

Antropologia, Filosofia e Direito: Para Uma Mudança de Paradigma

Paulo Ferreira da Cunha*

Resumo

Várias questões se põem na interseção entre a Filosofia e as Ciências Sociais e Humanas para a definição do Lugar do Outro no pensamento jurídico-político e no sentido de definir o que se entende por «natureza humana». Uma perspectiva antropológica se impõe no contexto do próprio pensamento político.

Palavras-chave: filosofia, antropologia, natureza humana, desumanização, egocentrismo, etnocentrismo

Abstract

Several issues lay at the intersection between Philosophy and the Social Sciences and Humanities for the definition of the Other's Place in political and legal thought and in the sense of defining what is meant by «human nature». An anthropological perspective is needed in the context of the political thought itself.

Keywords: philosophy, anthropology, human nature, dehumanization, egocentrism, ethnocentrism

* Professor Catedrático da Universidade do Porto



«Les systèmes construits par les sages ne sont que des contes
imaginés pour amuser l'éternelle enfance des hommes»

Anatole France – *Thaïs*

1. Por Uma Filosofia Antropológica

1.1. *Das Lacunas e dos Erros no(s) Saber(es)*

Um estudo deveras interessante e instrutivo é o dos erros da espécie humana, dos seus enganos, das suas dúvidas. E tanto mais estimulante quanto esses erros, enganos e dúvidas não se refiram à opinião corrente, ao senso comum (na verdade, o senso comum tem poucas dúvidas...), mas residam na própria ciência, ou na filosofia...

Pode, por exemplo, parecer-nos hoje estranho, mas a primeira edição da *Encyclopaedia Britannica* (1979: 5) afirma, com honestidade, na época, que era incerto se a Califórnia seria uma península ou uma ilha. Este é um exemplo de uma dúvida a seu tempo legítima, que a simples ciência (no caso, a Geografia) viria a superar, pelo próprio progresso dos seus dados.

Mas nem sempre a «ignorância» do passado¹ nos pode merecer hoje a mesma complacência. Assim como – digamo-lo *cum grano salis* – a do futuro (oxalá) em relação ao nosso tempo. Por exemplo, todo o saber minimamente culto (que hoje implica algum perspectivismo e pluralismo, mesmo no domínio até das teologias, que a alguns, com elas

1. É necessário o maior cuidado face ao vício mental do cronocentrismo, pelo qual, a exemplo do etnocentrismo para os povos, o observador-narrador-contador da estória considera que o seu tempo, ou um tempo que virá (mas nesse seu tempo filiado, nele inspirado), serão os melhores tempos de todos. É uma espécie de quimera, de transporte de uma idade do ouro ao contrário para o presente e o futuro. Não chega a ser uma utopia nem mesmo um utopismo (ou «princípio esperança») em sentido rigoroso. Porque não têm as respetivas características. Para mais desenvolvimentos, veja-se Cunha (1996).

- 46 menos familiarizados, poderia parecer saber imutável²⁾ recusará o preconceito (e erro) ditado pelo etnocentrismo. Assim, um dos clássicos da literatura etnográfica folclorista, editado três anos depois da referida edição da *Enciclopédia*, afirmava perentoriamente que os californianos mais vegetarianam do que propriamente viveriam, e que haveria a tentação de lhes recusar o estatuto de seres dotados de alma (De Pauw, 1774). É desde já interessante verificar a distância entre a afirmação cautelosa do geógrafo e a conclusão temerária do viajante, que parte da perspectiva de chegada: a preguiça, a covardia, a pusilanimidade, a irracionalidade, em suma, o embrutecimento dos «americanos».

Hoje estamos em condições de esclarecer os dois problemas. De um lado, desvendámos o globo antes ainda meio desconhecido, de outro, vamo-nos apercebendo das escamas nos nossos próprios olhares sobre os «outros», e mesmo sobre nós mesmos (uma coisa anda de par com a outra, aliás). Mas há vasto tipo de erros cuja dilucidação não se afigura fácil, nem definitiva. Erros até que são como que conaturais ao saber ou aos sujeitos cognoscentes.

Uma catalogação ainda deveras interessante foi empreendida por Bacon: os ídolos impedem-nos de ver a realidade, como fantasmas do espírito. Na verdade, a etimologia de «ídolo» já tudo diz: é, afinal, uma ilusão que se apresenta em vez da realidade³.

Os mais gerais são os «ídolos da tribo». Aqui, a expressão baconiana não parece muito feliz, porque, na verdade, por tribo designa toda a humanidade: «Os “ídolos da tribo” estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. E falsa a asserção de

2. Não podemos deixar de citar, por exemplo, Sawyer (2009: 57): «(...) À medida que crescemos, nosso mundo se expande, mas continuamos a gravitar ao redor de estruturas sociais e culturais que nos são familiares e que consideramos *certas* e normais. Os de fora são diferentes e estão errados. Se rompermos nossas pré-concepções e buscarmos entender o mundo mais amplamente, iremos deparar com ideias alternativas, que desafiarão tudo que sustentamos como realidade. É a crise do pluralismo, e ela afetará nosso mundo, a não ser que, por falta de coragem, retiremo-nos para o nosso casulo, insistindo na ideia de que somente nós estamos certos e somos donos da verdade, enquanto todo o resto está errado».
3. Confirmámos esta perspectiva na seguinte alusão a uma nota de uma antiga edição do *Novum Organum*: «If the questions pertains to “Idols” per se, my copy of Lord Bacon’s *Novum Organum* (edited by Joseph Devey, publication date 1911) includes a footnote on pp. 19-20 that is relevant. “It is argued by Hallam, with some appearance of truth, that idols is not the correct translation of [word in Greek alphabet that I cannot type here], from which the original idola is manifestly derived; but that Bacon used it in the literal sense attached to it by the Greeks, as a species of illusion, or false appearance, and not as a species of divinity before which the mind bows down”» (Innis, 2002).

que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe» (Bacon, 2002)⁴.

Vêm depois os erros mais particulares, de cada indivíduo, na sua concreta «circunstância», como diria um Ortega y Gasset. São os que chama ídolos da caverna: «Os "ídolos da caverna" são os dos homens enquanto indivíduos. Pois, cada um – além das aberrações próprias da natureza humana em geral – tem uma caverna ou uma cova que interceta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões, segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranquilo; de tal forma que o espírito humano – tal como se acha disposto em cada um – é coisa vária, sujeita a múltiplas perturbações, e até certo ponto sujeita ao acaso. Por isso, bem proclamou Heráclito que os homens buscam em seus pequenos mundos e não no grande ou universal» (Bacon, 2002).

A próxima classe de ídolos é de índole pública, relacional, social. Pode chamar-se-lhe o conjunto dos ídolos do *forum*, ou do mercado, ou, talvez melhor, até, da ágora. Porque *forum* tem conotação jurídica e mercado conotação comercial. O texto não é fácil de traduzir: «Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do comércio e da associação recíproca dos indivíduos do género humano entre si, a que chamamos de "ídolos do foro" devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias» (Bacon, 2002).

O que mais nos importa de todos os conjuntos de ídolos é o vício ou ilusão de timbre filosófico, que o nosso filósofo sintomaticamente considera ser dos ídolos teatrais: «Há, por fim, ídolos que imigraram para o

4. Utilizou-se, com adaptações nossas, a versão eletrónica do livro *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*, com tradução e notas de José Aluísio Reis de Andrade.

48 espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os "ídolos do teatro": por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais. Não nos referimos apenas às que ora existem ou às filosofias e seitas dos antigos. Inúmeras fábulas do mesmo teor se podem reunir e compor, por que as causas dos erros mais diversos são quase sempre as mesmas. Ademais, não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entraram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência. Contudo, falaremos de forma mais ampla e precisa de cada gênero de ídolo, para que o intelecto humano esteja acautelado» (Bacon, 2002).

