

A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA A PARTIR DA TRADIÇÃO ALEMÃ¹

por

Olivier Feron²

O Homem é o ser que hesita
Hans Blumenberg³

Resumo: O autor faz uma breve introdução à temática do pensamento antropológico alemão na perspectiva da antropologia filosófica, centrando-se sobretudo nos séculos XIX e XX, tentando identificar brevemente as problemáticas e alguns debates que definem o campo filosófico aberto, pela primeira vez, em toda sua radicalidade por Immanuel Kant.

Palavras-chave: Antropologia filosófica; filosofia alemã; racionalidade humana; Kant; Cassirer; Blumenberg.

Abstract: The author gives a brief introduction to the German anthropological thought from the philosophical anthropology point of view, focusing mainly in the nineteenth and twentieth centuries. The aim is to identify briefly the problems and some of the debates which define the philosophical field radically opened for the first time by Immanuel Kant.

Keywords: Philosophical anthropology; German philosophy; human rationality; Kant; Cassirer; Blumenberg.

Homem e história

A antropologia filosófica é uma “coisa exótica”, para todo o mundo latino.

A antropologia, tal como ela é desenvolvida no âmbito da filosofia, é algo que não teve saída no mundo latino, por muitas razões que não interessa invocar

¹ Este texto baseia-se na transcrição da intervenção do autor registada em vídeo, transcrição essa feita pelo coordenador da sessão (VOJ), e revista pelo autor. Mantém assim assumidamente algumas características do discurso oral. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=7qV-sqB2-iw>; <https://www.youtube.com/watch?v=QLtJaPD6Wu4>

² Professor da Universidade de Évora

³ Hans Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, Discurso de recepção do Prémio Sigmund Freud da *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* (Academia Alemã de Língua e Literatura), 1980. Publicado no segundo tomo do volume anual da *Akademie*, o texto é de muito difícil acesso. No entanto, pode ser lido na sua integralidade no próprio site da *Akademie* em: <http://deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/hans-blumenberg/dankrede>.

aqui. É uma espécie de “especialidade germânica”⁴. O mundo anglo-saxónico tem uma evolução académica, intelectual, institucional, diferente, que lhe permitiu reencontrar o campo aberto pela antropologia filosófica alemã nomeadamente a partir das reflexões à volta das neurociências e daquilo que é chamado em inglês “*the Mind-Body Problem*”.

Podia-se dizer de maneira sumária que a antropologia filosófica tem um campo de investigação muito familiar aos dos antropólogos *stricto sensu*: ela se debruça sobre as relações entre a natureza e a cultura. Qual seria a natureza do humano? Se houver uma tal natureza, seria diferente de um outro tipo de natureza não humana e quais seriam então os pontos de contacto ou de ruptura entre essas naturezas? E, de maneira mais tecnicamente filosófica, fará sentido dedicar e reduzir a reflexão filosófica à temática do humano enquanto tal⁵? Dito de outra maneira: o objecto de estudo da Antropologia, sobre o qual a disciplina científica funda a sua própria existência e a sua legitimidade epistemológica, é alvo de discussões filosóficas relativas à sua existência como tal.

A antropologia filosófica posiciona-se, logo à partida, face a uma grande orientação do pensamento filosófico alemão que constitui a filosofia da história. Encontra nas obras de Kant e de Hegel os seus fundamentos teóricos incontornáveis e prolonga-se, por exemplo, em toda a literatura de inspiração marxiana, até chegar às derivações anglo-saxónicas ideologicamente suspeitas (como por exemplo em Fukuyama ou Huntington).

Inicialmente, a filosofia da história, na tradição alemã, é algo que implica uma ideia de mudança e de abertura relativamente a uma humanidade que se auto-apropria do seu destino e da sua inscrição na história. A história não é “sofrida” pelo ser humano a partir de um desígnio divino ou simplesmente natural, mas sim determinada por este em função de um processo emancipatório. É o ideal do Iluminismo, tal como será elaborado no final do século XVIII e no início do século XIX. A definição de filosofia da história aponta inicialmente sempre para um ideal de liberdade e de autonomia humana, na sequência daquilo que podemos muito rapidamente reconhecer na fórmula kantiana de revolução copernicana.

