

CONCEPÇÃO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NO SÉCULO XX: DE SARTRE E GRAMSCI A ABBAGNANO

*Tibor Szabo*¹

RESUMO

Neste artigo, examina-se o papel do homem como sujeito histórico na transformação da sociedade, colocando-se em evidência as semelhanças e diferenças entre as concepções de sujeito histórico em Sartre, Gramsci e Abbagnano. A referência a Lukács é tomada para fazer a crítica da inumanidade cruel dos regimes totalitários, presente na leitura heideggeriana de caráter “humanista”. Sustenta-se a necessidade do resgatar a concepção de Lukács do homem como sujeito histórico da sociedade e conclui-se indagando se, no mundo globalizado, seriam as ONGs as que poderiam ocupar o papel que tiveram os sujeitos históricos.

Palavras-chave: Antropologia filosófica. Homem. Humanismo. Sartre. Lukács. Abbagnano

¹ Professor de filosofia da Universidade de Szeged, Hungria. End. Eletrônico: szabo@jgypk.u-szeged.hu Traduzido do italiano por José Mario Angeli.

CONCEPTION OF THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN THE 20TH CENTURY: FROM SARTRE AND GRAMSCI TO ABBAGNANO

ABSTRACT

In this article we examine the role of man as a historical subject in society's transformation giving emphasis to the similarities and differences between the conceptions of historical subject in Sartre, Gramsci and Abbagnano. The reference to Lukács is used to criticize the cruel inhumanity from the totalitarian regimes, present in the heidggerian reading of humanistic character. We support the necessity of resuming Lukács's conception of man as a historical subject in society and we conclude questioning whether, in the globalized world, the NGOs would be the ones to take over the role the historical subjects once had.

Keywords: Philosophical anthropology. Man. Humanism. Sartre. Lukács. Abbagnano.

Durante todo o Século XX, o papel do sujeito histórico, do homem social como ator da transformação social foi analisado com muita frequência por parte de importantes estudiosos europeus. Talvez, tenha sido Sartre quem resumiu no melhor dos modos a essência da questão, dizendo que “a realidade humana é existente e a essência dela torna-se problemática ao seu ser”. Em muitas escolas filosóficas do século passado encontramos argumentos para sustentar esta tese. No estruturalismo de Michel Foucault, por exemplo, lê-se sobre a “morte do homem”, que ele é um “conjunto de estruturas”, nada mais. O pos-modernismo de Jean-Lyotard professa o “fim do homem racional”, assim como Francis Fukuyama fala do “último homem” no seu famoso livro sobre o fim da história.

Se quisermos seguir de perto o desafio do conceito de homem na história do pensamento filosófico do século XX, poderemos encontrar uma vasta polêmica entre os teóricos que sustentam a importância do fator objetivo, isto é, da realidade objetiva, e outros, segundo os quais, o indivíduo tem um lugar independente na história social e este lugar lhe assegura a sua liberdade. As diversas tendências da filosofia e da teoria social do século XX concentram a sua atenção sobre o papel do homem, também porque o próprio homem – como disse justamente Sartre

– tornou-se problemático, em virtude dos acontecimentos históricos trágicos do século. Escolhemos a concepção de Sartre para o nosso ponto de partida.

A POLÊMICA DE SARTRE COM O “PAN OBJETIVISMO”

O filósofo francês descobre a negação do papel do sujeito histórico na filosofia do chamado “pan objetivismo”. Pensadores queriam, segundo Sartre, anular já na primeira metade do século o sujeito, substituindo-o, pelo fator objetivo.

De fato, se considerarmos a história da filosofia marxista no primeiro decênio do século XX, vemos claramente a presença constante de certo tipo de pensamento que – sobre a leitura de Plechanov e depois de Lênin dos *Cadernos filosóficos* – continuam com muitas mudanças causadas pela situação histórica diversa – o materialismo mecânico do iluminismo. Um exemplo típico desta tendência filosófica é o famoso *Manual* de Bucharin, em que se concebe o homem como uma “máquina finamente organizada”. Nesta sociedade são vigentes leis imutáveis que determinam totalmente a atividade do homem. Exclui assim da sociedade aquilo que poderia levar mudança à sociedade soviética, agora fixa e imutável.

Ao contrário, Sartre pensa de forma diversa. Refuta o marxismo mecânico ou dogmático, sobretudo na sua grande obra filosófica *Crítica da razão dialética* (1961). Na *Questão do método*, Sartre diz que este, que no início parecia muito dinâmico, “depois de haver liquidado em nós as categorias do pensamento burguês, o marxismo bruscamente nos deixava no ar” (SARTRE, 1990, p. 28). O “marxismo parou” também por não ter integrado em si o momento do homem. A finalidade de Sartre, por sua vez, era construir, com base no marxismo, uma antropologia histórica e estrutural. “Não tenha dúvida, com efeito, que o marxismo aparece nos dias de hoje, por sua vez, como uma antropologia histórica e estrutural” (SARTRE, 1986, p. 128). Ele faz a crítica da filosofia de György Lukács como se fosse um “idealismo marxista”, como uma “pseudo-filosofia”, “um idealismo voluntarista” (SARTRE, 1986, p. 30). Segundo esse autor, o marxismo mecânico e ultra-materialista explica o homem como um “conjunto de reflexos condicionados”, determinado exclusivamente pelas condições econômicas dadas. Se permanece assim, segundo Sartre, “o marxismo degenera numa antropologia inumana se ele não reintegra em si o homem mesmo como seu fundamento” (SARTRE, 1986, p. 161). Sartre refuta igualmente “o determinismo mecânico”,

