

MONISMO OU PLURALISMO ?

Carlos Lopes de Matos *

Numa confrontação, a propósito de um artigo de Gustavo Corção, entre frei Pedro Secondi e o cônego Ludovico Rosano, discutiram-se os termos "composição" e "dualismo" (cf. "O Estado de S. Paulo", 27 - 5 - 76, pág. 15). Negava o primeiro a legitimidade da aplicação do conceito "dualismo", enquanto que o segundo procurava justificá-lo, em parte, com textos de Zigliara e S. Tomás.

Sem entrarmos em pormenores sobre os vários dualismos apontados na cosmologia e na doutrina da natureza humana (chegando Ludovico Rosano a falar "da escolástica e do tomismo imortais, onde se encontram as respostas para todos os problemas", o que equivaleria a dizer que tais sistemas não são filosóficos), queremos focalizar aqui apenas a questão do monismo ou pluralismo, transcendência ou imanência, quanto à relação entre Deus e as criaturas.

Ao expor as concepções metafísicas, costumamos distinguir o monismo absoluto ou o relativo, e o pluralismo absoluto ou o relativo. O monismo absoluto seria o que proclamasse a unidade de todos os seres, reduzidos a um único: Deus, o todo (panteísmo absoluto). O pluralismo seria o que pregasse a multiplicidade pura e simples dentro da realidade, um pouco conforme certa interpretação de Heráclito, por oposição ao eleatismo. A posição moderada seria tanto um monismo como um pluralismo relativos, que se identificariam na admissão de certa unidade dentro de seres múltiplos até certo ponto.

No problema de Deus e das criaturas não se poderia defender o monismo absoluto, pois o limitado, o finito, não se coadunaria com a noção de um ser simplesmente. Tampouco o pluralismo absoluto teria cabimento, pois não

*Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain; membro do Inst. Bras. de Filosofia.

se concebe que o ser que é todo o ser deixasse de conter de algum modo o ser de todos os seres. Só será permitido dizer que o ser finito é de certo modo igual ao ser simplesmente, mas também é de certo modo diverso: “*partim diversum, partim idem*”. Ou seja, trata-se de realidades “*diversa simul ac eadem*”.

Os tomistas, recorrendo à analogia, tentam racionalizar sua teoria ao dizer que a essência da criatura está para a sua existência como a essência divina está para a sua existência. Entretanto, a essência divina é idêntica à existência (*idem*), ao passo que nas criaturas existe uma diferença real (*diversum*). Dentro dos próprios termos da comparação teríamos o “*partim idem*” e “*partim diversum*”, sendo que as duas espécies de seres realizariam também essa identidade e diversidade parciais.

Opondo-se à analogia, Duns Scoto, não aceitando a distinção real entre a essência e a existência nos seres finitos, professa que o ser é unívoco. Distinguir-se-ia em Deus e nas criaturas apenas pelas modalidades de infinitude e finitude. Assim, a diferença entre Deus e o ser finito já deixa de ser ôntica, passando de certo modo a ser secundária.

Aí começa a aparecer a dificuldade de uma exata conceituação monista ou dualista a respeito de Deus. Não se pode acentuar, como dissemos, a diferença entre o Criador e as criaturas, porque estas perderiam quase por completo seu valor de ser; com efeito, se não participassem, de pleno direito, da realidade do ser em si e por si, não se veria como pudessem ser chamadas verdadeiramente seres. Mas, por outro lado, também afirmamos que, se aproximássemos demais Deus e as criaturas, reduziríamos de certo modo o ser necessário à contingência do que é por natureza limitado.

Cumprido, portanto, manter um meio-termo, que é difícil, mas que ficará sempre distante de todo monismo ou pluralismo radicais. Eis por que, em nosso *O Pensamento de Farias Brito* (São Paulo, Herder, 1962), escrevíamos na nota da pág. 129: “De resto, é um dos pontos mais delicados da metafísica ou da teologia racional o estabelecimento dos limites entre a transcendência e a imanência de Deus, entre a causalidade e a participação. Um escolástico atilado, p. ex., recusaria um sistema que exagerasse o aspecto da transcendência, por ver nisso um dualismo inadmissível”. Foi baseado nisso que neguei, numa veemente oposição a Leonel Franca, o pretense panteísmo de Farias Brito na última de suas obras, *O Mundo Interior* (1914).

E S. Tomás concedia (*Sum. Theol.*, I, q. 4, a. 3, ad 4) que, de certo modo, se pode dizer que a criatura é semelhante a Deus (ou seja, seu ser é

participação do ser divino), mas de forma alguma se poderá dizer que Deus é semelhante à criatura (ou seja, que o ser divino participe do ser finito). Diz mais S. Tomás: Deus está intimamente presente em tudo (*Ibid.*, q. 8, a. 1, c), ou antes, está em toda criatura pela essência, pela presença e pela potência (*Sentenças*, I, dist. 37, q. 1).