O próprio título deste colóquio enuncia uma questão kantiana – “que é o homem?” – já que Kant reconduz toda a sua filosofia a três perguntas: “O que

⁴ Um estudo fundamental sobre a antropologia filosófica na Alemanha é o de Andrea Borsari, “Notes on “*Philosophical Anthropology*” in Germany. Na Introduction”, Iris, Firenze University Press, Firenze, April 2009, pp. 113-129.

⁵ A maior parte da filosofia europeia posterior à segunda guerra mundial vai, pelo contrário, glosar sobre um horizonte pós-humanista e sobre a tese, comumente aceite da “morte do Homem”, tal como por exemplo conclui o livro *As palavras e as coisas* de Michel Foucault (1966).

posso saber?”, “O que devo fazer?”, “O que me é permitido esperar?”. Kant declara que estas três questões podem ser, por sua vez, redutíveis a uma só: precisamente “O que é o homem?”, sendo o humano apreendido aqui na sua universalidade máxima. De alguma maneira, esta última pergunta pode ser entendida – embora seja redutor colocá-la nesses termos – como uma interrogação acerca da *natureza* do homem, ou da Razão humana. Ora o risco de uma pesquisa acerca da *natureza* do fenómeno humano é de reduzi-la a algo da ordem da essência, de uma determinação substancial imune ao tempo, nomeadamente à maleabilidade do tempo da história. Assim, à partida, a filosofia da história e a antropologia, pelo menos na obra kantiana, são as duas faces do questionamento crítico: o Homem é esse ser cuja natureza é de aspirar à sua autonomização, à saída do estado de menoridade; mas ao mesmo tempo, esta natureza só se expressa na ordem do tempo, da história, e a história da humanidade pode ser entendida *sub specie* desse gigantesco processo de autodeterminação do Homem.

Depois, ao longo do século XIX, a antropologia, através de obras como as de Feuerbach e de Marx, apresenta diferentes facetas da figura humana mas sempre a partir do projecto iluminista que podemos reconduzir a uma filosofia da história.

Quando a antropologia filosófica surge, no início do século XX, como disciplina especificamente germânica, vamos ver que, de certa maneira, ela vai entrar em tensão, vai contrastar – por múltiplas razões que não tenho tempo de desenvolver aqui – com o historial dinâmico de autonomização do humano, da humanidade, no seio da temporalidade histórica. A antropologia filosófica surge também numa altura em que a figura do humano é cada vez mais controversa e problemática. Há literalmente uma crise da humanidade no fim do século XIX, princípio do século XX, cujo sintoma mais patente é o aparecimento de novas disciplinas no campo epistemológico, que se vão dedicar exclusivamente a vários aspectos do fenómeno humano, ou seja, as disciplinas que vão compor o âmbito das ciências humanas.

A necessidade de responder à pergunta “o que é o homem?” tornou-se então muito mais dramática, como aliás se observa na própria obra de Freud na sua fase final, nos seus textos mais dramáticos, mais sombrios. Pergunta-se de novo “o que é a natureza do homem?” ou mesmo, dir-se-ia numa linguagem metafísica, “em que consiste a essência do homem?”.

Assim, entre a filosofia da história, que implica uma plasticidade, uma capacidade do homem para moldar o seu destino, tendo o ideal da liberdade como finalidade da história, e, por outro lado, a filosofia da história como uma referência, assumida ou não, a uma espécie de “essência” atemporal do humano, deparamos-nos de imediato com uma bipolaridade. Eu estou a acentuar essa diferença, evidentemente, para facilitar a discussão a seguir.