1.2. *Solipsismo e Desumanização Filosóficas*

O ar de grande senhor em filosofia⁵, a tirania do Logos (Benoist, 1975), o subjetivismo extremo dos que discorrem filosoficamente, tem tido antídotos drásticos. A filosofia analítica parece ter sido um deles. De algum modo, também, a própria epistemologia e a metodologia filosófica. Mas o perigo que se corre com a formalização, a fuga para

5. «Numa palavra, todos se tomam por senhores na medida em que se creem dispensados de trabalhar; e de acordo com este princípio, foi-se recentemente tão longe nessa via que eis que se anuncia de forma aberta e declarada uma alegada filosofia para a qual não há de modo nenhum necessidade de trabalhar: chega escutar o oráculo interior de si próprio e utilizá-lo, para assegurar o completo domínio de toda a sabedoria que se pode esperar da filosofia» (Kant, 1982). Um lugar paralelo na filosofia política poderá ser este trecho de Tenzer (1994: 2 e ss), designadamente afirmando: «(...) rares sont les philosophes qui ont explicitement écrit de la philosophie politique et seulement de la philosophie politique sans référence à une métaphysique, à une morale ou à une théorie du langage; au mieux ont ils rédigé des ouvrages de philosophie politique qui ne sont qu'une partie d'une œuvre (...)». Diziam, entretanto, a *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, pela pena do Cavaleiro Louis de Jaucourt: «Seigneur grand, Homme grand, (Langue franç.) ces deux expressions, grand seigneur, & grand homme n'indiquent point une même chose; il s'en faut de beaucoup; les grands seigneurs sont communs dans le monde, & les grands hommes très-rares; l'un est quelquefois le fardeau de l'état, l'autre en est toujours la ressource & l'appui. La naissance, les titres, & les charges font un grand seigneur; le rare mérite, le génie & les talents éminents font un grand homme. Un grand seigneur voit le prince, a des ancêtres, des dettes & des pensions; un grand homme sert sa patrie d'une manière signalée, sans en chercher de récompense, sans même avoir aucun égard à la gloire qui peut lui en revenir. Le duc d'Epéron & le maréchal de Retz étoient de grands seigneurs; l'amiral de Coligny & la Noue étoient de grands hommes. Quand les Romains furent corrompus par les richesses des provinces conquises, on commença à voir naître de leur avilissement, l'époque du nom de grand seigneur, & le philosophe réserva le titre de grand homme à ces rares mortels qui aiment, qui servent & qui éclairent leur pays. Celui qui obtient une noble fin par de nobles moyens, qui disgracié rit dans l'exil & dans les fers, soit qu'il regne comme Antonin, ou qu'il meure comme Socrate, celui-là est un grand homme aux yeux des sages; mais les simplement grands seigneurs n'ont par-dessus les hommes ordinaires qu'un peu de vernis qui les couvre (...)».

a ciência, ou mesmo a fuga para a lógica, é o de afastar a filosofia do Homem e dos seus problemas essenciais. Sem, como é óbvio, menosprezar (nem sequer minimizar) as áreas que menos interseção têm, na filosofia, com as ciências sociais e humanas, afigura-se-nos que o perigo pode ser o de, em certos casos, fazer-se uma filosofia sem homem [como se falou já de uma antropologia na sua ausência (Dumont, 1981)], e, noutros, de uma peri-filosofia (Lane, 1997). Em que se dão belos passeios em volta dela, sem jamais nela ousar (ou ter tempo ou disponibilidade) para realmente entrar.

1.3. *Natureza Humana e Filosofia do Homem*

Evidentemente que tudo seria mais fácil para as áreas humanísticas, e muito em especial para as ciências nomotéticas, se a filosofia a um tempo fornecesse critérios burilados de norma e o não fizesse excessivamente de acordo com as perspectivas (e os antolhos) pessoais de certos filósofos, não apenas outrora «grandes senhores»...

Para um tal desiderato muito contribuiria, se fosse possível, um critério não falível para (de) uma «natureza humana» (Cunha, 2001). Com efeito, se o Homem pudesse encontrar essa natureza – naturalmente uma natureza não física (da *physis*), mas uma natureza muito cultural(izada), dos valores (e quiçá também das virtudes), muitas das angústias se aplacariam. Mas o que pode dizer-se natural (valioso) e o que deve dizer-se antinatural (e assim, por isso mesmo, nocivo, pérfido, erróneo, etc.). As estatísticas não nos socorrem ao encontrar regularidades numéricas de frequência de comportamentos ou características. O normal poderia não se espelhar sequer no frequente.

Ainda com alguma íntima convicção de que deve haver uma humana natura, as mais das vezes, e todas as vezes práticas, temos de pôr de parte, metodicamente, esse bordão providencial que nos ajudaria muitíssimo na senda de encontrar o Homem. Filosofia para o (do) Homem (essa de que falava Aristóteles⁶), não terás a vida fácil depois de que se renunciou a pensar seriamente a sua natureza...

1.4. *Dos Estilos e dos Temas da Filosofia*

Vários estilos de filosofia são, obviamente, necessários. Um Nietzsche não deixa de ser filósofo pelo seu estilo aforístico. Como o não deixa de ser um metódico cultor da filosofia analítica anglo-saxónica.

6. Desde logo, *inter alia*, Aristóteles (1991: I, 1; X, 10).

A manifesta pluralidade de temáticas e perspectivas filosóficas (e implicitamente de metodologias a elas associadas) foi já criticada por um Delfim Santos (1973: 53): «De facto, chamar filosofia à etnologia e à sociologia, à psicologia e à lógica simbólica, à lógica geral e à metodologia e à política da UNESCO, é dar triste amostra de uma noção de filosofia que pode ser tudo e que, por isso mesmo, nada vale».

E, noutro passo da sua argumentação: «Excetuando a metafísica e a ontologia, tudo o mais é “filosofia de” isto ou aquilo, mas é muito discutível que a “filosofia de” seja ainda filosofia, se é que, na verdade, por ser “filosofia de” não está já irremediavelmente deixando de ser filosofia, pelo menos no sentido tradicional e clássico do que, desde os Gregos nos melhores momentos da sua história, se entendeu por tal» (Santos, 1973: 53-54).

Mas cremos tratar-se, na primeira citação, sobretudo de uma posição enfática (e reativa: o autor comentava, certamente «a quente» um congresso filosófico internacional muito variegado) contra o que já não é filosofia. Não ao pluralismo no seu próprio seio. Embora pensemos que manifestamente exagera com a segunda tese: reduzindo a filosofia à metafísica e à ontologia.

Ora, é precisamente uma perspectiva diversa que consideramos necessário empreender. Sem dúvida apartando da filosofia coisas como as também proscritas por Delfim Santos, como etnologia e sociologia, psicologia e certamente (por muito importante que seja – e é-o realmente) a política da UNESCO. Mas não já a lógica ou uma certa metodologia. E alargando a filosofia muito para além da metafísica e da ontologia. Embora dentro do seu terreno.

Para o que mais importa aos estudos humanísticos, do que se deveria tratar seria, deveras, dessa de que fala Aristóteles: uma filosofia do Homem, ética e política, sobretudo (Cunha, 2005). Filosofia do Homem (ética e política), pois, como o que mais interessa às ciências sociais, e mesmo às nomotéticas. Embora, além dessa, a Hermenêutica e a Lógica, por exemplo, sejam vitais para os estudos jurídicos e teológicos... Contudo, estamos ainda a falar de temáticas, não de estilos, nem sequer de pontos de mira... Pode-se empreender uma Filosofia desta ou daquela temática servindo-nos de um ou de outro estilo... Acresce que, além dos estilos em filosofia, há ainda a considerar a questão da filosofia implícita (ver, *v.g.*, Cunha, 2009a: 28 e 108 ss), que para além da explícita, não deixa de filosofar, e, no caso de alta literatura, teatro,

cinema, ópera, pode mesmo colocar de forma bem mais plástica e dramática, mais eloquente e vívida, as aporias filosóficas que um seco e descarnado tratado, ou um ensaio pesado ou gongório (o que, na verdade, é uma *contraditio in terminis*⁷).

1.5. Uma Filosofia Antropológica

Uma visão filosófica antropológica teria a um tempo estilo e conteúdo mais próximo do Homem. Em relação ao conteúdo, já foi dito que seria sobretudo ética e política (naturalmente, também, jurídica: que é uma espécie de «quase mistura» da ética e da política, afinal). Mas, e no que concerne o estilo, *rectius*, o posicionamento? («postura» é palavra horrível, e aqui descabida)... Esta filosofia antropológica deveria ter um olhar próximo da antropologia. Essa a *differentia specifica* que apresentaria.

Uma visão filosófica antropológica seria uma forma de des-centrar (curiosamente, paradoxalmente) a reflexão e a autognose humanas (ainda que tal pareça dito de forma pomposa) de um certo solipsismo ou egotismo da espécie, agigantado pelo referido ar de grão-senhor em filosofia. Solipsismo e egotismo que, explicita ou implicitamente, têm dominado a reflexão, e mesmo – naturalmente – a própria ação humana comum [pouco reflexiva, em geral: afinal, a ação sobretudo utilitária, e «económica» (Mises, 1985)].

Pois a ação humana comum, dos que agem sem grandes interrogações (prévias ou pósteras), implica, mesmo sem pensar, uma «filosofia»: ainda que seja só uma «filosofia de vida».