pois, para ele, entender e explicar a existência significa “compreender o humano”, a “realidade humana”. Esta forma de antropologia seria “concreta” porque estudaria o “homem vivente”. A noção sobre “realidade humana”, entretanto, deriva do conceito heideggeriano do “Dasein”², como veremos em seguida.

Sartre retoma este argumento num longo colóquio com filósofos italianos, no ano de 1961, depois da publicação da *Crítica*. Durante este encontro, volta a sua crítica a Lukács como “dialética idealista” e se expressa nos seguintes termos: “Considerando superficialmente a filosofia marxista, se poderia estar tentado em lhe dar o nome de ‘pan objetivismo’, na medida em que o dialético marxista se interessa apenas – ao que parece – pela realidade” (SARTRE, 1993, p. 11). Aparece em alguns textos do marxismo a noção da subjetividade. No entanto, Sartre queria construir uma antropologia de base ontológica, onde a história e a “realidade humana” tivessem uma função determinante. O seu ponto de partida é sempre o “dado humano”, isto é, o indivíduo. Em todo o caso, para Sartre, “o homem ocupa para nós um lugar privilegiado” – como disse na conclusão da *Questão do método*. Contudo, o homem é tomado na sua existência concreta, isto é, como singular. Sobre este aspecto ele critica de novo o marxismo ortodoxo, o pan objetivismo, porque o mesmo tem um “grande defeito”, isto é, “falta nele a compreensão da realidade humana”, o que explicaria a “metafísica dogmática” de alguns expoentes do marxismo contemporâneo.

LUKÁCS CRÍTICO DO SUBJETIVISMO RADICAL

No seu livro intitulado *Existencialismo ou marxismo*, publicado na França em 1949, Lukács faz a crítica da concepção de Sartre a propósito do sujeito. Aceita a sua crítica no que toca ao marxismo vulgar, mas não ao marxismo em geral, dizendo que em Marx se pode encontrar a concepção do sujeito, fundada materialisticamente. Não aceita a tese de que o marxismo deseja “eliminar a subjetividade”, mas, ao contrário, é Sartre, segundo ele, quem deseja “eliminar a objetividade” quando não aceita a dialética da natureza (LUKÁCS, 1995, p. 139-141). E, ainda, afirma: “este elemento está longe de ser desconhecido por nós marxistas. Trata-se, efetivamente, de sublinhar que são os homens mesmos que

² Esta identificação da “realidade humana” e de “Dasein” suscitou grande polémica na França, porque modificou a orientação filosófica francesa, na direção de uma antropologia filosófica. Ver a crítica de Jacques Derrida a Sartre no seu livro *Les fins de L’homme*.

fazem a sua história, seja na vida privada ou na existência pública” (LUKÁCS, 1995, p. 140).

Lukács desenvolve a sua tese contra o “nihilismo radical” de Sartre na *Ontologia do ser social*. Repete de forma especial a concepção de Marx, segundo a qual “o homem é um conjunto de relações sociais” e a consequência dos seus atos. Mas, aqui vê-se, também, uma mudança na posição de Lukács. Nos anos sessenta, este autor, a nosso ver, não independentemente da influência exercida sobre ele por Sartre, começou a falar do “fator subjetivo” como de um fator às vezes decisivo na história. Sobre este problema específico Lukács é muito prudente, mas decidido. Segundo ele, tudo, também o homem, é condicionado sempre pelas relações materiais, mas, ao mesmo tempo, aceita a tese da “auto-afirmação da personalidade”. Isto pareceria paradoxal, como sustenta Tertulian, “o ato teleológico (*die teleologische Setzung*) é o fenômeno originário e o *princípium movens* da vida social” (TERTULIAN, 1971, p. 93-94). Todavia, segundo Sartre, isto é só uma aparência, porque a tese central de Lukács é que “o ato teleológico” (*die teologische Setzung*) é o “fenômeno originário” e o “princípio movente da vida social”.

A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM GRAMSCI

A crítica de Sartre ao marxismo *tout court* não pode ser considerada completamente fundada, porque Sartre deveria ter conhecido, nos anos cinquenta e sessenta do século XX, a obra de outro grande pensador deste século: Antonio Gramsci. Este “marxista ocidental” (na expressão de Perry Anderson) elabora a sua concepção filosófica e de ciência política tendo por base a história (influenciado pelo historicismo crociano) e a moral. Esta intenção não foi alcançada completamente porque teve que abandonar o seu projeto original e não logrou conduzir a termo a elaboração de uma moral coerente. No entanto, Gramsci (e também Lukács, de certo modo) elaborou a sua antropologia filosófica.

