

A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA E A PROBLEMÁTICA CONTEMPORÁNEA DA IDENTIDADE HUMANA.

Adalberto Dias de Carvalho. Universidade do Porto

O final do milénio é propiciador do surgimento de expectativas e temores que, percorrendo as ansiedades do senso comum, motivam deambulações recorrentes sobre os sentidos da vida e os horizontes da história, as quais, desembocam, de uma forma ou de outra, numa reflexão sobre os limites.

Neste contexto, surgem contribuições que emergindo, nomeadamente, dos âmbitos da história e da sociologia, acabam por renovar, na filosofia, problemáticas que são de grande importância antropológica. Pensamos que uma hermenéutica do plural, que sustenta os discursos da pós-modernidade e por onde irrompem os jogos do imaginário, as tempestuosidades da emoção e as racionalidades da razão, levanta a questão dos sentidos conflituais dos processos e dos projectos, impregnando de perplexidade a antropocosmologia da modernidade, a qual, prisioneira de uma ilusória univocidade, viu estilhaçada a ontologia substancial do humano que era seu fundamento e finalidade.

A identidade do humano defronta-se, então, com a decadência do estatuto demiúrgico de um sujeito que, configurado –segundo a expressão de L. Ferry– no duplo movimento de humanização do divino e de divinização do humano, reivindicara, em nome da sua autonomia, a imanentização do fundamento do sentido. Porém, se o fundamento do sentido é libertado dos desígnios *a priori* de um sujeito absoluto, verdade é que, em termos do desdobramento da sua praxis, acaba por projectar um movimento de superação do real que, em última instância, o define enquanto instância de totalização.

As utopias da modernidade e, entre elas, a utopia marxista representam isso mesmo: o culminar de um processo de secularização em que, de acordo com R. Ruyer, se fundem a tradição do retorno a uma idade do ouro com a tradição judaico-cristã marcada pelo tempo linear e escatológico.

Atinge-se e supera-se mesmo a totalidade do tempo através da própria realização histórica do Homem: o sentido excede o Tempo mas dinamiza a História e consome o Homem.

Este é, no essencial, o esquema de uma escatologia da esperança que a modernidade inscreveu na história e que representa, na perspectiva de Foucault, o entrelaçamento do poder-ser com o dever-ser dentro dos limites do conhecer e em visita de uma certa e determinada visão do ser... A secularização ontológica conferia assim ao homem as prerrogativas do divino, as quais, sendo protagonizadas por um ser que, finito, se tornou senhor do sentido, legitimaram a violência não apenas como

meio político do poder dos mais fortes –como tal já reconhecida desde o Renascimento–, mas, antes de mais, como recurso antropológicamente legitimado com vista á celebração da humanidade universal e finalisticamente eterna.

Na verdade, quer a teoria do conhecimento, quer a ética, representavam, sobretudo, o acatamento da capacidade –e da legitimidade– de o Homem se instituir como o sujeito que descobre o sentido (relativamente aos objectivos da ciência), constata a transcendência do sentido (relativamente ás ideias da metafísica) e outorga o sentido (relativamente á história, á sociedade e á cultura). Em todos estes casos, o Homem identifica-se como instância criadora ou mediadora do sentido, inclusive, quando constata os seus limites. A exegese epistemológica assentava no pressuposto da vigilância do sentido, cabendo á hermenéutica confrontar-se progressivamente com a alteridade do símbolo e, a partir da, com a sua incomensurabilidade. Parafraseando Heidegger, diríamos que, mais do que «pastor do ser», o Homem permanece como guardião do sentido.

A contemporaneidade vai acabar por enfrentar, para além das incertezas de um universo estocástico em todas as suas dimensões –e nomeadamente, a física, a social e a cultural–, o estremecimento crítico do sujeito da consciencia, seja em termos da sua fundamentação teórica, seja no que se refere á sua responsabilidade prática, seja ainda e sobretudo no que respeita a possibilidade da sua sobrevivencia como ser num mundo ameaçado pela sua própria obra precisamente enquanto autor (trágico) do sentido da história ou, talvez, do seu contra-sentido.

A possibilidade do fim da história surge, afinal, ironicamente, com a própria possibilidade de o homem, arrogando para si o direito de ser o autor da história, se confrontar com a possibilidade de afirmar o seu poder como destruidor radical do mundo. Ao pretender ser divino parece ter-se tornado diabólico pois, mais do que o poder da criação corre o risco de ser tao somente o sujeito da destruição.

Será que no exponencial do humano emerge, não de fora mas por dentro, o cume do inhumano?

Dentro de que medida a excepcionalidade do poder assim alcançado, precisamente por essa excepcionalidade, acabará por definir o humano?

A partir daqui, que capacidade tem o homem para fazer diminuir a probabilidade da possibilidade da anulação vital e, deste modo, abrir-se a um renovado sentido do humano sobre os escombros de um desastre imaginado?

Na verdade, a primeira questão proporciona, sobretudo, uma interrogação radical sobre a identidade na sua mais profunda abertura a alteridade. Uma interrogação que, situando-se no registo da perplexidade sobre a totalidade, confere ao ser humano a possibilidade de colocar a perspectiva de apreensão dessa totalidade no momento paradoxal da sua extinção como espécie, como ser, como vida e, portanto também, como ente. Trata-se aqui, no fundo, de um alargamento, para além do *Dasein*, da sua angústia tal como foi teorizada por Heidegger. Recorde-se que, para o filósofo alemão, a morte é a última possibilidade porque, para além de ser de facto a última, permite ao *Dasein* ver-se a si mesmo como totalidade no exacto momento em que as demais possibilidades perdem todo o seu significado.

Com o esboço de uma morte antropocósmica, o Homem apresenta-se, afinal,

como o configurador de uma totalidade plena de sentido mas iminente evanescente. Sente a vertigem trágica e extática do absoluto.

Porém, se ultrapassarmos o quadro de uma concepção ontoteológica e, seguindo as sugestões de E. Weil, optarmos por uma compreensão antropológica –o que significa abandonarmos a ideia de unidade do absoluto e da história, em favor de uma unidade da filosofia e da história em que a filosofia se reconhece como tarefa humana e não divina–, então, aceitar-se que não existe, ao mesmo tempo, saber absoluto e humano. Isso sim, uma filosofia do sentido que não é nem uma filosofia do ponto de vista de um ser infinito, nem uma resignação perante a finitude.

Deste modo, a renovação da identidade do humano brota de uma reflexão própria da antropologia filosófica, a única capaz de posicionar o Homem como ser de reflexão e de pensamento em busca da totalidade. Isto, no âmbito de uma relação superadora mas sempre contraditória com o saber em que a ânsia do absoluto e da totalidade não o tornam mais dramaticamente prisioneiro da lógica do seu conhecimento e da sua prática como ser finito.

As utopias filosóficas –e não as utopias políticas da modernidade– talvez sejam um caminho a explorar, precisamente, em quanto *utopias do humano...*