As sociedades ditas «ocidentais» e ditas «civilizadas» empreenderam um discurso antropológico com raízes folcloristas, exotistas e afins, de que nem sempre os estudos mais «secos», «científicos» e até «estruturais» se terão libertado completamente (mas pergunta-se: será tal, realmente, uma libertação?). Veja-se o cunho também

7. «Cada escritor se julga no direito de rotular de ensaios, ou de ensaio, os seus produtos. Como se o ensaio fosse, afinal, a fumarenta retórica, o eruditismo formalista, o historicismo arquivístico, o comentarismo estéril, o barroquismo conceptista e cultista, numa só palavra, o anticriticismo! O facto assume, entre nós, lútosos, um aspeto mental inquietante» (Lima, 2002: 1410). Mais recentemente, Savater (2009: 9 e ss).

52 literário e até autobiográfico de certos passos da obra de um Lévi-Strauss e como, felizmente, um tal estilo tem aplausos de críticos⁸.

Seja como for, o discurso antropológico «corrente» ou «oficial» insiste num corte epistemológico (expressão abastardada por alguns, mas aqui no seu sentido próprio) que é também rutura ontológica, com base na radical diferença cultural: entre o eu (na verdade o «nós») e o outro (na verdade os «outros»). Assim, o discurso da antropologia é discurso feito pelo sujeito coletivo «nós» (através dos seus hermeneutas antropólogos) sobre o objeto coletivo «outros». E embora o *principium sapientiae* da antropologia seja (ou fosse) o ultrapassar do preconceito etnocêntrico, sempre se receia que a atração do folclorismo e do anedótico (*petite histoire, faits divers*, exotismo) possam fazer derrapar a antropologia, aqui e ali, para esse vício ou pecado científico e ético.

No início de uma importante obra sobre Antropologia e Direito, Roberto Kant de Lima (2008: 1-2) assim expõe o nascimento da Antropologia, num texto em que bem se pode aperceber a raiz pré-científica e ainda preconceituosa da disciplina, o que não impede que haja evoluído muito: «Antropologia se constitui como disciplina científica nos quadros do pensamento social europeu do século XIX em torno, dentre outras, das problemáticas obrigatórias do “progresso” e da “evolução social”. Competia à disciplina assim constituída a tarefa de explicar as diferenças entre as diversas sociedades e suas instituições, em especial aquelas pertencentes aos “povos exóticos” encontrados e dominados no mundo todo, pela Europa. Para cumprir sua tarefa desenvolveu metodologia própria, calcada inicialmente na comparação de relatos elaborados por viajantes, missionários, militares, administradores coloniais etc. e posteriormente naqueles obtidos através de observação direta, em trabalho de campo, de profissionais especializados».

Em sentido confluyente, Mariza Peirano (1992: 85) assim apresenta aquele que é como que o paradigma fundador da relação entre «sujeito» e «objeto» na antropologia clássica: «Por muito tempo, na história da antropologia, o lugar do pesquisador e do “nativo” foram bem definidos: o pesquisador, treinado academicamente, saía do seu contexto

8. Veja-se Debaene (2008: XXII): «Lévi-Strauss dans la Pléiade, cela confirme que la vraie anthropologie est littérature et qu’il en a toujours été ainsi même si le développement d’arides sciences sociales nous l’avait fait oublier».

de origem e encontrava o nativo, o “outro”, distante, iletrado, frequentemente além-mar».

Contudo, a autora chama logo de seguida a atenção do leitor para a mudança atual de um tal paradigma.

O grande projeto antropológico persiste plenamente válido, como é óbvio. Não sendo tocado pelas ameaças de derivas... E assim também parece válida a sua utilização, como paradigma inspirador, para toda a Humanidade (relembremos o jogo de Bacon, tomando tribo por Humanidade), como ponto de mira filosófico.

Porque não aplicar o óculo da antropologia a todos nós, Homens? Porque não poderá olhar a tribo para si própria como tribo?

Mas expliquemo-nos melhor. Não se trata de nos vermos, de modo algum, apenas como grande tribo, com os nossos tiques, mitos e símbolos quotidianos. Pelo menos, não se pretende fazê-lo de forma miniaturadora (miniaturista até), mas esclarecedora, iluminadora.

2. Regras de um «Método Antropológico»

2.1. *Das Regras em Geral. Do Estranhamento – Verfremdungseffekt*

Para empreender a antropologização da filosofia mister é de observar alguns procedimentos, ou simplesmente manifestar um posicionamento, um ponto de mira. Nem sempre serão regras aparentemente muito compatíveis. Mas todas, em conjunto, contribuiriam para uma maior humanização e tangibilidade deste exercício especial que só os homens praticam: o filosofar.

A primeira regra do olhar filoantropológico é quase o teatral *Verfremdungseffekt*. Estamos perante uma lei inelutável neste contexto. Há quem a designe, em terreno antropológico, por *depaysement*, também traduzido já por «estranhamento». Com efeito, afirma François Laplantine (2007: 21): «(...) apenas a distância em relação a nossa sociedade (mas uma distância que faz com que nos tornemos extremamente próximos daquilo que é longínquo) nos permite fazer esta descoberta: aquilo que tomávamos por natural em nós mesmos é, de fato, cultural; aquilo que era evidente é infinitamente problemático. Disso decorre a necessidade, na formação antropológica, daquilo que não hesitarei em chamar de “estranhamento” (*depaysement*), a perplexidade provocada pelo encontro das culturas que são para nós mais distantes, e cujo encontro vai levar a uma modificação do olhar que se tinha sobre

si mesmo. De fato, presos a uma única cultura, somos não apenas cegos à cultura dos outros, mas míopes quando se trata da nossa».

O filoantropólogo (ou antropofilósofo – talvez melhor dito), por muito embrenhado que esteja numa sociedade alheia, é sempre um alienígena. E pelo menos o seu primeiro olhar é o que se «debruça»⁹ sobre «o outro». E isto ocorre por mais empatia que experimente pelo objeto do seu estudo. Assim, deveríamos olhar o mundo em geral, todo o real (ou toda a aparência, todo o fenómeno), todo o Ser (ou emanações e manifestações dele). Como algo de não conhecido, de não habitual, de não rotineiro, de não «paisagístico», de algo que não é *taken for granted*.

É, pois, um olhar matinal e virginal como seria o do «espanto» das crianças e dos primeiros filósofos gregos. O qual – nunca será excessivo repetir – nada tem a ver com a burocracia ou o dever de ofício dos que olham [mesmo os *theoros* (veja-se Cunha, 2006: 615 e ss)] por ter de olhar, dos que teorizam porque serão avaliados (e/ou pagos) por isso. Antes do olhar matinal, e como pressuposto dele, está, assim, natural, inevitavelmente, o ócio. *Otium cum dignitate*. Uma sociedade, como a que estamos obstinadamente a deixar que se construa, em que os donos de tudo são ainda donos do nosso tempo, mesmo do nosso dito «lazer», é uma sociedade realmente totalitária, por muito colorido democrático que aparentemente possa ostentar. O permanente agitar da desgraça, do desastre, da crise¹⁰, que nos entra permanentemente pelas casas dentro pela televisão (em coro com os demais meios de comunicação social), longe de nos imunizarem e embotarem perante esse *stress*, criam em nós uma permanente exaltação, um constante alerta, e a alguns, pelo menos, essa sensação derrotada e infinitamente triste que os tempos acolhedores das infâncias protegidas não mais voltarão: as nossas infâncias, e as infâncias (e até as adolescências) do mundo. É um choque, uma comoção demasiada para as almas mais sensíveis.

Não há possibilidade nenhuma de filosofia sem tempo, sem saborear o tempo. E sem esse olhar maravilhado (ainda que chocado, ainda que revoltado) para o encantamento do mundo. Infelizmente cada vez mais desencantado (Gauchet, 1985). Mas mais do que isso: é preciso ver o mundo com estranhamento, não com habituação ou resignação.

Por tudo isso, o espanto não deve ser apenas a mola propulsora ou o motor de arranque da filosofia, mas também um elemento associado

9. Este «debruçar-se» não é apenas típico do antropólogo, mas até do «optador de classe». O burguês debruçar-se-ia da varanda dos seus preconceitos e da sua formação para tentar comunicar (e comungar) com o povo (ou o proletariado, etc.). Veja-se um curioso testemunho literário em *La Mort du Petit Cheval*, de Hervé Bazin.