A novidade constituída por Gramsci em relação ao marxismo ortodoxo é evidente se considerarmos sua concepção de homem. Para ele, tiveram importância fundamental os escritos juvenis de Marx, embora a real novidade resida na base democrática da sua abordagem. Gramsci, nos *Cadernos do cárcere*, fornece uma interpretação dialética e dinâmica do homem que não contradiz em tudo aquela apresentada por Sartre.

Gramsci se pergunta: “Que coisa é o homem?”. E responde desta maneira: “É esta a pergunta primeira e principal da filosofia. Como se pode responder? A definição se pode encontrar no homem mesmo; isto é, em cada homem em particular. Mas, é correta tal afirmação? Em cada homem particular se pode encontrar que coisa é cada homem particular”. Mas, para nós não interessa indagar que coisa é cada homem particular, que depois significa que coisa é cada homem particular em cada momento particular. Se pensarmos, veremos que ao se perguntar que coisa é o homem, queremos dizer: que coisa o homem pode tornar-se, isto é, o homem pode dominar o seu próprio destino, pode “fazer-se”, pode criar-se uma vida. Digamos que “o homem é um processo e precisamente é o processo dos seus atos” (GRAMSCI, 1975, p. 1343-1344). A resposta de Gramsci se assemelha com a do tardio Lukács, e, num certo sentido, também à resposta de Sartre sobre a “realidade humana”.

Depois ele continua assim: “Quando se faz a mesma pergunta: que coisa é o homem? Não é uma pergunta abstrata, ou ‘objetiva’. Ela nasce daquilo que temos refletido sobre nós mesmos e sobre os outros, mas queremos saber, em relação àquilo que temos refletido e visto, que coisa somos e que coisa nos podemos tornar, se realmente e entre quais limites, somos ‘fabricantes de nós mesmos’, da nossa vida, do nosso destino” (GRAMSCI, 1975, p. 1344).

Gramsci critica a antropologia católica que segundo ele, “concebe o homem como indivíduo bem definido e limitado”, limitado à sua individualidade. Gramsci afirma: “É sobre este ponto que ocorre reformar o conceito de homem. Isto é, ocorre conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo) em que se a individualidade tem a máxima importância, não é, porém o único elemento a ser considerado” (GRAMSCI, 1975, p. 1345). Esta concepção de homem gramsciana é, portanto, não somente dinâmica, mas também, ativa e coerente com a concepção da práxis humana. O seu ideal é “o homem ativo que modifica o ambiente”³.

De conformidade com a concepção marxiana, o homem é um complexo de relações. “Se a própria individualidade é o conjunto destas relações, construir uma personalidade significa adquirir consciência destas relações; modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações”. E estas relações são relações sociais. Retêm um lugar comum em que “o homem não possa conceber-

³ Aqui tem traços da concepção da “morte do homem”, formulada por Claude Lévi-Strauss e Michel Foucault nos anos sessenta.

se não como vivente na sociedade” (GRAMSCI, 1975, p. 1346). E a “sociedade humana” pressupõe uma determinada “sociedade das coisas”. Gramsci é consciente de que a *societas rerum*, isto é, a natureza, não pode ser destacada do homem, mas sabe bem que “a filosofia não pode ser reduzida a uma naturalística ‘antropologia’, isto é, a unidade do gênero humano não é dada pela natureza ‘biológica’ do homem” (GRAMSCI, 1975, p. 884). Criticando Feuerbach, o filósofo sardo continua assim: “que a ‘natureza humana’ seja o ‘complexo das relações sócias’ é a resposta mais satisfatória, porque inclui a idéia do *devir*: o homem torna-se, muda continuamente com o mudar das relações sociais” (GRAMSCI, 1975, p. 885).

Certo que estas afirmações não são de fato de caráter idealista, mas vão na direção contrária. Se Sartre pensava em fundar uma “antropologia concreta” – como dizia – que estudaria o homem nas suas relações concretas, neste caso Gramsci teria podido contribuir nesta elaboração com uma contribuição marxista fundada sobre a ontologia. Mas, Gramsci não pode aceitar nem mesmo a problemática do homem “tomado em abstrato”, isto é, a vontade de fundar abstratamente “uma ciência do homem” que partiria de um conceito abstrato de homem, capaz de englobar “todo humano” (GRAMSCI, 1975, p. 81). Gramsci faz a crítica da antropologia naturalística, isto é, da concepção segundo a qual “a unidade do gênero humano” derivaria da natureza biológica do homem. E, ao contrário, refuta a concepção antropológica baseada somente sobre o espírito. Segundo ele, “a capacidade intelectual” ou “o espírito” não constituem de *per si* uma unidade, mas é somente o conteúdo real do pensamento que distingue realmente os homens, uns dos outros (GRAMSCI, 1975, p. 82).