Na *Enciclopedia Filosofica* de Gallarate (Veneza – Roma, 1957), Giovanni Di Napoli afirma: “A tese da participação, não levada aos limites do panteísmo, proclama um liame ontológico radical entre o Ser e os seres”. E estabelece uma compresença de Deus em toda a natureza, compresença que se poderia até designar imanência, visto que a transcendência necessária de Deus só quer dizer que ele é **distinto**, mas não **distante**, valendo a frase do poeta, retomada por S. Paulo e outros: “*in Ipso vivimus, movemur et sumus*” (*verbete Immanenza*).

Em vista disso, um escolástico tradicionalista como era meu velho amigo J. Gredt, depois de estabelecer a transcendência de Deus, dizia em seu latim: “Entretanto, Deus, como primeira causa eficiente, é também, em sumo grau, imanente ao mundo, na medida em que está intimamente presente a tudo, mantendo tudo no ser. E esse é o verdadeiro monismo: nada existe senão dependentemente de Deus”. (*Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, ed. 11, Friburgo – Barcelona, 1956, § 816, n. 3).

*
* *
*

Dentro de nossa filosofia da projeção, dizemos que Deus é o aproblemático, o atirante, ao passo que os seres particulares são “problemáticos”, atirados, dardos (como diz a palavra grega **blēma**, que significa **dardo**): somos, pois, projetados, cada um em sua trajetória, mas sempre como parte de um feixe de dardos, com influência mútua. O aproblemático e os “problemas”, temos assim uma diferença ontológica entre Deus e as criaturas. Há, porém, certo monismo da ação. Com efeito, não existe atirante sem atirado, nem atirado sem atirante. O aproblemático poderia não ser projetante, mas quis (não se sabe por que motivo, e nisto está o dualismo) efetuar a projeção de seres que seguem sua carreira e se entrecruzam numa realização que só se pode mover dentro da aproblematicidade e para ela, pois nada pode ficar fora (monismo da ação). Cada projetado é o projetante que se realiza de certo modo.

Esse apromático que, se quisesse, não seria projetante, a teologia cristã no-lo revela como tripo na unidade, numa vida interior una e múltipla, quase que projetado dentro de si mesmo em três personalidades. Isso faz com que a projeção para fora, uma vez realizada, adquira para o cristão o sentido da realização de uma vida interior tripla. Eis a razão pela qual o cristão é batizado em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ou seja, é projetado em nome do Deus trino, para ser uma realização finita da Trindade infinita. Ilustrando o mistério da vida interior tripla, S. Agostinho tomava o exemplo da memória, da inteligência e da vontade, pois cada uma delas supõe as outras duas, como em Deus cada pessoa implica as outras duas. Estamos aí em pleno mistério, sobre o qual se poderia dizer tudo, mas sobre o qual também pouco adiantariam nossos raciocínios. A propósito do mistério seria indicado aplicar nossa memória, nossa inteligência e nossa vontade, mas nunca atingiríamos o núcleo do mistério em si.

PROJETO E UTOPISMO DIALÓGICO: UMA QUESTÃO ANTROPOLÓGICA *

Newton Aquiles von Zuben **

Ao afirmar que se trata de uma questão antropológica nós nos colocamos no âmbito de uma reflexão filosófica sobre o sentido da existência humana, ao mesmo tempo em que reconhecemos a exigência de realização do destino desta existência. O que está sendo questionado determina a característica desta questão.

A característica específica desta questão como questão antropológica implica uma interrogação compromissada com aquilo que ela questiona. A interrogação engloba não só o sentido da existência humana através de um dos elementos que constitui a sua estrutura ontológica, mas também determina a própria questão como abordagem filosófica, que não é de ordem puramente intelectual, mas de ordem existencial conivente e coexistente com a própria realização desta existência; é por isso que a abordagem do tema é antropológica. O sentido da existência humana como projeto a ser realizado na instância do diálogo está correlacionado com o próprio significado e com a característica própria da questão, por ser uma questão antropológica.

Nosso estudo, como questão antropológica, se situa, pois, num plano ontológico, no plano do sentido da existência humana, que se articula com um plano ético, já que este questionar encerra em seu seio uma responsabilidade para com a própria efetivação do sentido de existência em sua concretude e historicidade. Só terá sentido um discurso (logos) sobre a existência humana — antropologia — na medida em que estiver dialeticamente correlacionada com uma realização existencial (práxis) — uma antropopraxis.

* Este texto retoma, com algumas modificações, a comunicação apresentada na III Semana Internacional de Filosofia, em Salvador, julho de 1976.

** * Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, Professor da Fac. de Educação da UNICAMP.

Podemos, então, afirmar que é uma questão envolvente e envolvida ao mesmo tempo. O seu ponto de partida é ela mesma. É uma questão radical já que envolve não só o logos como entendimento em seu esforço esclarecedor ou razão como instância hermenêutica, mas também a práxis como realização (efetivação) dinâmica da própria existencialidade que é essencialmente questionadora de seu ser. A questão antropológica é radical, ainda, porque exige um compromisso radical, no seu emergir, da reflexão filosófica com a experiência de vida, experiência originária de presença no mundo. Embora diferentes em sua natureza, tanto a reflexão filosófica quanto a experiência de vida guardam o sentido de existência. É por isso que ambas exigem a instauração desse compromisso radical, anterior à própria filosofia, com a práxis, a experiência de presença que, justamente um logos sobre a existência humana.

“A filosofia se define menos pelo sistema que ela propõe do que pelo ato originário que ela requer. Ela é saber, porém, um saber enraizado (engolfado) na vida. Ela se vive tanto quanto se reflete; ela é ao mesmo tempo contemplação e ação”. (Jaspers)

A contemplação é a pré-compreensão pela qual o ser se dá ao homem, à consciência como intencionalidade. Esta doação do ser antecede ao conhecimento. A atitude do homem não é cognoscitiva mas ontológica, é um tornar-se presente ao Ser, com o Ser. Tratando-se do sentido da existência humana, a antropologia filosófica não é uma atitude reflexiva diante de um problema, isto é, diante de um princípio objetivo de dedução, que, após sucessivas abordagens, nos daria a conhecer um conceito “a priori” de homem. Este não se define como se fora um objeto ou essência, mas, por aquilo que ele faz de sua existência. Se houver uma definição, esta só pode ser humana; esta definição, enquanto humana, não é dada para que se possa realizá-lo. A questão antropológica se apresenta na sua radicalidade como uma questão existencial e existencial. Existencial porque a questão do sentido da existência se instaura numa mesma unidade de intenção como sentido de ser. Existencial porque encerra em seu seio, como fator de seu próprio desenvolvimento, ao mesmo tempo um mistério e uma esperança. Mistério porque o sentido da existência é escondido por debaixo das ambigüidades que lhe são essenciais: a ambigüidade de sua constituição ontológica como ser imanente — transcendente (o traço de união significando uma relação dialética que une separando as duas dimensões da existência); finito — e aberto ao infinito, fechado em sua organização e aberto intencionalmente (a intencionalidade é abertura) ao mundo e ao outro; o seu

estatuto como ser-para-si e ser para o outro, preso pelo fascínio de sua realização no inter-humano (o si mesmo face ao outro). Estas ambigüidades instauram uma necessidade de interrogação sobre o seu sentido no âmbito da existência do homem como ser de relação, ser de projeto, de possibilidades, de esperança. Esperança como constitutivo do próprio projeto, na medida em que o homem crê, aspira, movido pela esperança de sentido para o existir. Há a possibilidade de, apesar de constantes adversidades manifestadas tanto na instância da racionalidade como na instância do trágico do irracional, se abrir um caminho no desenrolar de seu destino, através de uma articulação constante entre o racional e o trágico.

Para tanto, a razão — o logos — necessita ser fecundada e amadurecida pela práxis, para poder reconhecer, no aumento de problemas e questões, aquelas que na verdade interessam ao homem. O conselho, vindo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo” encerra inúmeras possibilidades. Sem dúvida, não se espera muito de uma filosofia, cujo único interesse seja o prazer da especulação; o seu nome seria “erudição vã”. A filosofia deve estar comprometida pela interrogação cujo interesse é o próprio homem. Este não é só um sentido a ser esclarecido, mas sobretudo uma liberdade a realizar. O homem se torna questão para si, isto é, um princípio subjetivo de orientação e realização, na medida em que o seu existir, como ser-ao-mundo representa para ele um desafio pelo qual ele é responsável. E o trágico da questão é que este desafio é para ele como a questão da Esfinge: “responde ou serás devorado”. Enquanto houver respostas a este desafio, há esperança para o sentido de projeto humano. A angústia do homem aparece diante da incerteza possível face a estes desafios, pois o Homem pode apresentar ou não respostas. Há, então, segundo Ricoeur, sono e despertar, renascimento e decadência, restaurações e resistências, invenções e sobrevivências. O que sustenta porém, não é o resultado final, mas a própria possibilidade de escolha. Se o homem é para si o seu próprio fim, este fim não exige ser conquistado cognoscitivamente, mas ser conseguido pelos atos que o homem realiza.