10. Impressionante é a perspectiva de Klein (2008).

ao seu próprio estilo, constituinte do seu próprio fazer-se. O filósofo deve ter tempo, ter ócio, ter vagar, e nessa contemplação (que não é pasmada, mas ativa, desperta) espantar-se. Dizendo «não», porque pensa, para recordarmos Alain, esse arguto e elegantíssimo filósofo que todos os dias encontrava palavras simples, mas contundentes, para pensar o mundo – e sobretudo o mundo dos homens, filosofando uma filosofia do homem.

O filósofo deve espantar-se. E ter uma enorme curiosidade e olhar desnublado (despreconceituoso) face ou frente a todas as coisas, pessoas, factos, realidades, teorias... E como esse olhar (e esse sentir) despido de preconceitos é difícil: pois nem sonhamos os preconceitos que temos, só os começando a aperceber, e ainda assim não como tais, no contraste com quem tenha outros...

Também por isso, é sempre necessário recomeçar como se o dia fosse novo e o mundo tivesse sido criado ontem. «Täglich geh ich heraus, und such ein Anderes immer». Ah, sábio Hölderlin, inspirador de Heidegger. Tu sabias. «Todos os dias saio, sempre em busca de outro caminho».

2.2. *Antiethnocentrismo e Anticronocentrismo*

A segunda grande regra é de prevenção contra o preconceito. Contra o preconceito que vê o centro do mundo, do universo, do ser, num particularismo que é o nosso¹¹ (a nossa terra, a nossa «raça», a nossa perspectiva...), o qual seria o único válido frente aos demais, sempre mais ou menos bárbaros (veja-se Cunha, 2006: 256 e ss). Esse

11. Somos, cada um de nós, como que vítimas das nossas lunetas, que se nos impõem socialmente. Se há estruturas antropológicas do imaginário, devemos certamente admitir também, embora de forma mais modesta, com um raio de ação provavelmente menos alargado, e raízes menos fundas no ser das pessoas, algumas «regularidades» (não nos atrevamos a dizer «invariantes», como as «invariantes axiológicas» de Miguel Reale) «sociais». Nas quais se devem considerar regularidades de representações. Estas regularidades não se impõem a todas as pessoas, mas não estamos certo de que seja obra unicamente de aculturação ou socialização gerais puras e simples. Afigura-se-nos que, pelo menos em alguns casos, tanto podem furtar-se a tais regularidades os marginais (insociáveis ou antissociais) como os muito bem integrados (ou melhor: os que acreditam nas regras explícitas das sociedades, que, como sublinhou Alçada Batista, em *Peregrinação Interior*, nem sempre correspondem às suas regras reais). Caso se verifique realmente que, além dos criminosos, vagabundos e afins, apenas os bem integrados no imaginário social as não cumprem integralmente, então, realmente, uma socialização prática, em grande medida contrária às teorias e mitos da comunidade (à sua moral oficial, por exemplo) funciona como a efetiva propagadora de tais regularidades, e não a socialização oficial. Hoje, por exemplo, a maioria dos sistemas de ensino e os *media* não propagam explicitamente racismo, xenofobia, homofobia, etc. E contudo subculturas poderosas continuam a propagá-los. Além do mais, confessamos não saber se a dimensão social das regularidades de que falamos tem ou não apoio em algo de natural, que, no caso, seria plausivelmente «instintivo».

- 56 «hiper-» e «ego-centrar» é normalmente conhecido, em antropologia, por etnocentrismo. Pelo que se impõe um anti-etnocentrismo nesta visão. Mas também se sabe que, além da pertença de território de comunhão de parecenças de *stock* físico, outra comunhão, esta temporal, poderosamente determina preconceitos não negligenciáveis. E surge então o cronocentrismo, vício de pensamento (e de alma) que consiste em se acreditar que o presente (e por vezes um futuro imaginado à sua imagem e semelhança, romanceado de mais comodidades e progressos) seria obviamente muito mais civilizado, evoluído, etc., que os diversos passados sobre que se construiu. E isto qualquer presente, dependendo apenas de quem observa, no «seu tempo». Por exemplo, uma geração mais nova poderá dizer que o tempo de seus pais já foi uma «tenebrosa idade média». Impõe-se, assim, também, um anti-cronocentrismo.

Etnocentrismo e cronocentrismo são irmãos gémeos de preconceito.

O antropolósofo também procura como que compensar o «estranhamento» natural com uma vontade racional de não «aceção de sociedades» ou «aceção de formações sociais», de não etnocentrismo ou cronocentrismo.

Como? Trata-se de acolher todo o Ser, todo o real, a totalidade das coisas, sem uma afinal muito subjetiva escolha de simples fatias do Ser, do real, das coisas. A perspetiva antropológica procura até as marginalidades do ser, as periferias do real. A filosofia antropológica não deve cuidar exclusivamente de temas clássicos...

2.3. *Concretude*

A terceira lei a considerar neste âmbito é a da concretude, ou tendência para a concretização, e, mais ainda, para a consideração do concreto.

O antropolósofo não especula no vazio, no abstrato, nem sequer no acanhado cómodo da sua mente e respetiva «mobília» cultural¹².

12. No decurso deste estudo e, em geral, das várias intervenções que, direta ou indiretamente, temos tido sobre o tema, partimos normalmente de uma primeira dicotomia entre «cultura» e «natureza», como um Claude Lévi-Strauss. Contudo, mais do que a distinção da cultura sobretudo pela linguagem articulada, perspetivamos a categoria mais vastamente. Como Tylor, aí incluiríamos «os conhecimentos, a crença, a arte, a moral, o Direito, os costumes e todas as aptidões adquiridas pelo homem como membro da sociedade» (Cuvillier, 1975: 1). Concordamos ainda com o mesmo autor quando inclui sintética e sistematicamente na sociologia da cultura o conhecimento, a linguagem, a arte e a literatura e a religião. Evidentemente que assume uma visão estrita de cultura: também haveria que considerar sociologia (ainda) da cultura, por exemplo, a sociologia da ciência, da moral e do direito (Cuvillier, 1975: 2 e ss). Outra dicotomia conhecida, mas em que não nos parece haver interesse em entrarmos agora, é a que opõe cultura a civilização. Veja-se, *v.g.*, os clássicos estudos de Merton (1936) e Weber (1920).

Ele tem de olhar, antes de mais, o que tem diante dos olhos (por vezes o mais difícil de ver) e apto a ser tocado por suas mãos: as gentes e seus parentescos (desde logo os caracterológicos – de caráter – e os espirituais e os culturais, para lá dos de sangue e união conjugal e de afinidade), os artefactos culturais e materiais (mas, antes de tudo, estes últimos).

É desse concreto que tem de partir a reflexão sobre o modo-de-ser da sociedade, na antropologia *proprio sensu*; é do mesmo concreto, *mutatis mutandis*, que arrancará uma antropofilosofia.

Quando cirandamos pela cidade, sem tirarmos os olhos do chão ou das nossas mais ou menos térreas preocupações, a nossa visão é míope. Mas num dia mais claro (na verdade, numa manhã clara, inventada ou não: as manhãs claras literárias são muito eficientes, também, a mudar os pequenos mundos de cada qual), ao subirmos, rosto a um ventinho inspirador, uma rua larga e inclinada, contando que os edifícios não sejam ainda uma floresta de cimento, uma surpresa se nos depara.

Não será verdadeiramente ainda a praia sob a calçada¹³ (e estamos certos de que a haverá: mas nós, de momento, estamos a olhar para cima...). Certamente haverá sempre praia se a soubermos descobrir. Ainda que tal tenha que ser feito arqueologicamente. Mas o que podemos ver, nesse exercício matinal, é uma óbvia e contudo extraordinária revelação: as nossas cidades estão implantadas num terreno. Mais: assentes sobre um território. E aí entram considerações geográficas, geoestratégicas, proprietaristas (pelo menos numa perspectiva etológica), jurídicas e de poder. Nada dispiciendas.

Mas mais ainda: as cidades não são «naturais», e são de algum modo efémeras (apesar da sua solidez, que por vezes obnubila o próprio sol). Por isso, falar em arquitetura efémera é uma redundância. Toda a arquitetura é, apesar de tudo, efémera... Mesmo as pirâmides do Egito [sobre isso classicamente algo parecia duvidar Machado de Assis (1995), como sabemos]. Pois não se perdeu em Gizé pelo menos uma até há pouco tempo?

Ao seguirmos com o olhar o recorte quase de construção de cartolina desse frágil casario em cima do tabuleiro inclinado que é a terra, a qual sabemos redonda, bem nos podemos dar conta do bicho pequeno

13. Claro que no «maio de 68» havia-a. Veja-se, entre nós, o excelente livro de Fernando Pereira Marques (2005).

58 da terra que constrói construções perecíveis. Mesmo as pirâmides do Egito têm esse ar de papelão se vistas com estes olhos.