Gramsci, com o seu conceito dinâmico e dialético de homem, difere da conceituação marxista enquanto se utiliza da noção de “possibilidade” como fundamento da liberdade do homem. “A possibilidade quer dizer liberdade”. Todavia, também isto não é suficiente. É necessário conhecer as nossas possibilidades e as modalidades da nossa liberdade para poder viver historicamente a nossa vida. Assim, no final das contas, Gramsci quer completar o seu ponto de vista social de homem com a aceitação do indivíduo. O homem, segundo ele, é o conjunto (como disse: o “bloco histórico”) de fatores individuais e subjetivos, e ao mesmo tempo de elementos materiais e objetivos com os quais o homem entra em relação concreta (GRAMSCI, 1975, p. 87-88). Nestas teses dos *Cadernos do cárcere*, encontram-se já muitos elementos que aproximam a noção de Gramsci àquela de Sartre. É lamentável que o filósofo francês não tenha estudado mais

profundamente a teoria filosófica e social de Gramsci. Certamente, teria se dado conta de que em Gramsci a antropologia está longe de ser “inumana” ou “pan objetivista”. Deste modo, a polêmica sobre o papel do homem continuaria entre os maiores filósofos do século XX.

A LEITURA DE HEIDEGGER SOBRE O HUMANISMO

Uma das discussões, talvez a mais áspera, foi desencadeada depois que Martin Heidegger publicou, em 1946, a sua famosa carta sobre o humanismo, endereçada a Jean Beaufret. Nesta “carta”, a propósito da questão colocada por Beaufret: *Comment redonner un sens au mot: “Humanisme”?*, Heidegger faz a crítica da concepção sartreana que definia o existencialismo como um humanismo. Contra esta interpretação, Heidegger diz que “o humanismo é o seguinte: meditar e pensar que o homem seja homem e não ‘inumano’ (*unmenschlich*), quer dizer, fora de sua essência” (HEIDEGGER, 1994, p. 123). Mas, em que coisa se compõe o humano do homem? Esse se compõe da sua essência. Heidegger coloca aqui o problema do “inumano” que caracterizaria os humanistas que, segundo ele, evitaria a noção do “não-humano”. A estes humanistas, pois, segundo este autor, agradaria tomar a essência humana, reconduzir tudo a essa essência humana e com ajuda deste conceito seria possível conservar o humanismo e o humano.

Heidegger, com este propósito, asseverava que o conceito de “humanismo” já se colocava na Antiguidade e que o conceito grego de “*paideia*” foi traduzido para o latim com a palavra “*humanitas*”. Heidegger, recusando usar este conceito mal traduzido, não quer fazer uso dele. Faz a crítica aos filósofos e às filosofias que se serviram e aceitaram o uso deste termo. Entre estas filosofias ele recorda, por exemplo, o humanismo de Marx, a filosofia existencialista de Sartre e o humanismo cristão que, segundo ele, concordam em determinar o *homem humanus humanitas* a uma concepção fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, isto é, do existente tomado em si (HEIDEGGER, 1994, p. 125). Heidegger identifica aqui o humanismo com a metafísica que gostaria de superar. Todo humanismo se fundamenta sobre uma metafísica, ou ele mesmo constitui o fundamento de uma metafísica. Toda determinação da essência do homem que sem a pergunta da justiça do ser pressupõe a interpretação do existente, sabendo ou não, é metafísica. Por isso, o traço característico de toda metafísica, naquilo que diz respeito ao modo de definir a essência humana, apresenta-se como ‘humanista’: “A característica de todo humanismo é que pressupõe a

‘essência’ mais geral de homem” (HEIDEGGER, 1994, p. 126). Uma das objeções principais de Heidegger contra o humanismo é que para este “*o homem quer dizer animal racional*” (HEIDEGGER, 1994, p.126). Heidegger não pode aceitar nem o conceito de “*animal*”, nem aquele de “*racional*”, julgando-os como pertencentes à esfera da metafísica. A metafísica, diz, “concebe o homem do lado da *animalidade* e não no que diz respeito à *humanidade*” (HEIDEGGER, 1994, p. 127). O modo de ser do homem é “a existência do homem”, isto é, “estar no prado luminoso do ser”. “O homem existe (*west*) como ele é ‘presente’ (*‘da’*), isto é, o prado luminoso do ser” (HEIDEGGER, 1994, p. 129).

Polemizando com Sartre, ele afirma: “aquilo que é o homem – isto é, na linguagem tradicional da metafísica, a ‘essência’ do homem (*wesen*) – se fundamenta sobre a sua e-xistência. Mas, a existência tomada desta maneira não é em nada igual ao conceito tradicional da existência que, contra a essência concebida como possibilidade, significa a realidade. No *Ser e Tempo* se lê a frase muito importante para Heidegger que se expressa assim: “*A essência do Ser-presente (Dasein) está na sua existência*. Mas, aqui não se trata da contraposição da *existência e da essência*” (HEIDEGGER, 1994, p. 129).