A antropologia responsável por esta “questão” é um discurso, logos recuperador, uma volta ao ser do homem, discurso que permanece desde o início enraizado na experiência de presença ao mundo (práxis). A antropologia tem por tarefa apreender o sentido da existência em ato, isto é, na plenitude de seu ser na ação, (como intencionalidade operante, como conjunto de significações vividas) pois a práxis é o lugar ontológico da presença humana como experiência. O sentido envolve a questão do destino humano. O destino que se

desvenda no devir da existência é precisamente o da ética (Ladrrière). A antropologia prolonga-se então numa ética. Notamos aqui um enriquecimento do conceito experiência que deixa de ser uma noção teórica de experiência interna ou externa. A abordagem filosófica da questão antropológica não é uma simples descrição de estados de espírito, ou análise de um ser objetivável. Se o homem não passasse de uma coisa entre coisas, classificável e descritível, estaríamos aceitando a posição de concepções dicotômicas do ser humano. Correlativamente, a abordagem da antropologia também se bifurcaria, como descrição, entre a dimensão puramente interior do homem (estado de espírito) ao qual se acrescentaria, por justaposição, o puramente exterior (o comportamento). Toda relação por justaposição não pode conduzir à totalidade. E a experiência humana é justamente a totalidade onde se envolvem dialeticamente as dimensões de facticidade e de transcendência. Esta experiência como totalidade instaura a verdadeira manifestação da conduta como agir no mundo, como revelação de sentido, como transformação.

A antropologia, como abordagem da questão antropológica, engloba na sua radicalidade o sentido crítico do questionar e o ser questionado que, nesse caso, é o próprio questionador. Ela exige uma atitude inédita, isto é, a tomada de posição como um ato vital, pois o próprio ser interrogado está em questão.

Esta interrogação, na reflexão sobre o seu ser, atinge certo nível no qual se crê ter perdido o conhecimento de si mesmo. Para haver recuperação é necessária uma perda, pois, enquanto o interrogador se possui como a um objeto, não poderá apreender o sentido da existência humana senão como um fato objetivável e experienciável. A totalidade do ser a ser abordada e conquistada não se encontra aí. Ela se torna presente, apreensível somente quando não se é mais do que um ser que existe. Esclarece-se, então, a relação anotada acima que une a filosofia à experiência existencial — filosofar para Kierkegaard era existir — no sentido em que a filosofia não se submete à experiência mas deve ela compreender — se a partir da existência. O homem é sujeito de reflexão porque ele é essencialmente manifestação, logos, palavra e ele se reflete como homem, como existente. A antropologia se vincula dialeticamente a uma antropopraxis.

Assim como a antropologia, como logos, instaura-se pela existência interna de um vínculo originário (pré-compreensão) com a práxis (a existência), assim também a antropopraxis como experiência de presença ao

mundo, na dinâmica da existência como ser-ao-mundo, implica uma exigência de antecipação do devir, de realização do telos que manifesta o eschaton.

A questão sobre o princípio, arché, se encontra aqui com a questão sobre o fim, telos. A arqueologia se vincula com a teleologia e a escatologia. Isso nos leva à consideração do sentido da existência humana, intencionalidade operante, como projeto; ao sentido do ser do homem como poder-ser. O ser do homem se apresenta em certo sentido como uma intotalização, um movimento para a totalização. Este poder-ser, como este inacabamento, denota uma finitude essencial. Como caracterizar esta finitude? A própria reflexão nos oferece a possibilidade de compreensão do nosso existir como finitude. É a reflexão mesma que nos faz ver a nossa finitude, ao mesmo tempo que a transcendência, a ultrapassagem desta finitude, já que, para retomá-la, devemos tê-la abandonado de algum modo. A reflexão como intenção de significar é, em certo sentido, transgressão.

A reflexão, no âmbito da questão antropológica, designa a intenção de significação, a superação de meu ser-limitado. O homem visa a ultrapassar o seu ser para o poder-ser. A transcendência como lugar de emergência do projeto é força de superação do abismo existente entre o ser e o poder-ser.

“A experiência específica de finitude se apresenta ao mesmo tempo e imediatamente como uma experiência correlativa de limitação e superação do limite” (Ricoeur — *Histoire et vérité* pág. 309). Embora apresente uma estrutura paradoxal, trata-se de um só e mesmo ato. Não se trata de uma análise descritiva seguida de uma superação do existir. Por outro lado, o ato de existir denuncia finitude, facticidade e transcendência dialeticamente relacionadas. Atribuir ao homem como ser-ao-mundo um ser de relação ao outro é afirmá-lo como finitude. Sendo esta relação a própria transcendência, podemos afirmar que a transcendência é ou instaura a finitude.

A atitude do homem face ao mundo, sua abertura essencial, mostra a finitude do existir. O mundo é o horizonte de minha finitude. A minha abertura instaura nessa relação originária como o mundo, instaura-o como meu correlato e não como meu objeto. Enquanto que os seres intramundanos são finitos, o modo fundamental do homem é a finitude. Com a finitude, devemos reconhecer ao mesmo tempo a participação ao infinito, não como duas propriedades justapostas, mas como uma dualidade de processos pela qual, e somente por ela, se torna possível reconhecer a existência humana (Buber).