Olhos de olhar concreto. De necessidades reais. De respostas reais a necessidades reais.

O *habitat* é um cenário na cidade. E, como todo o cenário, é uma criação «cultural». O soar a falso, ou pelo menos a fungível, facilmente substituível (como todos os cenários) parece uma conclusão inafastável.

Por outro lado, apesar de todos os rituais requintados, mesmo nos restaurantes *chics* em que, como diria Vergílio Ferreira, há refeições requintadas em que nada se come e só se saboreia, este bicho mesquinho da terra que com olhos concretos se quer analisar, antes de mais, é um animal que se alimenta. O bicho come. Quem diria, nas altas filosofias que isso sucede!

E, contudo, tal é um dos elementos que, conjuntamente com o habitar, a antropologia considera (Titiev, 1979: 198 e ss; 203 e ss), e valoriza, como que constituindo um dos seus «dados elementares».

Recorde-se, a partir dessa primeira realidade elementar, o alimentar-se, que não passaria despercebido ao olhar não rotineiro do utopista ou do autor de ficção científica o ato bastante animal(esco?) de ingerir alimentos. O qual é, aliás, elemento importante de socialização e confraternização humanas. Numa dessas obras, é muito caso para vergonha alimentar-se em público e, quando tal for indispensável, devem os utopianos de boas maneiras proteger o exercício de tal função por adequados biombos. Assim se denota que uma atividade tão elementar (tão vital) deva ser objeto de pudor. Coisa idêntica ocorre com a *História Verdadeira (de uma Viagem à Lua)*, de Luciano de Samosata, em que os lulanos respetivos não ingerem mesmo alimentos, apenas os consomem, mais digna e subtilmente, sob a forma de perfumes¹⁴.

O facto de termos trivializado (mas culturalizado, também) o ato natural de nos alimentarmos (que integra hoje um sem número de elementos culturais: pense-se, por todos, no limite talvez, do ritual do chá¹⁵) dificulta a compreensão de uma dependência animal (na verdade biológica) primária e imperiosa. Só após uma fome real se vê o verdadeiro rosto da voracidade humana, desse *homo homini lupus* de que

14. «(...) ils ne les mangent pas, et se contentent d'en avaler la vapeur (...)» (Samosate, 1990:15).

15. Sobre todo o contexto do chá no Japão, veja-se Okakura (2008).

falava Hobbes¹⁶ (e que a si tem sido largamente atribuído) embora já figure em fórmula idêntica em Plauto¹⁷. E nessa circunstância extrema é que se confronta a radicalidade da determinação instintiva do Homem (e quase hesitamos em grafar a palavra, aqui, com maiúscula). E aí nada valem as regras da civilidade à mesa, dita inicialmente pueril¹⁸... mas, cremos, apenas por eufemismo.

Muitos mais exemplos de concretude e tangibilidade haveria, mas bastam os do território (e casa, e depois mobiliário, e depois ainda, vestuário¹⁹) e da alimentação para sublinhar a necessidade de, ao filosofar, se não esquecer o que de mais imediato e de sobrevivência afeta o homem. E os tempos de crise, como os nossos, são muito aptos a tanto. Para que, depois, não se diga, como na citada e recitada passagem de Shakespeare: «There are more things (...) Horatio...»²⁰. Pelo menos há, seguramente, mais coisas na Terra. E no Céu certamente também, pois porque não?

Quantos, quais filósofos conceberam até hoje como sujeito, protagonista da sua aventura de pensamento, um animal que constrói, cria um ambiente novo e que tem fome, sede (sede mesmo, e não apenas a poética «sede de justiça»²¹), frio – e para satisfazer essas necessidades primaríssimas se alimenta e bebe e se agazalha? Dir-se-ia que os filósofos se esqueceram muito amiúde dessas condições básicas. E dir-se-ia até que bem, porque a filosofia seria uma matéria eminentemente cultural, enquanto precisamente essas questões seriam ainda do foro (e dizer «foro» aqui é quase chocante) da animalidade, da sobrevivência. E só há filosofia com cultura, com excedentes que permitam ócio...

Não cremos que algumas leituras naturalistas ou ecológicas de alguns filósofos [de um Espinosa a um Emerson (Law, 2008: 307)], nem mesmo o ativismo da ecosofia de um Arne Naess (1912-2009), que, além de professor universitário, era montanhista e chegou a pertencer

16. Embora Hobbes na realidade modere a proposição, na dedicatória do *De Cive*, num passo que nos permitimos citar em inglês: «To speak impartially, both sayings are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe. The first is true, if we compare Citizens amongst themselves; and the second, if we compare Cities» (Schönwälder-Kuntze, 2008: 53).

17. «*lupus est homo homini*» (Plauto, *Asinaria*, 495).

18. Erasmo de Roterdão, *De Pueris* (A Civilidade Pueril).

19. Sobre estes últimos, também Titiev (1979: 205 e ss; 209 e ss).

20. «There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy» (Shakespeare, *Hamlet*, I, 5).

21. Desde logo em Mt. V, 6.

- 60 ao partido verde norueguês, sejam suficientes para uma filosofia mais concreta. Porque disso se trata, e não de «naturalizar» a filosofia, nem de lhe dar temas mais de acordo com uma harmonia com o natural. Em certo sentido, a *démarche* em causa poderá até parecer contrária: trata-se de ver o cultural no seu «grau zero». Não de regressar ao natural. De cuidar do cultural, e do humano, no que tem de natural como pergunta, como desafio, e no que já é cultural na resposta.

2.4. *Factos e Argumentos*

Um outro aspeto desta concretude encontra-se mais próximo das questões metodológicas. Perante o excesso de teorizações subjetivas, sem apelo aos dados concretos, ou com um apelo meramente legitimador e por vezes manipulado ou manipulador²², a primeira tendência ditada pelo espírito de verdade e ar puro da *démarche* antropológica que propomos seria, evidentemente, não um recuo para o positivismo, mas um simples teste dos factos, um esforço de limpeza, de uso da navalha de Ockham, de eliminação do inútil, e de, obviamente, regresso aos factos.

Não pudemos deixar de experimentar algum entusiasmo perante a maranha de teorias intelectualistas que interessam apenas a um punhado de especialistas, que dialogam em círculo fechado, perante a proclamada tese de Sherlock Holmes: «I have no data yet. It is a capital mistake to theorise before one has data. Insensibly, one begins to twist facts to suit theories, instead of theories to suit facts» (Doyle, 2003: 189).

Mas no Direito, que é filosofia prática (*lato sensu*)²³, filosofia aplicada, também há quem clame contra a falta de factos. E com razão, e prestígio. Richard A. Posner (2009: 184) deplora «(...) a falta de percepção dos factos que caracteriza tão marcadamente a pesquisa académica do direito em geral».

Contudo, a mesma lufada de ar fresco antropológica nos previne contra a «tentação empírica», que seria o exagero contrário de pensar que os factos tudo resolvem, e mais: que haja factos puros, apenas à espera de serem captados. Assim coloca a questão François Laplantine (2007: 193): «O primeiro risco, que eu qualificaria de "tentação

22. Vejam-se os já clássicos Andreski (1975) e Pracontal (1986).

23. Num sentido próprio, veja-se Cunha (2009b).

empírica”, vem da submissão dócil ao campo, do registo ficticiamente passivo dos “factos”, que dá ao observador a impressão de situar-se “do lado das coisas”, de estar junto delas». Ou seja, sendo mais específico no terreno da antropologia propriamente dita: «O trabalho do antropólogo não consiste em fotografar, gravar, anotar, mas em decidir quais são os factos significativos, e, além dessa descrição (mas a partir dela), em buscar uma compreensão das sociedades humanas. Ou seja, trata-se de uma atividade claramente “teórica” de “construção de um objeto” que não existe na realidade, mas que só pode ser empreendida a partir da observação de uma realidade concreta, realizada por nós mesmos» (Laplantine, 2007: 193-194).

O autor não deixará de alertar também para o vício por assim dizer simétrico, que é o do nominalismo científico (Laplantine, 2007: 194).

2.5. Olhar a Pequenez. Relativizar. Descentrar

Nestas regras parece sempre haver paradoxos, regras contra regras. Mas é esse, precisamente, um traço da complexidade das questões, do seu não reducionismo.

Pois reconhece-se que não é nada simpático um antropólogo *proprio sensu* (ou outra pessoa qualquer, em verdade) olhar uma comunidade humana perdida numa floresta, numa montanha, num deserto, numa floresta... ou até num continente, sem mais, e complacentemente sorrir da sua tão normal, tão reiterada (e tão ridícula: mas isso só ele e nós sabemos) pretensão de ser, por si só, o «Mundo», ou o «centro do Mundo».