“A maior concepção humanística da essência do homem não toca ainda a dignidade autêntica do homem. Neste sentido, está em contradição com o pensamento sobre o humanismo no *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 1994, p. 134). Logo, aqui Heidegger reconhece que a sua filosofia difere, mas, mais do que isso, ela está em clara contraposição ao humanismo. No entanto, acrescenta que “tal contraste não significa que um pensamento semelhante se tornaria o contrário do humano, e, protegeria o inumano, defenderia o inumano e degradaria a dignidade humana. Este contraste teórico com o humanismo se fundamenta no fato que esse não colocaria no devido lugar a humanidade do homem” (HEIDEGGER, 1994, p. 134). Logo, segundo Heidegger, a palavra “humanismo perdeu o seu verdadeiro sentido” (HEIDEGGER, 1994, p. 149). Tudo isto, segundo Heidegger, não quer dizer – e repete muitas vezes essa sua convicção – que “conteria a defesa do inumano” (HEIDEGGER, 1994, p. 153).

Heidegger, além de tudo, reprovará tanto Husserl como Sartre por não haverem entendido a “essencialidade do elemento histórico”. A consequência é que: “nem a fenomenologia e nem o existencialismo podem chegar a uma dimensão dentro da qual seria possível um diálogo frutífero com o marxismo” (HEIDEGGER, 1994, p. 144-145).

A RESPOSTA DE LUKÁCS A HEIDEGGER

O filósofo húngaro foi um dos primeiros a reagir contra a carta sobre o humanismo de Heidegger. No ano de 1949, Lukács publicou a segunda edição do volume intitulado *A polgári filozófia válsága* (a crise da filosofia burguesa), no qual aparece também um novo texto sobre Heidegger, assim chamado de *Heidegger redivivus*. Neste texto, Lukács faz a análise detalhada dos novos escritos do filósofo alemão, entre eles, também está aquele do humanismo.

Nesta precisa situação histórica, malgrado a segunda guerra mundial, a explicação de Heidegger sobre o declínio do humanismo não parece totalmente aceitável para Lukács. O filósofo húngaro perdeu o seu irmão em Birkenau. Conhecia bem a inumanidade, ante a crueldade dos regimes totalitários, mas queria ultrapassar esse período muito triste da história do mundo. Ele pensava num remédio, mas, sobretudo era sabedor da realidade. No seu texto, tendo por base esta sua visão de mundo otimista, refuta a teorização do mal por parte de Heidegger. Ajuizou estas teses heideggerianas como “consequência óbvia” e “normal” da sua filosofia.

No que diz respeito à sua concepção do homem, Lukács analisa o conceito de “*das Man*” de Heidegger. Lukács diz que neste conceito heideggeriano falta o aspecto social. Lukács faz uma digressão também sobre a polêmica de Heidegger com Sartre, a qual se encontra em sua carta sobre o humanismo. Assim, afirma: Heidegger “polemizando com Sartre, sendo pensado por ele, nega expressamente qualquer ligação com a realidade histórica e social dada” (LUKÁCS, 1994, p. 208). Lukács retém o conceito de “*Daisen*”, uma categoria também abstrata que é a categoria mais ambígua do “Ser e o tempo”, porque aqui Heidegger “por um lado acentua exigência da objetividade, mas, por outro, o seu sentido não é outro que a realidade humana na sua extrema subjetividade” (LUKÁCS, 1994, p. 208).

Nesta reflexão de Lukács, representa-se a noção heideggeriana de “*Dasein*”, bem como, a de Sartre sobre a forma de “realidade humana”, que significa existência humana. Depois de tudo, Lukács extrai uma consequência claramente negativa para Heidegger: “este é o ponto onde a ontologia de Heidegger se revela como antropologia” (LUKÁCS, 1994, p. 212). Para Lukács, já neste período de sua atividade, o ser social era primordial, e, não o era o indivíduo. Tudo isso explica a aversão de Lukács por qualquer forma de antropologia, inclusive quando, na *Ontologia do ser social* acentua o “fator subjetivo” como fator “muitas vezes decisivo na história”.

Lukács critica severamente a concepção do humanismo em Heidegger. Não pode aceitar que Heidegger “refute no velho humanismo (da antiguidade até Goethe) a concepção de que alguém poderia tirar consequência da totalidade do mundo existente pela essência do homem e pela trajetória da humanidade. E aqui se trata verdadeiramente da questão central de qualquer humanismo que se diz verdadeiro. Isto é, o humanismo mais evoluído, de *Fausto* e da *Fenomenologia do Espírito*, parte do fato de que o homem é originariamente produto da natureza, se é feito aquilo que é durante a história, assim como se fará no futuro, por sua possibilidade de se fazer” (LUKÁCS, 1994, p. 213). Aqui Lukács se coloca em uma posição totalmente contrária à de Heidegger. Para ele, o discurso tradicional e o discurso moderno (para não falar do pós-modernismo) é completamente válido, enquanto o progresso histórico tem um sentido e o homem tem um futuro. Tudo isso, na filosofia de Heidegger, recebe importância secundária.