Se a reflexão pode ser considerada como um ponto de partida para a consciência de nossa finitude, ao mesmo tempo que a superação desta finitude, não podemos compreendê-la, no entanto, unicamente como uma possibilidade de compreensão teórica, mas como perspectiva, como ponto de vista. Toda perspectiva é necessariamente parcial, unilateral e, portanto, finita. Ela apela, no entanto, para uma totalidade, pois o sentido do objeto implica o desenrolar de outras perspectivas. A perspectiva instaura uma inadequação essencial, pois o que ela nos dá não é o objeto propriamente dito, embora inaugure o caminho para outros pontos de vista, se ultrapasse, se transcenda como uma perspectiva em direção a outras. O próprio reconhecimento da perspectiva como finitude é a afirmação de sua ultrapassagem, pois tal reconhecimento implica, se fundamenta, por sua vez, outra perspectiva. Do mesmo modo o ser do homem não se reconhece simplesmente como “ser-ao-mundo”, experiência originária de presença, à maneira de uma inserção total. Há a possibilidade do recuo reflexivo operado pelo discurso, pela reflexão interrogadora. Vemos, mais uma vez, o logos se unindo dialeticamente à práxis. Existir se revela no sentido de “ser-limitado” ao mesmo tempo como ato-limitador, como reflexão, como antropologia. E a existência como abertura, como desejo de plenitude se efetiva pelo poder-ser. O poder-ser é o horizonte existencial que ilumina e indica as possibilidades do ser, do existir. O poder-ser como horizonte de possibilidades está presente na sua própria ausência. O poder-ser como projeto, na sua dimensão de realização de possibilidades, define o ad-vir do homem como verdadeiro “telos”; ele se manifesta como uma atração para a esperança de realização.

Há, de algum modo, um desdobramento que faz parte da própria estrutura ontológica do existir. A finitude aparece como um elemento propulsor — pro-jeto do ser em direção ao poder-ser. Esta projeção, mais que uma força ativa da parte do sujeito “em direção a”, é uma atração exercida por um “telos”. O homem não é (por força deste inacabamento essencial) dado uma vez por todas. O poder-ser é o por-vir, ele se instaura num devir, por isso ele é pro-jeto. Não se pode compreender o existir na totalidade de seus momentos de abertura, sem compreendermos o existenciário que os determinã — a temporalidade. Esta é o que nos constitui como abertura. Nós vamos para (ad-vir) outra situação (por-vir) que se realiza em um de-vir. Eu sou o poder-ser (telos) desde já; o que me impulsiona para ele é como uma “entelêcheia”. Há uma espontaneidade e uma passividade inerentes nesse processo.

O projetar o ser como poder-ser é a sua abertura originária. Esta abertura não é temática, cognoscitiva mas existencial. O projeto é futuro.

Como questão, o projeto deve ser realizado. Iremos então questionar a contribuição para a realização da existência como projeto, apresentado por aquilo que chamamos utopismo dialógico.

Por que utopismo? Porque a utopia aspira a totalidade de sentido e a utopia se porta em direção a uma totalidade de sentido, como nos afirma Jean Ladrière. Por si mesma ela é plena de significado; como relação a um horizonte último, ela instaura uma estrutura essencial da existência humana, a saber, o projeto, a auto-superação em direção ao "telos", como vimos. O verdadeiro "telos" se revela como eschaton, horizonte último, fonte de sentido.

Devemos tomar cuidado em não identificar utopismo, utopia com as utopias que estabelecem e circunscrevem um além, um futuro sem vínculo ou referência com o "aqui e agora". Utopia não é um "não-lugar" ou um "não tempo". A utopia é um "não-lugar" na medida em que não-lugar significa o contraposto de lugares anônimos, circunscritos e portanto neutralizados pelo saber, onde nada se passa senão o previsível, onde impera unicamente a representação sem lugar algum à imaginação criadora. Utopia não se refere a "outro" lugar diferente daquele que habitamos atualmente; ela é o próprio lugar onde existimos onde o desejo tenta efetivar-se. O presente como presença é o não-temporal na medida em que este não é considerado como simples momento ek-stático entre o passado e o futuro. Embora a utopia se realize no discurso, não se trata, porém de um discurso vazio, mas pleno, que é dia-logos, uma palavra que instaura a ação comprometida. A parte de imaginação que o utopismo dialógico comporta se vincula radicalmente à realidade, é exercida a partir da ação no real. A utopia dispõe, anima, não teoriza. Questões como a relação entre utopia e desejo, utopia e o real; a distinção entre utopia e teoria, utopia e ideologia; o sentido da "alteridade" manifestada pela utopia, são questões que permanecem abertas, pois não é nossa intenção, aliás: o limite deste estudo não nos permite uma abordagem mais longa e menos ainda exaustiva deste vasto e rico campo de profundo interesse para a antropologia filosófica. Consagraremos, em outra ocasião, um estudo a este respeito.