As sociedades todas (ou quase) e muitos, demasiados homens, pensam o mundo como satélite do seu umbigo. O ego-centrismo é muito generalizado.

Voltemos o olhar para as nossas sociedades, as que conhecemos, aquelas a que não estamos habituados a considerar com a impiedade do olhar antropológico.

Ao ver o formigar de gentes, por exemplo, num centro comercial (vulgo, *shopping*), pior ainda em tempo de festas, e verdadeiramente infernal no Natal, ao ver a multidão, não podemos deixar de refletir como cada um daqueles pontos móveis se pode perfeitamente considerar o centro do universo. E comportar-se como tal.

Advirtamos que olhando o simples, banal, mas sem dúvida enorme (e na realidade, em termos comparativos, tão pequeno, tão minúsculo ele também, como cada um dos seres-formigas que o enxameiam) centro comercial (falamos do edifício), por dentro (por dentro é tido como maior ainda, psicologicamente, na sua variedade feérica), não poderemos deixar de pensar que a muitos ele parecerá como que um Mundo, ou a réplica do Mundo. E contudo... Como é limitado, como é redutor...

Há em muitos microcosmos (sociais, culturais, económicos, políticos... na verdade, de todos os tipos, agrupando os mais variados géneros de pessoas) uma tendência talvez natural, irresistível, para ver somente «o próximo». E desgraçadamente não propriamente para o «amar», muito menos como ao próprio sujeito em causa (Lv. XIX, 18), mas com outras bem diversas (e até opostas) intenções.

Ora a antropofilosofia deve estar atenta a esses entraves a um pensamento mais abrangente e mais profundo que são as miniturizações (os amesquinhamentos) da comunidade, do próprio espaço (e tempo: também há reducionismos históricos) do Mundo. Pensar o «auditório» de forma escassa, avara, pequenina, pode conduzir a debilidades e deformações no próprio pensamento. *Think big* – não é um imperativo estulto. Há no mundo coisas, realidades, multidões, realmente grandes. Apesar de o mundo ter encurtado com as comunicações, ele não é paroquial. O paroquialismo (assim como o patrimonialismo²⁴, que lhe está de algum modo ligado, pelo menos pela mentalidade) é contrário a uma visão rigorosa da realidade. Além do (muito) mais, claro. Uma filosofia deve ser válida para a Humanidade, como que feita em seu nome, e não cunhada para um grupo seleta (ou não) qualquer, e muito menos apenas em intenção do solipsismo de um único pensador.

Este ver as coisas em contexto, e na ordem relativa das grandezas, deve levar-nos a uma atitude não de relativismo²⁵ absoluto e sem fim (como no caso da célebre frase «tudo é relativo» – o que, ademais de uma contradição, constitui um absurdo, se levada ao fio de espada da Lógica). Mas a um ponderado perspetivismo, em que cada coisa é o que é no seu tempo, no seu lugar, na sua situação, contexto, «circunstância».

24. Uma interessante abordagem recente é a de Vélez Rodríguez (2008).

25. Uma interessante refutação dialética do relativismo é a empreendida por Brito (1993).

2.6. Estruturação, Linguagem

A quinta e última grande lei, regra, norma ou princípio (a teoria, devemos confessá-lo, ainda se não refinou ao ponto de permitir claras distinções nestes enunciados prescritivos ou descritivos de regularidades) será a da «estrutura». Quiçá «estruturação». Ora à estruturação, se lida de forma mais explícita, mais substancial, chamaremos «linguagem». Num plano mais formal, não poderá deixar de aí se ver ainda abstração e formalização. Pelo menos num certo grau.

É este o último movimento da presente teorização antropofilosófica.

E não pode deixar de enfrentar-se uma questão: *prima facie*, poderá até pensar-se que esta última característica será antagónica das anteriores, especialmente da última, a concretude.

Mas devemos precisar algumas distâncias. Enquanto na perspectiva da «concretude» se chama a atenção para que o filósofo desça do céu dos conceitos (*Begriffshimmel*) à terra de chão e de raízes (e até mais ao chão que às raízes – porque estas se veem menos, e o concreto vai pelo que se vê, sente, cheira... um sensacionismo imediato, do tangível), já no plano do estrutural o que está em jogo é, a partir da multiplicidade variegadíssima do concreto, procurar essencialmente uma «ordem». Essa ordem é uma rede de relações, uma estrutura(ção), ou, noutra abordagem possível, é uma linguagem, que dá nomes às coisas (generalizando, distinguindo, articulando). Uma linguagem por natureza (e por definição) dotada de regras íntimas (que podem não ser apercebidas imediatamente – ou nunca – mas se cumprem, como nas Línguas dos povos...), a que bem se pode continuar a chamar Gramática.

A filosofia antropologizada deve contar com essa gramática, *rectius*, ser essa gramática, também logo após as primeiras regras.

Ora uma gramática avulta pela sintaxe, mas começa pelo léxico, e pela semântica que lhe dá sentido primeiro.

E vejamos as conexões: uma das características da antropologia cultural corrente é procurar começar a sua ciência pelo biológico, como que (pelo menos) seu preâmbulo. E começar (após as questões preliminares de índole epistemológica: delimitação de fronteiras científicas) por uma verdadeira «história natural». *Os Precursores do Homem: do Mar à Árvore*: tal é o início de Mischa Titiev (1979: 24). Há assim algo de *Génesis* nessas narrativas das origens... E, como se sabe, no *Géne-*

64 *sis* (2:20), uma das faculdades ou poderes de Adão, no Éden, foi o de colocar nomes às coisas. E sobretudo aos animais.

Esta narrativa mítica fundante da nossa cultura ocidental plasma em texto sagrado algo de essencial, que é o poder (poder enorme) de nomear. De organizar, afinal, o mundo. Porque a designação, quando não é um puro *fiat*, é uma ordenação, afinal uma cosmogonia. Ora não deixa de ser confortante que no pensamento oriental a necessidade de acordo entre nomes e coisas (que não é coisa linear nem fácil) é também experimentada. E perguntado por um discípulo sobre qual seria a primeira medida a tomar se lhe fosse confiado um território para governar a seu bel-prazer, o sábio Kung, conhecido entre nós como Confúcio, respondeu, simplesmente, para grande espanto, incredulidade mesmo, do estudante: «retificar as denominações».

Porquê? A resposta de Confúcio é uma grande lição para os nossos dias, de profundo abastardamento da língua, e de seu mau uso, gerando graves perturbações no espírito e na organização do nosso mundo. Citemo-lo em francês, com a devida vénia: «Si les dénominations ne sont pas correctes, si elles ne correspondent pas aux réalités, le langage est sans objet. Quand le langage est sans objet, l'action devient impossible, et en conséquence toutes les entreprises humaines se désintègrent – il devient impossible et vain de les gérer. C'est pourquoi la toute première tâche d'un homme d'État est de rectifier les dénominations» (Leys, 2009: 66).

Uma perspetiva antropológica tem de corrigir as designações, de acordo precisamente com a tangibilidade das coisas, com a sua verdade óbvia [de óbvio ululante, diria Nelson Rodrigues (1993)], essa que salta aos olhos: olhos segundos, claro, não os do senso comum. Mas a que salta aos olhos filosóficos, com lentes de antropologia.

E alguns elementos dessa gramática, de que estávamos a curar, são, desde logo, de índole psicológica. Por exemplo, as leis de ação e reação (desde logo o instinto de autodefesa, que o direito regulou na legítima defesa), que se suavizam, num estágio mais evoluído da civilização, através de certos «amortecedores» dos conflitos sociais – em grande parte (como não o seriam?) também eles linguísticos. As palavras verdadeiramente «mágicas» da sociabilidade, da saudação, do pedido de desculpa, da solicitação de licença, etc., fazem parte da bateria de tais dulcificadores sociais, com muitas vantagens. Inúmeras. Tantas, que só nos apercebemos da enorme falta que essa magia faz

quando, por barbarização, começa a escassear o seu uso. E aí é a lei da selva, *i.e.*, ausência de vera lei humana.

3. Contributo Antropológico Para os Estudos Jurídicos

3.1. *A Interdisciplinaridade Jurisfilosófica*

Ocorre com a Filosofia do Direito o que ocorrera antes com a Filosofia em geral. Nela se acolheram, e nela foram permanecendo, e em alguns casos permanecem ainda, certos estudos que, não tendo lugar certo em ciências jurídicas materiais, ou ramos de direito, e não tendo ainda ganho a carta de alforria da sua autonomização, se acolhem ao grande tronco da frondosa árvore. É assim que tivemos na Filosofia Jurídica estudos de informática jurídica, por exemplo. Felizmente já autonomizados.