Todavia, Lukács desejando ser justo em seu juízo, cita o capítulo histórico da *Ontologia*, o livro de Heidegger sobre Kant, no qual o filósofo alemão afirma: “nenhuma época soube menos que a nossa que coisa é o homem. Para nenhuma época o homem aparece assim problemático como para a nossa época”. Heidegger aqui, não antecipa por acaso certos pensamentos pós-modernos?

Porém, entre os filósofos até agora citados, não há consenso sobre o problema verdadeiramente central do século XX: “que coisa é o homem?”.

A RESPOSTA DE DERRIDA DE 1968

Derrida, em uma situação completamente diferente, faz referência à concepção de homem de Heidegger. O filósofo francês procura dar uma resposta válida. Pode já aceitar muitos argumentos de Heidegger. Aliás, faz um paralelo entre o pensamento de Sartre, ainda ativo e o do filósofo alemão.

Derrida, em 1968, dá uma aula em Nova York em um congresso intitulado “*Philosophy and Antropology*”, com o título “*Les fins de l’homme*”. O mote do texto, publicado em 1972, é tomado de Kant, de Sartre e de Foucault. Deste modo, já no início de seu texto indicou sua intenção teórica. Disse que, o espírito dominante da França pós segunda guerra, foi constituído essencialmente pelo humanismo. Esta direção filosófica foi dominada pelo existencialismo de Sartre, com o conceito central do que era a realidade humana. (DERRIDA, 1972, p. 136). Este conceito, depois, radicou-se na linguagem filosófica francesa como a tradução do “*Dasein*”.

Derrida entendia esta transformação do termo numa tradução em muitos aspectos trágica, mas também em muitos aspectos cheia de sentido. Disse: “isto faz pensar como leram e como não leram Heidegger naqueles tempos”. Derrida entende que esta tradução, mudando seu sentido, neutralizou o termo alemão original. Mas, na concepção de Sartre, na “Ontologia fenomenológica”, isso se liga com a exigência de unidade da “realidade humana” (DERRIDA, 1972, p. 137). “Enquanto descreve a estrutura da realidade humana, a ontologia fenomenológica não é outra coisa que antropologia filosófica”, afirma Derrida.

Sartre destaca a descontinuidade, a separação, apesar de tudo se vê “no horizonte da humanidade uma continuidade com a metafísica tradicional”. Naquele tempo, o homem era concebido sem qualquer limitação, como se este conceito “não tivesse uma origem, limite histórico, cultural e lingüístico” (DERRIDA, 1972, p. 137) e limite metafísico. No final do *Ser e o Nada* Sartre, de maneira programática, põe “a questão da unidade do ser” que, segundo Derrida, quer dizer “a unidade da totalidade da existência”, como a unidade dos termos *en-soi e pour-soi*, que não é outra coisa senão a “unidade da realidade humana projetada”. Segundo Derrida, a “tradução ambígua e neutra da realidade humana”, por causa do conceito de projeto, significa, em última análise, “a unidade metafísica do homem de Deus”, independentemente do ateísmo de Sartre (DERRIDA, 1972, p. 138). Tudo isto confirmaria a posição de Heidegger, segunda a qual, “todo humanismo é metafísico”, porque, de acordo com Derrida, “a metafísica não é outra coisa senão outro nome da onto-teologia”.

De tudo isto, Derrida tira uma consequência importante para ele: “o humanismo ou o antropologismo compreendido deste modo era a base comum do existencialismo (igualmente o de direita e o de esquerda), da filosofia do valor (seja ela espiritualista ou não), do personalismo de direita e de esquerda e do marxismo do velho estilo” (DERRIDA, 1972, p. 138). No campo da ideologia política, o antropologismo era “o domínio comum indiscutível e imperceptível do discurso do marxismo, da social-democracia e da democracia cristã” (DERRIDA, 1972, p. 138). Este consenso na interpretação do humanismo legitimou a filosofia francesa para ler, de “modo antropológico”, Hegel, Husserl e Heidegger.

Derrida chamou isto de o “equivoco maior” da filosofia (DERRIDA, 1972, p. 139). Declara, por exemplo, que a *Fenomenologia do Espírito* não trata do homem, e isso “difere-se severamente da antropologia”. Falando de Husserl, diz que um dos pontos de partida da fenomenologia transcendental é exatamente a

crítica do antropologismo. O ápice de tudo isto é a leitura (segundo ele, equivocada) do conceito heideggeriano de “*Daisen*” (DERRIDA, 1972, p. 140). Derrida afirma, a propósito da carta sobre o humanismo, que a antropologia e o humanismo não pertencem ao seu pensamento. “Ao contrário, a destruição da ontologia clássica ou da metafísica se orientam exatamente contra o humanismo”. Depois da onda humanista e antropológica que penetrou toda a filosofia francesa, sucedeu a onda anti-humanista e anti-antropológica, que caracterizou os anos setenta (e podemos acrescentar também os anos oitenta) na França. Neste contexto, Derrida relê e reinterpreta, desta vez mais atento os textos da obra de Hegel, Husserl e Heidegger. Procura, desta vez, entender o verdadeiro significado de “*Daisen*”. Esta reinterpretação foi justificada também porque os filósofos alemães lidos em chave “humanista” e “antropológica” eram rejeitados por muitos expoentes da filosofia francesa. Para Derrida, o inspirador de tal leitura, foi o próprio Sartre.