O "ucronos" não é o tempo permanentemente ausente, sempre-por- vir, nunca atingível. O ucronos é o presente, como presença que é essencialmente apelo ao meu existir. A utopia não é um quadro formal onde se deverá inserir determinada situação existencial não existente no momento. A sua verdade é o prenúncio do fim, mas aqui e agora. Não o fim como término, o já-realizado-uma-vez-por-todas, mas tarefas, telos como eschaton. É o cons-

tantamente presente, como presença, pois cada etapa realizada instaura a abertura, é o ponto de apoio para novas possibilidades de realização.

Dialógico porque é no diálogo, no encontro dialógico, na esfera do inter-humano, que emergirá a existência do homem. Nesta esfera, a palavra não é mais logos, puramente anunciador, mas fundamenta a existência; ela transpõe o reino da subjetividade, inaugurando uma dimensão ontológica – o inter-humano.

Atribuir ao diálogo um sentido de elemento construtivo na estrutura fundamental (ontológica) da existência humana, colocamo-nos mais uma vez em um plano ontológico e ao mesmo tempo ético.

Ele não só serve como chave de abordagem para a apreensão filosófica da existência humana – ele é uma categoria antropológica – mas, sobretudo mais que um logos como manifestação, ele instaura uma dimensão de comprometimento para com a sorte, o destino do homem. A esfera do diálogo determina a palavra como interação entre humanos na responsabilidade e na confirmação essenciais. O diálogo, categoria antropológica, instaura o desvelamento da esfera do entre-dois do inter-humano. Mais uma vez o logos não é simplesmente razão, princípio de ordem, mas em virtude de seu vínculo essencial com a práxis, ele é palavra responsável pelo desvendar da existência humana como co-existência. O humano se realiza no inter-humano.

Uma antropologia do diálogo, do encontro dialógico, comprometida com uma ética do diálogo deve fundamentar-se sobre uma ontologia da relação.

Consideremos brevemente estes três planos.

Inegavelmente, quem mais contribuiu para esta concepção do existir humano com base numa ontologia da relação foi Martin Buber.

O homem como ser-ao-mundo não é um ser-em-si mas essencialmente uma abertura. Ele é abertura graças à palavra originária. Dizer que o homem é ser-ao-mundo, linguagem (palavra) e revelador de sentido do mundo e de si mesmo é a mesma coisa. O homem instaura o emergir dinâmico de sua existência pela palavra. Como manifestação do “si mesmo”, o logos torna-se uma abertura ao outro, dia-logos. Há basicamente dois tipos de palavras que traduzem dois modos de abertura ao mundo, ao mesmo tempo que inauguram diferentes níveis de sentido do mundo como pólo oposto à abertura do homem. Há uma atitude de relação, uma contemplação, do homem diante do mundo. Esta relação

poderia caracterizar-se como uma doação ontológica, pré-reflexiva, existencial. Não se trata de uma empatia, ou simpatia, é algo originário. A objetivação, o relacionamento cognoscitivo viria como que empobrecer esta vivência originária. Há uma interação na imediatez da presença. O presente desta relação não é o ponto abstrato entre passado e futuro indicador de algo que “está acontecendo”, mas a total presença. O Eu está na presença do outro e este outro realmente na presença do Eu. Não se trata de sentimentos, pois, estes a gente os possui; não estão presentes entre um Eu e um Tu.

O conhecimento nesta esfera ontológica não se situa no pólo subjetivo ou no pólo objetivo, no emocional ou no racional, mas entre-dois, na relação recíproca de seres em sua totalidade e atividade. Esta ação é essencial e recíproca; trata-se de uma interação. A ação se passa entre o Eu e o Tu. Esta relação não pode ser explicada (por paradoxal que possa ser esta afirmação) mas só indicada, pois ela não conhece coerência no seu espaço e no seu tempo. Há um recanto secreto onde o que se passa é inefável. A própria linguagem não é capaz de recuperar a experiência existencial na sua totalidade e clareza.

Outra atitude se revela pela palavra da separação. Aqui o Eu não veria o outro, o mundo, o ser, senão como uma coisa, coerente no espaço e no tempo. Esta atitude inaugura a divisão entre sujeito — objeto, característico do relacionamento cognoscitivo.

O homem nesta esfera é um sujeito de utilização e experimentação. Esta esfera é, por sua vez, coerente no espaço e no tempo. Este fato não conhece a presença autêntica; esta deveria ser mútua, enquanto o que se passa entre sujeito e objeto não é determinado pela mutualidade. Se o objeto está na presença do sujeito, este não está realmente na presença do objeto. Se houver algum tipo de interação, ela se passa ou em um pólo ou em outro, mas não se passa **entre** eles. O Eu deste relacionamento torna-se consciente de si como sujeito de experiência e utilização.