Portanto, por um lado, temos a antropologia filosófica que implicaria uma certa “essência”, um certo determinismo como referência a uma natureza “fixa” do homem, e, por outro, a filosofia da história, próxima do ideal de mudança e de autonomização do humano, que, evidentemente, se vai confrontar com a terrível experiência de desilusão no século XX, com os massacres das duas guerras mundiais e os múltiplos genocídios que obscureceram a representação que o homem se faz de si mesmo.

Homem e natureza

Um outro aspecto importante da reflexão moderna sobre o homem é o seguinte: ao longo destas jornadas, contrastou-se muito a figura do humano com a do animal, mas não se referiu – salvo erro – a famosa citação de Rousseau, onde se põe claramente o humano ao animal, e onde se caracteriza o homem como “animal degenerado” (“*L’homme comme animal dégénéré*”). “Degenerado” pode ser entendido como uma crítica. Mas Rousseau – contrariamente a uma certa ideia corrente – não pensava regressar a um estado de natureza idealizada; nada podia estar mais longe do seu pensamento. Rousseau é o autor do “contrato social”; é a instituição, é o artifício que instaura a sociedade civil. Portanto, não há qualquer nostalgia de um tempo adâmico em Rousseau.

Assim, quando Rousseau fala do homem como animal degenerado, ele traça de alguma maneira, um certo horizonte de compreensão do homem no sentido em que – e isso foram elementos evocados ao longo das comunicações que hoje ouvimos – o homem se distingue do animal porque não tem determinadas características que apontam para uma certa perfeição da figura do animal – como, por exemplo, a especialização deste.

De facto, o homem não tem uma especialização particular, facto que o coloca numa posição de inferioridade quando se trata de certas performances, ou que o põe numa posição de perigo (em termos de sobrevivência, digamos, biológica), ou, ainda, de uma maneira mais existencial, facto que o coloca num estado de desamparo ou de ausência de capacidade de se auto-ajudar – o que mais tarde será tematizado, evidentemente, por Freud.

Tudo isto faz com que a figura do homem vá ser pensada desde cedo (Rousseau é do final do século XVIII...) tomando o animal como ponto de comparação.

Depois, ao longo do século XIX, vemos que, de uma certa maneira, há uma situação de perda de referências e de desencanto relativamente ao projecto que iniciou o século XVIII, ou seja, relativamente ao ideal iluminista. Todas as te-

máticas de reificação; de alienação – individual ou em termos de classe social –; toda a análise que faz, por exemplo, Marx; a perda da autonomia tematizada por Max Weber; ou a perda de sentido vivida no mundo moderno, tal como surge, por exemplo, na obra de Georg Simmel – há em tudo isso uma tentativa de definir o homem como este ser que vive constantemente numa situação de frustração, de perda, que podíamos resumir através da noção multifacetada de niilismo, de perda de sentido.

O homem é este ser vivo cuja vida tem de ser orientada por um sentido. Tal sentido “faz-lhe” falta e constitui em si mesmo uma falta: o homem moderno – insisto na ideia de *moderno* – é aquele que vive na perda, na nostalgia, na carência de sentido.

E, paradoxalmente, esta tematização do sentido vai caracterizar toda a filosofia – e não só a filosofia, mas todo o pensamento dos últimos 100, 150 anos. A ligação entre o sentido – ou, poderíamos dizer, o simbólico – e a definição daquilo que é o humano, foi cada vez mais um objecto de estudo no âmbito da antropologia filosófica.

O que não deixa de ser paradoxal, porque ao mesmo tempo, esta antropologia filosófica surge na sequência – digamos, nos escombros – da metafísica hegeliana⁶, e *aparentemente* essa antropologia desenvolve-se independentemente do crescimento das ciências empíricas.

