «intelecção mais profunda e completa», inaugura, por seu turno, um autêntico *circulo antropológico* que impede qualquer tentativa de formulação de uma antropologia filosófica fundamentada em quiméricos princípios absolutos e livres de condicionamento. Em causa está uma totalidade humana concreta — situada no mundo — e nunca um sujeito puro. Porém, «quando se interroga a realização do homem no seu mundo e as condições da sua possibilidade, acaba-se por ver que ele não se entende unicamente a partir do seu mundo, que o mundo não constitui o horizonte último da auto-realização humana, senão que está aberto e que aponta para o ser por cima de si mesmo», isto é, «o homem só pode ser entendido na sua relação com o ser, numa constante saída para o ser».

É assim que o homem se afirma como *animal mediador*: entre o seu ambiente imediato e o mundo inteligível e entre o seu mundo e o ser. É assim, também, que a antropologia filosófica se revela, finalmente, como uma antropologia metafísica.

Compete à antropologia filosófica, enquanto estruturação dialéctica do universo do discurso humano, enquanto busca das *condições de possibilidade* do homem e ainda enquanto totalização do sentido dos fenómenos antropológicos, assegurar a correlação entre a filosofia e as diferentes ciências humanas. (Cf. *Qué es el Hombre? — Esquema de una Antropología Filosófica*).

a qual procura, então, ultrapassando as contingências da existência actual, penetrar nas estruturas transcendentais do ser humano e permitir a realização do sentido do seu futuro.

A transcientificidade é, pois, uma exigência para o desenvolvimento da vocação transdisciplinar da antropologia filosófica. Em simultâneo, é fundamento da sua autonomia e plataforma comum que assegura não só a sua persistência como, paradoxalmente, a das antropologias científicas, precisamente, no espaço de uma abertura e de uma especificidade recíprocas que exprime e suporta as tão imprescindíveis quanto correlativas identidades antropológica e epistemológica do homem.

Adalberto Dias de Carvalho

BIBLIOGRAFIA

- CASSIRER E., *Essai sur l'Homme*, Paris, Minuit, 1975.
- CORET E., *Qué es el Hombre? — Esquema de una Antropologia Filosófica*, Barcelona, Herder, 1982.
- DUMONT F., *L'Anthropologie en l'Absence de l'Homme*, Paris, PUF, 1981.
- FAGOT-LARGEAULT A., *L'Homme Bioéthique*, Paris, Maloine, 1985.
- FOX R., *Anthropologie Biosociale*, Bruxelas, Complèxe, 1976.
- JACQUES F., *Différence et Subjectivité*, Paris, Aubier, 1982.
- MORIN E., *O Método* (vol. 2), Lisboa, Europa-América, s/d.
- LEVI-STRAUSS Cl., *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973.
- LUCAS J. S., *Antropologias del Siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- RUFFIÉ J., *De la Biologie à la Culture* (vols. 1 e 2), Paris, Flammarion, 1983.
- SPERBER D., *Le Savoir des Anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.
- VÁRIOS, *Pour une Anthropologie Fondamentale*, Paris, Seuil, 1974.

RESUMO

A multiplicidade dos estudos antropológicos no âmbito das ciências humanas é uma resposta à complexidade constitutiva do homem ou é antes o resultado, paradoxalmente desagregador para o homem, de uma especialização dessas ciências não suficientemente controlada e orientada? Depois de, numa primeira fase, as antropologias positivas se terem afirmado à custa do apagamento da antropologia filosófica, eis que agora são as primeiras que correm o risco de definitivamente se desagregarem, precisamente enquanto antropologias, se não se der lugar a um diálogo transdisciplinar em que a segunda tem um papel decisivo e de que, aliás, tirará também proveito.

RÉSUMÉ

La multiplicité des études anthropologiques, au sein des sciences humaines, est-elle une réponse à la complexité constitutive de l'homme ou, à l'inverse, est-elle le résultat, paradoxalement désagrégante pour l'homme, d'une spécialisation de ces sciences-là non suffisamment contrôlée et orientée. Après l'affirmation, pendant une phase première, des anthropologies positives aux dépens de l'effacement de l'anthropologie philosophique, voilà que, maintenant, les premières courent le risque, elles-mêmes, d'être objet de désagrégation définitive, justement en tant qu'anthropologies, si on ne donne pas place au dialogue transdisciplinaire où la seconde aura un rôle décisif et dont elle profitera aussi.

ABSTRACT

Is the multiplicity of the anthropological studies — in the field of the human sciences — an answer to the complexity of man or, on the contrary, is it the result, paradoxically disaggregating for man, of a specialization of those sciences not sufficiently controlled and directed?

After the affirmation, in a first phasis, of the positive anthropologies, from the fading of the philosophical anthropology, here are the former running the risk of crumbling for ever, precisely as anthropologies, unless we give place to a transdisciplinary dialogue in which the latter may play a decisive role and from which it may as well take advantage.