De qualquer modo, essa realidade da coexistência no seio desta disciplina de diversos estudos, alguns deles aparentemente muito diversos do seu escopo e do seu método (como, desde logo, a referida informática jurídica), tem a virtualidade de nos fazer compreender melhor a naturalidade da dimensão interdisciplinar na Filosofia Jurídica.

Talvez até se pudesse afirmar que o motivo pelo qual a permanência no seio do rótulo grande de Filosofia do Direito de estudos de índole vária nunca foi coisa problemática será, precisamente, o caráter desde logo interdisciplinar não, certamente, da própria Filosofia Jurídica, mas dos estudos que lhe devem ser prévios e necessariamente complementares (numa visão mais antiquada dir-se-ia ainda ciências «auxiliares»).

3.2. *A Importância Vital da Antropologia para o Direito*

As ciências jurídicas humanísticas, em especial, são essenciais para uma esclarecida compreensão e exercício da Filosofia do Direito. É impossível filosofar a juridicidade sem a história do direito, a sociologia do direito e a geografia do direito (mal dita direito comparado), desde logo. E a antropologia jurídica é outra das dimensões que não pode faltar à rosa dos ventos das ciências jurídicas humanísticas, que na verdade são bússola, não apenas da filosofia jurídica, como de todo o Direito.

A não abertura à *démarche* e ao espírito antropológicos, no direito, tem vindo a redundar num dogmatismo etnocêntrico e elitista, muito

- 66 cronocêntrico (a menos que suspira pela idade do oiro romanista... o que é apenas um cronocentrismo descentrado do presente: na verdade, um passadismo) e padecendo de outros males, todos de miopia epistémica, com consequências práticas nada descuráveis.

Entender a instituição A, B, ou C nas nossas sociedades, sem ter presente que essa mesma instituição (ou instituição similar, com idênticas funções sociais – que podem e normalmente começam por ser simbólicas) adquire contornos bem diferentes nas sociedades x, y e z, é muito empobrecedor.

Como é evidente, os adversários deste alargamento de horizontes poderão sempre dizer que o que visamos com isto é o relativismo. E eles próprios nos poderão recordar Pascal (1897), e a sua terrível máxima (nº 294): «Plaisante justice qu’une rivière borne. Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà».

Mas o problema não são os terríveis males do relativismo como saídos de uma doutrina pretensamente corruptora que o induzisse. O problema é a realidade. O problema está aí: não é verdade que a mudança de leis é gritante no espetáculo do mundo? Que em Singapura se é condenado à morte pelo consumo ou tráfico de uma substância que na Holanda é consumida alegremente em cafés e buscada de forma despreocupada por turistas? Que certas práticas banalizadas em Hollywood (ou noutras capitais dos costumes mais flexíveis) dão direito, ao menos para as mulheres, a morte por lapidação (apedrejamento) em um ou outro país muçulmano? Que na Europa só a Bielorrússia tem ainda pena de morte, mas que ela foi reintroduzida na Libéria...

E é que não se trata simplesmente da importância da Antropologia e da sua *forma mentis* para a Filosofia Jurídica. É todo o Direito, desde logo na sua conceção «dogmática», que necessita de ser impregnado pela lição antropológica. Não se pode continuar a conceber o Direito como lei dos romanos para si e, com adaptações, para os bárbaros. Há mais mundo para além do pretor urbano e do pretor peregrino... O mundo mudou. E continua a mudar. E, além disso, mais que isso: mudou (e mudou para melhor, para uma visão mais clara, mais fidedigna) a nossa capacidade de compreensão do mundo, e, também, da juridicidade dos outros, ou da simples normatividade dos demais. Pensemos no poema de Constantine Cavafy (1904), *À Espera dos Bárbaros*:

«Mas que esperamos nós aqui n’Ágora reunidos?
É que os bárbaros hoje vão chegar!

Mas porque reina no Senado tanta apatia?
Porque deixaram de fazer leis os nossos senadores?
É que os bárbaros hoje vão chegar.
Que leis hão de fazer os senadores?
Os bárbaros que vêm, que as façam eles.

Mas porque tão cedo se ergueu hoje o nosso imperador,
E se sentou na magna porta da cidade à espera,
Oficial, no trono, co'a coroa na cabeça?
É que os bárbaros hoje vão chegar.
O nosso imperador espera receber
O chefe. E certamente preparou
Um pergaminho para lhe dar, onde
Inscreveu vários títulos e nomes.

Porque é que os nossos dois bons cônsules e os dois pretores
trouxeram hoje à rua as togas vermelhas bordadas?
E porque passeiam com pulseiras ricas de ametistas,
e porque trazem os anéis de esmeraldas refulgentes,
por que razão empunham hoje bastões preciosos
com tão finos ornatos de ouro e prata cravejados?
É que os bárbaros hoje vão chegar.
E tais coisas os deixam deslumbrados.

Porque é que os grandes oradores como é seu costume
Não vêm soltar os seus discursos, mostrar o seu verbo?
É que os bárbaros hoje vão chegar
E aborrecem arengas, belas frases.

Porque de súbito se instala tal inquietude
Tal comoção (Mas como os rostos ficaram tão graves)
E num repente se esvaziam as ruas, as praças,
E toda a gente volta a casa pensativa?

Caiu a noite, os bárbaros não vêm.
E chegaram pessoas da fronteira
E disseram que bárbaros não há.

Agora que será de nós sem esses bárbaros?
Essa gente talvez fosse uma solução»²⁶.

26. Fizemos a nossa própria versão do poema, um dia. Mas aparece aqui como o encontramos na internet, sem intervenção nossa, para deontologicamente evitar agora qualquer intervenção autoral como adaptador que pudesse prejudicar o sentido...

Curiosamente, ele termina concluindo que já não há bárbaros. Essa é uma lição pouco apercebida no plano intercultural, e nas suas consequências jurídicas... No poema, o poderoso e pomposo ordenamento jurídico de um império concebido à maneira romana (senado, imperador, cônsules, pretores, etc.: uma caracterização até excessiva no romanismo) está todo suspenso da chegada dos bárbaros, que não vêm... porque, afinal, já não existem.

Concluir, mesmo nos nossos dias, que já não há bárbaros é um salto antropológico de gigante. E as suas consequências jurídicas seriam enormes. Pense-se, na Europa, por exemplo, no problema da presença e legalização de estrangeiros, especialmente provindos de países que, *mutatis mutandis*, no imaginário de muitos não recobertos pela hipocrisia e a linguagem politicamente correta, ainda seriam considerados, se não bárbaros, certamente como inferiores. Aliás, essa ideia de inferioridade do outro ainda existe, mesmo no seio de comunidades globalmente autoencaradas como civilizadas, como, por exemplo, a União Europeia...

3.3. *A Unidade da Humanidade no Pluralismo das Culturas*

As leis são diferentes, como são diferentes as mentalidades. Mas o Homem é apenas um. E é à Humanidade, como um todo, que um Direito humano (não só os Direitos Humanos, no plural) e humanista tem de dirigir-se. À Humanidade na sua «natureza», como antes se dizia mais frequentemente (e se dirá hoje: no seu projeto, ou no seu ideal, se preferirmos), é que tem de dirigir-se a pedagogia jurídica, e o grande laboratório teórico da juridicidade que é a Filosofia do Direito.

A Filosofia do Direito não pode contentar-se numa resignação derrotada ante uma variedade de soluções que, não por ser vária, mas por conter soluções injustas, revela, antes de mais, e como é óbvio, a injustiça de muitas situações no mundo. É evidente que o pluralismo é benéfico. Mas não o é o pluralismo da injustiça, ou contendo-a. Evidentemente que já se poderá ouvir o argumento de que pensamos etnocentricamente.

Não é o caso. Não acreditamos que os maus tratos, a tortura, as penas ou meramente as práticas que atentem contra a dignidade, por cruéis, por desumanas, sejam passíveis de qualquer tipo de defesa. Desde logo o não podem ser com o argumento da história, do localismo, da tradição. Mesmo da religião.

É verdade que homens diferentes, comunidades diferentes, encontram soluções diferentes para os mesmos problemas. E que essas soluções dependem, como sabemos, de variáveis complexas. Mas nenhuma cor local, nenhum clima, nenhuma desinência face ao grande fator comum que é a Humanidade justifica que se atue de forma desumana.