Derrida, durante o congresso parisiense de 1999, do *Grupo de Estudos Sartreanos*, falou sobre a sua relação com Sartre. Falou novamente da tradução equivocada do conceito de “*Daisen*”, e disse que a interpretação de Sartre, isto é, a “realidade humana”, é errada também porque o homem não é “nem realidade”, “nem humano”. Também porque não resolveu o problema colocado por Heidegger, ou seja, a relação do homem com a “adequação do ser”. Esta foi a razão que o levou a romper com Sartre que, apesar de tudo, chamou de pensador francês o “mais popular e o mais admirado” dos anos noventa.

A IMAGEM POSITIVA DO HOMEM EM ABBAGNANO

Vemos que no existencialismo – e ao mesmo tempo, na filosofia que o criticava-o problema do homem ocupa um lugar central. Mas, a resposta à questão central foi muitas vezes – como no caso de Heidegger e também de Sartre – de cores negativas. Tanto Heidegger quanto Sartre pertenciam à tendência chamada “negativa” do existencialismo, na qual os valores “negativos” (a angústia, o medo, a condenação a liberdade, etc.) constituíam o horizonte filosófico mais central.

O filósofo turinense, Nicola Abbagnano, pertence a uma outra tendência do existencialismo, a chamada de “positiva”, porque em sua obra acentua as possibilidades positivas do homem. Em seu livro, publicado em 1980, intitulado *L'uomo progetto duemila*, dá uma interpretação antropológica diferente daquelas dos outros pensadores citados.

Abbagnano não foi ingênuo. Sabia bem o que dizia mesmo que “na realidade, deixou-nos algumas grandes ilusões que herdamos do século XIX: o Progresso, a Revolução, a Ciência, a Raça, a Classe, a Nação, etc.” Estas entidades abstratas para nós hoje, diz Abbagnano, são já “artificiais”, porque “não nos reconhecemos nelas” (ABBAGNANO, 1980, p. 17). O homem, assim, perdeu sua identidade, tornou-se um fantasma que “não tem nenhuma realidade objetiva” (ABBAGNANO, 1980, p. 38). Em outros escritos, diz que estas idéias eram “falsas”, “relutantes” porque exatamente em nome da nação foram feitas duas guerras, em nome da raça fizeram o holocausto, em nome da revolução os gulag, etc. Como consequência, o homem se transformou numa entidade abstrata que poderia ser manipulada, perdeu o seu equilíbrio e a sua dignidade. Neste ponto, alguns filósofos falam da “morte do homem” (Michel Foucault) e desaparece o homem também da esfera da filosofia. (ABBAGNANO, 1980, p. 45). Abbagnano, ao contrário, diz não a estas entidades abstratas e, segundo ele, devemos redescobrir os traços característicos individuais do homem. Exatamente, contra esta tendência tem lugar a “revolta do homem” que produz, pois, a sua autonomia. O homem quer encontrar a si mesmo, a sua racionalidade e a sua fantasia. Aqui não se trata da revolta do homem abstrato, mas aquela dos “indivíduos singulares”. A única verdadeira alternativa à concepção equivocada da “morte do homem” é o homem singular que reencontra a si mesmo realizando sua personalidade (ABBAGNANO, 1980, p. 46-47).

Segundo Abbagnano, o objeto único da filosofia é exatamente este homem singular, isto é, o indivíduo sempre aberto ao mundo e à sua transformação. Aqui, o pensamento da filosofia antropológica se conecta em Abbagnano com questões morais. O seu ponto de partida é a coexistência, a integridade e a autonomia do homem: valores principais do homem. Isto assegura a sua fé, a sua harmonia com os outros. A autonomia não quer dizer “a independência de tudo”, porque o homem – para este autor – é também um ser social. Outros princípios morais importantes para Abbagnano são a liberdade do indivíduo, a coexistência, a felicidade, o amor pelos outros, a amizade, a confiança e a simpatia. Um valor moral e comum para o homem seria a “convivência prazerosa”, *estar bem junto com os outros, em serenidade*.

O exemplo da filosofia de Abbagnano faz ver que o esvaziamento do homem não é universal, como querem demonstrar alguns, entre os maiores filósofos. A antropologia não é obrigatoriamente “inumana” nem mesmo no início do século XXI.