Lembremo-nos da distinção que os germanófonos fazem entre as “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*) e as “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). As ciências humanas e sociais são conceitos que não existem no “quadro clássico” alemão das “ciências do espírito”. E quando se fala de *Geisteswissenschaften* evidentemente evoca-se a noção de *Geist* – é uma pesada tradição do idealismo alemão – que tem a ver com todas as produções e acções, capacidades, do humano. Por extensão, *Geist* evoca “cultura”. E o animal cultural é efectivamente o humano.

Geisteswissenschaften poderia então ser traduzido – como foi feito por um dos maiores antropólogos da filosofia do século XX, Ernst Cassirer⁷, por *Kulturwissenschaften*, ou seja, as “ciências da cultura”. As “ciências do espírito” – as ciências sociais e humanas – são fundamentalmente as “ciências da cultura”, de todos os

⁶ Que inclui no seio do seu desenvolvimento, uma etapa antropológica muito importante; a dimensão antropológica é fundamental na demanda do saber absoluto.

⁷ Em língua portuguesa, dispomos da tradução da última obra publicada por Cassirer que incide explicitamente sobre a questão antropológica: E. Cassirer, *Ensaio sobre o Homem*, trad. Carlos Branco, Lisboa, Guimarães Editora, 1995. De maneira muito significativa, o primeiro capítulo desta obra, publicada originalmente em inglês, em 1944, intitula-se “A crise do auto-conhecimento do Homem”; o homem se tornou um mistério para ele próprio.

processos de produção culturais, por contraste com as “ciências da natureza”.

De modo que o surgimento destas ciências do espírito, da cultura, é acompanhado também por um sentimento de perda de sentido, e, portanto, de procura, de demanda de sentido, que caracteriza o horizonte niilista da crise do final do século XIX, princípio do século XX, afectando a figura do homem.

E isso também deslegitima, de alguma maneira, o próprio discurso filosófico no sentido lato, o qual se vai dispersar em múltiplas subdisciplinas que têm algo em comum, como a sociologia, a psicologia, a antropologia, etc. Todos esses domínios ou disciplinas vão sair do âmbito da filosofia no sentido lato, e vão evidentemente pôr em causa a possibilidade de unificar uma figura do humano – dada precisamente a multiplicidade das disciplinas que tratam da figura humana. Resultado: temos um conjunto de interrogações múltiplas, polifacetadas, polifónicas, que vai ser extremamente difícil de sintetizar.

E, de certa maneira, face a esta multiplicação de discursos, de semânticas, há um “gesto de regresso”, um pedido de legitimação, de perguntar acerca do homem, e uma viragem para as ciências da natureza, as ciências positivas. O que é o homem? Para encontrar uma resposta, vamos perguntar, por exemplo, à biologia⁸. Dá-se o surgimento de uma temática de algo que já nem é *bios*, nem *zoé*; a noção de vida vai ser interrogada a partir dos seus resultados nas ciências positivas, na biologia, na antropologia biológica, na paleoantropologia, etc. Tudo isso de modo a poder começar a traçar a figura do humano. E a arqueologia também está envolvida nesta tarefa genealógica.

Face à questão da perda de sentido, na acepção de desencantamento – temática que parte de Max Weber, mas que se vai difundir nas obras do século XX – e o terrível choque, que foi como uma confissão de fracasso do projecto iluminista, provocado pela 1ª Guerra Mundial e sua sinistra repetição na 2ª, com o nazismo e todos os fenómenos que acabam com as explosões de Hiroshima e Nagasaki, evidentemente irá pôr-se em causa a tradicional definição do homem como “*zōon lōgon êchon*”, ou animal racional. De facto, o que é a razão? Se a razão nos leva a Nagasaki e a Auschwitz, ao *lager*, ao campo de extermínio, esta definição tem que ser revista.