3.4. *Um Exemplo Português: Burocracia e Antiestatismo*

Um dos grandes enigmas da Administração Pública (*latissimo sensu*) portuguesa é a sua lentidão (e devolução dos problemas ao superior hierárquico, ao colega ou repartição do lado, etc.), a apresentação mal humorada, triste e pouco empenhada de tantos funcionários, a sua total incapacidade de resolução de problemas não comezinhos e já alicerçados em consabida «jurisprudência», ou então a sua solução a fio de espada, sem consideração das circunstâncias concretas dos casos concretos, e sem pinta de equidade. Esta realidade de sociologia administrativa pode também ser vista na perspectiva da sociologia do Direito. E do mesmo modo se diria que o cidadão comum desconfia das fardas e põe mesmo em ação uma solidariedade nem sempre muito ativa quando a ameaça são os agentes do Estado.

A compreensão destas realidades administrativas e jurídicas (e jurídico-administrativas) só será plena com uma perspetivação antropológica do português. E ela encontra-se feita, numa passagem magistral do nosso antropólogo Jorge Dias (1985): «(...) qualquer organização geral que limite as liberdades individuais produz imediatamente um movimento de reação em que todos são solidários. (...) A polícia, como representante da lei geral, é considerada como inimigo, e logo surge a reação.

Da mesma maneira o funcionário, até quando veste uma farda e obriga a cumprir a lei, tem idêntica dificuldade em representar um papel impessoal. Esta típica feição portuguesa dá origem a uma das burocracias mais rígidas que até hoje conheci na Europa. O funcionário menor agarra-se desesperadamente à letra da lei, sem tentar compreender-lhe o espírito. Qualquer caso menos corrente já o não quer resolver e atira-o para o superior hierárquico. Sente-se mal e pouco à vontade metido naquela camisa de forças, que o impede de ser ele próprio e de se apoiar no seu instinto humano. (...) Esta tendência de sobrepor a simpatia humana às prescrições gerais da lei fez com que

70 durante muito tempo a vida social e pública girasse à volta do empenho ou do pedido de qualquer amigo. Pedia-se para passar nos exames, para ficar livre do serviço militar, para conseguir um emprego, para ganhar uma questão, enfim, para todas as dificuldades da vida (...)».

Com uma abordagem como esta fica tudo explicado: porque se abrem e desdobram as pregas do aparente mistério. A dialética entre a burocracia e o antiestatismo, como pólos de uma relação que (proverbialmente) não funciona bem, entre Estado e particulares, entre Estado e os outros, ganha muito mais claros contornos no seu contexto antropológico. Alguns poderão dizer que o problema já faz parte da explicação. Em parte. Mas identificar o problema como característica identitária (ainda que proto-identitária ou peri-identitária) é já uma primeira explicação, ou um começo de explicação.

Bibliografia

- Andreski, S. (1975). *Les Sciences Sociales: Sorcellerie des Temps Modernes?* Paris: PUF.
- Aristóteles (1991). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural.
- Assis, M. (1995). *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Bacon, F. (2002). *Novum Organum*. Online: <<http://www.ebooksbrasil.org/elibris/norganum.html>> (referência de 23-06-2013).
- Benoist, J.M. (1975). *Tyrannie du Logos*. Paris: Éditions de Minuit.
- Brito, A.J. (1993). *Introdução à Filosofia do Direito*. Porto: Rés.
- Cavafy, C. (1904). *À Espera dos Bárbaros*. Online: <<http://lugardaspalavras.no.sapo.pt/poesia/kavafis/barbaros.htm>> (referência de 23-06-2013).
- Cunha, P.F. (1996). *Constituição, Direito e Utopia. Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*. Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra/Coimbra Editora.
- Cunha, P.F. (2001). *O Ponto de Arquimedes: Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*. Coimbra: Almedina.
- Cunha, P.F. (2005). "Aristóteles: Filosofia do Homem – Ética e Política". *Revista Internacional d'Humanitats* (Barcelona), ano VIII, nº 8.
- Cunha, P.F. (2006). *Filosofia do Direito*. Coimbra: Almedina.
- Cunha, P.F. (2009a). *Lições Preliminares de Filosofia do Direito*. 3.^a ed. Coimbra: Almedina.
- Cunha, P.F. (2009b). *Filosofia Jurídica Prática*. Lisboa: Quid Júris.

- Cuvillier, A. (1975). *Sociologia da Cultura*. Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo/Editora da Universidade de São Paulo.
- De Pauw, C. (1774). *Pesquisas Sobre os Americanos ou Relatos Interessantes Para Servir à História da Espécie Humana*.
- Debaene, V. (2008). "Preface". In: C. Lévi-Strauss, *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. IX-XLII.
- Dias, J. (1985). *O Essencial Sobre os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Doyle, A.C. (2003). *The Complete Sherlock Holmes*. New York: Barnes & Noble, vol. I.
- Dumont, F. (1981). *L'Anthropologie en l'Absence de l'Homme*. Paris: PUF.
- Encyclopaedia Britannica (1979). *Your Authentic Replica of the First Edition of the Encyclopaedia Britannica, reissued by Encyclopaedia Britannica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Gauchet, M. (1985). *Le Désenchantement du Monde*. Paris: Gallimard.
- Innis, F. (2002). *Sir Francis Bacon's Idols*. Online: <http://greenspun.com/bboard/q-and-a-fetch-msg.tcl?msg_id=007i51> (referência de 23-06-2013).
- Kant, E. (1982). *D'un Ton Grand Seigneur Adopté Naguère en Philosophie*. Paris: Vrin.
- Klein, N. (2008). *A Doutrina do Choque: A Ascensão do Capitalismo de Desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Lane, G. (1997). *A Quoi Bon la Philosophie?* Saint-Laurent, Québec: Bellarmin.
- Laplantine, F. (2007). *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense.
- Law, S. (2008). *Filosofia. Guia Ilustrado Zahar de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Leys, S. (2009). "Confucius, les voies de la sagesse". *Le Magazine Littéraire*, nº 491, novembre, pp. 62-86.
- Lima, R.K. (2008). *Ensaio de Antropologia e de Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Lima, S. (2002). "Ensaio Sobre a Essência do Ensaio". In: S. Lima, *Obras Completas*. Vol. II. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marques, F.P. (2005). *A Praia sob a Calçada: Maio de 68 e a «Geração de 60»*. Lisboa: Âncora Editora.
- Merton, R.K. (1936). "Civilization and Culture". *Sociology and Social Research*, nº 21, pp. 103-113.
- Mises, L. (1985). *L'Action Humaine. Traité d'Economie*. Paris: PUF.

- 72 Okakura, K. (2008). *The Book of Tea*. Blacksburg, VA: Wilder Publications.
- Pascal, B. (1897). *Pensées*. Online: <http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/Pascal/Pensees_brunschvicg.pdf> (referência de 22-06-2013).
- Peirano, M.G.S. (1992). *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Posner, R.A. (2009). *Para Além do Direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Pracontal, M. (1986). *L'Imposture Scientifique en Dix Leçons*. Paris: La Découverte.
- Rodrigues, N. (1993). *O Óbvio Ululante: Primeiras Confissões – Crônicas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Samosate, L. (1990). *Histoire Véritable (d'un voyage à la lune)*, trad. do grego por Perrot d'Ablancourt, in *Voyages au pays de nulle part* (edição apresentada e estabelecida por Francis Lacassin). Paris: Laffont, 1990.
- Santos, D. (1973) "Direito, Justiça e Liberdade". In: D. Santos, *Obras Completas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II.
- Savater, F. (2009). *A Arte do Ensaio: Ensaaios sobre a Cultura Universal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Sawyer, M.J. (2009). *Uma Introdução à Teologia. Das Questões Preliminares, da Vocaçao e do Labor Teológico*. São Paulo: Editora Vida.
- Schönwälder-Kuntze, T. (2008). "«Corporate Citizenship» From a (Systems)-Theoretical Point of View". In: J. Conill, C. Luetge & T. Schönwälder-Kuntze (eds.), *Corporate Citizenship, Contractarianism and Ethical Theory: On Philosophical Foundations of Business Ethics*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., pp. 49-65.
- Tenzer, N. (1994). *Philosophie Politique*. Paris: PUF.
- Titiev, M. (1979). *Introdução à Antropologia Cultural*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Vélez Rodríguez, R. (2008). *A Análise do Patrimonialismo através da Literatura Latino-Americana: O Estado Gerido Como Bem Familiar*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica/Instituto Liberal.
- Weber, A. (1920). "Prinzipielles zur Kultursoziologie: Gesellschaftsprozess, Civilisationsprozess und Kulturbewegung". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, nº 47, pp. 3-49.