Nestas duas atitudes, se o Eu recebe dois sentidos, não devemos concluir que se trata de dois “eus”. Trata-se, antes, de duas possibilidades de ser-homem. A existência no seu emergir é transformação e se desenvolve numa constante alternância destas duas atitudes. Uma é o reino da relação da proximidade, outra, o reino da separação, quando muito da aproximação. A história se passa entre estas duas dimensões da existência. O Eu da relação é uma pessoa; é o Eu da separação um ser-isolado.

Consideremos, agora, o plano da antropologia do diálogo.

Na medida em que ela se passa entre dois seres humanos, a relação é um autêntico encontro dialógico. O critério de autenticidade é o maior grau de reciprocidade, de mutualidade entre os dois parceiros relacionados pela imediatez da palavra que instaura presença.

Aqui a realização pessoal não é mais uma tarefa individual ou mero produto social, mas função de relação, de encontro. Embora tenhamos nascido “indivíduos”, no sentido de sermos diferentes de outros entes, não nascemos pessoas. Nossa personalidade — realização da existência como pessoa — é chamada ao ser através daquele que entra em relação com ela. O homem assume seu ser como pessoa na medida em que aceita a promoção do encontro com o Tu. A relação dialógica é o fundamento ontológico para o homem e seu parceiro no face a face, como pessoas. Esta esfera do “entre-dois” fundamenta a efetivação do inter-humano, isto é, a ação recíproca essencial entre dois seres humanos.

Ação essencial, isto é, inerente à totalidade do ser, e recíproca significa responsabilidade. Se na relação existe uma doação ontológica de um Tu a um Eu, o evento do encontro não será autêntico se não houver a possibilidade de resposta. E responsabilidade é esta resposta ao apelo do evento de relação. Liberdade e destino estão intimamente relacionados a esta responsabilidade mútua.

A esfera do relacionamento cognoscitivo, onde o homem como sujeito deste contato tem diante de si um objeto de experiência e utilização, não determina ontologicamente a existência humana. Embora não possa desenvolver sua existência num estado permanente de encontro dialógico, a força de relação está sempre presente no humano como possibilidade de presença. A existência humana realiza-se na alternância das duas situações: no diálogo e no monólogo.

No plano ético as implicações desta antropologia do diálogo levam à consideração da existência comovida no dialógico. Confirmação e decisão são suas características essenciais.

O homem que aceita, pela responsabilidade na mutualidade do encontro, a presença do outro em sua alteridade, confirma-o em seu ser. Percebendo à dimensão ontológica da relação, a confirmação exige também a reciprocidade. Assim, o confirmar implica o ser confirmado. A relação não depende exclusivamente do Eu nem do Tu embora ambos sejam essenciais para que

o evento de presença se realize. Os três elementos, o Eu o Tu e a própria relação se auto-implicam para que o encontro dialógico seja autêntico inter-humano. Mais uma vez sentimentos não têm lugar nesta esfera. A confirmação significa experimentar o outro lado, tornar o outro presente. A decisão é exatamente o engajamento, o comprometimento, na liberdade, diante do apelo do outro, uma tomada de posição existencial cujo nome é responsabilidade.

Assim, só aquele que tomar esta decisão, proferir a palavra da relação, poderá fundar o reino do “nós essencial”, do autêntico inter-humano. O projeto do poder-ser é profundamente existencial e, como tal, está submisso à concretude da existência que se desenvolve num contínuo ritmo alternativo das duas atitudes do homem. Na existência está presente a contínua dialética entre liberdade – causalidade, necessidade – espontaneidade, fatalidade – destino, arbitrariedade – decisão pessoal. O inter-humano é uma categoria diferente do social. Esta pode levar a uma concepção em que o homem é objetivado em relacionamentos abstratos e anônimos da vida hodierna.

Aproximação, contatos, experiências e reações comuns definem o social; este implica um estar-um-ao-lado-do-outro, enquanto que proximidade, relação dialógica, responsabilidade, decisão, liberdade, presença no face-a-face definem o inter-humano que é um estar-junto-com-o-outro. A passagem do social ao inter-humano pode entender-se, em termos de Ricoeur, como passagem do sócio ao próximo.

Sem dúvida, há épocas em que o homem se caracterizará mais como um sujeito de objetivação, construindo sistemas de objetos, instituições, épocas em que predominam as instituições, o poder de objetivação do homem, o social em detrimento do inter-humano, do encontro dialógico. Sempre haverá, sem dúvida, em contrapartida, a possibilidade de denunciar este estado de coisas em direção a um sentido vindouro (utopismo).

A qualquer homem cabe ainda a força de relação, pois esta não é um privilégio. Se aquilo que provém da liberdade, como nos diz o Prof. Lardière, só a liberdade pode dizê-lo, mesmo que a linguagem da liberdade seja uma palavra escondida, ela permanece, apesar de tudo, palavra.