O PAPEL DO SUJEITO HISTÓRICO HOJE

Na era da globalização ainda faz sentido falar de “sujeito histórico”? Podemos fazer esta pergunta. Em seu livro *The Rise of the Network Society*, Manuel Castells (1996), por exemplo, defende a tese de uma revolução tecnológica caracterizada pela tecnologia da informação está acobertando, em ritmo acelerado, a base material da sociedade. As economias de todo mundo se tornaram globalmente interdependentes, mostrando uma nova relação entre economia, estado e sociedade, em um sistema com geometria variável. Segundo este autor e outros teóricos do pós-modernismo, o “fim da história” e o “fim da Razão”, juntamente com o fenômeno da globalização, “teria obstaculizado a formação de sujeitos coletivos capazes de inverter ou corrigir de qualquer modo a direção da corrida da história em direção ao seu fim” (DELLA PORTA; MOSCA, 2003, p. 7).

O fenômeno da globalização mudou profundamente os temas e as metas dos movimentos sociais. A internacionalização dos mercados financeiros, a consolidação das corporações multinacionais e a imigração de grandes grupos na Europa Ocidental, mudaram a divisão internacional do trabalho. Esta mudança, que aconteceu a partir dos anos oitenta e noventa, acelerou o papel do Estado/Nação e a capacidade da política em regular os conflitos sociais que tendem a ser mais fragmentados e menos homogêneos. Esta transformação teve uma enorme influência também sobre a cultura tradicional.

É verdade que a globalização é hoje um grande desafio também para os movimentos sociais. Para contrabalançar a influência do sistema econômico global, os diversos grupos contestadores têm constituído as chamadas “Organizações Não Governamentais Internacionais” (ONGI), que cresceram notavelmente em número nos últimos tempos. As ONGIs se constituem na contestação transnacional contra a globalização e se tornaram os atores ou sujeitos históricos contra o fenômeno do liberalismo, de tipo americano. Sua presença não é sempre evidente para a população, mas são cerca de quarenta mil ONGIs na Europa.

Continuando a nossa pergunta anterior: nesta situação histórica, as ONGIs poderiam ou não ocupar o papel que tiveram os sujeitos históricos do passado? Esta é a velha pergunta de Gramsci sobre o automatismo histórico. Quer dizer, se a globalização como fenômeno histórico do nosso tempo tivesse acontecido de modo automático, não se poderia fazer nada para influenciar a sua caminhada. A polêmica sobre o papel do sujeito histórico durante todo o século XX é muito instrutiva para entender nossa situação hoje. Isto é, como chegar hoje, com o

termo de Amartya K. Sen (2006), à “justiça social”, na qual os direitos sociais são respeitados?

Estes últimos exemplos nos fazem ver que apesar das concepções que põem em dúvida ou, ao contrário, destacam a importância do sujeito histórico, existem, ainda hoje, novas tentativas para valorizar o elemento subjetivo, seja na vida cotidiana, seja na história. É necessário acrescentar que este papel que o homem ocupou, uma vez, está mudando muito e não parece dar fundamento ao otimismo.

A imagem negativa que certas interpretações dão ao homem constitui uma parte da verdade, mas não é toda a verdade. A negatividade não é aceita por todos. Resta – apesar da manipulação, da estranheza, da alienação e da irracionalidade – a esperança de que existam valores morais historicamente transformados, mais universais em tudo, na base das quais o homem venha a ser capaz de organizar racionalmente a sua vida. E não podemos fazer outra coisa senão esperar que o humanismo, a existência humana, a serenidade em forma nova, sejam retomados no futuro.

REFERÊNCIA

- ABBAGNANO, Nicola. *L'uomo progetto duemila*. Roma: Dino Editori, 1980.
- CASTELLS, Manuel. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 1996.
- DELLA PORTA, Donatella; MOSCA, Lorenzo. Globalizzazione e movimenti sociali: una introduzione. In: _____ (Ed.). *Globalizzazione e movimento sociali*. Roma: Manifestolibri, 2003.
- DERRIDA, Jacques. Les fins de l'homme. In: _____. *Marges de la philosophie*. Paris. Les Editions de Nunuit, 1972.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere, (a cura de Valentino Gerratana)*. Torino: Einaudi, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. “*Költöien lakozik az ember...*”: válogatott írások. Budapest, Szeged: T.Twins: Pompei, 1994.
- LUKÁCS, György. *Existencialismo ou marxismo?* [S.l.]: Acquaviva, 1995.
- _____. *A polgári filozófia válsága*. Budapest: Hungária ed., 1949.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica della ragione dialettica*. Milano: Il Saggiatore, 1990.
- _____. *Questions de la methode*. Paris: Galimard, 1986.

SARTRE, Jean-Paul. Marxisme et subjectivisme. La Conférence de Rome, 1961. *Les Temps Modernes*, Paris, ano 49, n. 560, março de 1993, pp. 11-39.

SEN, Amartya K. *Giustizia Sociale*. Milano: Il Saggiatore, 2006.

TERTULIAN, Nicolas. Le grand projet de l'Éthique. *Actuel Marx*, n. 10, 1991, p. 81-97.