Nossas preocupações estão longe de ser esclarecidas e as dificuldades resolvidas. Tentaremos, à guisa de conclusão circunscrever apenas uma destas preocupações levantadas em nosso estudo. Ela é fundamentalmente de ordem epistemológica: o estatuto da interrogação sobre o sentido da existência humana, ou, a especificidade do discurso próprio da Antropologia Filosófica.

Acreditamos que este tipo de interrogação não se enquadra no âmbito das “ciências humanas” embora esteja preocupado, como estas, com o problema da reintegração, onde o projeto interdisciplinar toma seu verdadeiro sentido e impulso.

Com efeito, a “condição humana” manifesta-se como uma gama de situações relevando daquilo que se pode chamar fatos de consciência e fatos objetivos, não apresentando esta distinção nenhum reconhecimento tácito ou implícito de uma visão dualista da realidade humana. Acreditamos que se apresentam corpo e consciência como duas dimensões de uma única realidade, a existência. Vemos que não é pelo recurso a tipos de abordagem e estudo próprios do tratamento do assim chamado puramente objetivo, que se chegará à existência humana naquilo que ela tem de específico e originário. Embora possa parecer válido perguntar, no caso das ciências humanas, se é possível a aplicação de um tipo de inteligibilidade empírico-formal que obteve sucesso na ciência física, por exemplo, não cremos, no entanto, seja plausível tal aplicação no caso da abordagem estritamente filosófica da antropologia filosófica. Mesmo que se reconheça que, na ciência física, exista dois componentes: um teórico, de natureza formal, e outro experimental, de natureza empírica, de um e de outro lado que a ciência física se refere a um objeto exterior dado na experiência empírica devemos reconhecer, do mesmo modo, que a realidade abordada pela antropologia filosófica não se coaduna simplesmente à natureza empírica do dado observável. Com efeito, aqui, a realidade que provoca e dá origem à questão, envolve não só a existência humana como realidade concreta, mas também o sentido desta realidade. Deve, então, integrar este esforço esclarecedor uma dimensão hermenêutica. O sentido da existência só pode ser abordado através de uma tarefa de compreensão que o sujeito desenvolve, compreensão essa que está envolvida e determinada pelo conjunto da situação que se revela na “condição humana”, e mais, esta compreensão está comprometida com esta condição. Além disso, a realidade humana é essencialmente dinâmica, isto é, o sentido da existência humana se transforma à medida que avança o esforço interpretativo-compreensivo do qual ela é objeto. E, correlativamente, a própria compreensão se modifica visto que o objeto determina a característica da abordagem, determina a especificidade da questão. Há como que uma circularidade inerente a esta questão por ser questão antropológica. O sentido aí visado é um sentido vivido. Porém, não será um modo de abordagem subjetivo e relativo? Qual é, exatamente, o estatuto desta “compreensão” utilizada pela antropologia filosófica? e qual o seu vínculo com o tipo de interpretação empregada? Até que ponto o

autoquestionamento elaborado pela reflexão na antropologia filosófica, deve englobar um estudo crítico sobre os fundamentos e princípios, sobre os quais, o sujeito se baseia na elaboração de seu saber, sem que esta idéia da necessidade ou não de fundação, acarrete uma deturpação da especificidade antropológica da questão que se centraliza sobre a existência humana, como foco de significação vividas? Assiste ao discurso da antropologia filosófica alguma espécie de privilégio? Por acaso, não se apresenta ele como irredutível a qualquer discurso, devendo assim abandonar critérios de fecundidade ou operacionalidade, pretensões científicas próprias a outros discursos? Se os critérios de fecundidade de uma teoria são relacionados com o maior ou menor grau de entendimento que ela nos fornece para a explicação de determinado objeto de conhecimento, para a antropologia filosófica ela não se apresenta como teoria, estes critérios se revelam como de outra natureza. Além disso a finalidade que ela se propõe não é exclusivamente de ordem cognoscitiva mas sobretudo ontológica e ética, isto é, trata-se de uma antropologia comprometida com uma antropológico-práxis. Qual seria então o critério de fecundidade de tal discurso? Não poderia ser encontrado na força de comprometimento alcançado na realização da intencionalidade operante na "condição humana"? Mas ainda permanece uma questão crucial na qual culminam todas as outras e que, de algum modo, sustenta todas as demais. É a de saber, nos diz J. Ladrière, como se pode voltar ao concreto depois de termos dele distanciado?

Tais as questões suscitadas a partir de nosso estudo, e que ainda aguardam, apesar de tudo, uma resposta. Só assim podemos, quem sabe? compreender o sentido e a tarefa de uma antropologia filosófica. Uma coisa é certa, nossa reflexão deve continuar.