Daí uma vontade de abrir o campo de prestações que podemos qualificar de racionais. Por exemplo, encontramos na obra de Cassirer, que é uma das principais obras da antropologia filosófica, a redefinição do homem, não como um animal

⁸ Este movimento faz da antropologia filosófica uma disciplina híbrida, pertencendo as ciências do espírito, mas ao mesmo tempo integrando constantemente elementos das ciências positivas, nomeadamente da biologia. Este carácter “híbrido” justificou, ao longo do século XX, a sua relegação a uma disciplina menor, simplesmente empírica, no campo da própria filosofia.

racional, mas sim como um animal simbólico. O que é o simbólico? São todas as prestações que se inscrevem no horizonte de representação. O que implica várias coisas.

Em primeiro lugar, já não há uma definição de racionalidade como estritamente calculadora, no sentido da *ratio* latina. Não é já a razão de Descartes, não é a razão de Leibniz, mas é uma razão multifacetada, polimórfica. Fazendo a arqueologia dessa razão, vamos, por exemplo, interrogar as prestações racionais – a partir dos primeiros estudos de arqueologia, de antropologia, de Lévy-Bruhl, de Marcel Mauss, de Leroi-Gourhan, etc. – para ver o que é que caracteriza os primórdios, o ponto de partida que vamos caracterizar como racional mas que não tem nada a ver, por exemplo, com o cálculo infinitesimal.

A racionalidade explode na sua definição e na sua aplicação. Da mesma maneira, não é por acaso que a filosofia vai devolver uma legitimidade e uma significação ao ser outro, ao outro, a partir do qual ela se significa a si mesma como filosofia. E esse outro é o mito: aquele discurso em função do qual a filosofia tenta traçar reflexiva e especulativamente sua própria identidade.

Todos os manuais de filosofia perguntam: quando começa a filosofia? A resposta que a própria filosofia se deu a si mesma foi: a filosofia começa quando ela sai do mito, do modo mítico de expressão. E vemos, por exemplo, o esforço de Cassirer – único Reitor judeu da República de Weimar, que se exilou nos Estados Unidos nos anos quarenta do século XX –, na sua última obra, para apreender o inominável, o irrepresentável, ou seja, evidentemente, as raízes da barbárie, do mal absoluto nazi. Esta tentativa que será publicada postumamente em 1946, terá como chave de compreensão a ideia de “Mito do Estado”⁹. Ou seja, a racionalidade na sua definição clássica já não nos permite entender um fenómeno tão insondável como o Homem; daí a urgência de aprofundar uma disciplina que explore este fenómeno tão íntimo e tão alheio.

E essa questão mobiliza tanto a antropologia dos povos ditos “primitivos” – e aqui deparamos-nos com a contemporaneidade do dito “primitivo” dentro da racionalidade moderna ocidental – como o próprio Freud, por exemplo, ou como acontece num dos últimos textos de Cassirer.

Há em Cassirer uma tentativa de alargar a definição de racionalidade nas suas facetas, nas suas manifestações, e, sobretudo (isto é absolutamente essencial), uma vontade de não impor hierarquias, nem de introduzir qualquer teleologia dentro do desenvolvimento das próprias capacidades de representação humanas, das capacidades simbólicas.

⁹ E. Cassirer, *The Myth of the State*, New York, Yale University Press, 1946.

Ou seja, não partimos do mito para chegar à teoria da relatividade de Einstein, não há uma orientação progressiva do desenvolvimento da razão. Claro que a consciência simbólica em Cassirer convive, ao mesmo tempo, com o expressivo, com o afectivo, com diversas formas de representação e de vivência dentro de um campo de experiência partilhado, e, ao mesmo tempo, com as formas mais refinadas de cálculo, de abstracção conceptual. É uma convivência. Não é por acaso que ele trabalhou durante dez anos com Aby Warburg – referido na apresentação da Joana Silva, que ouvimos há pouco –, na sua famosa biblioteca de Hamburg, tendo uma influência tão profunda na sua obra. A maneira como Warburg reconstruiu uma certa imagem, uma certa representação da história da arte, foi decisiva para Cassirer poder conceber uma razão caleidoscópica.

A natureza do Homem?

O terceiro ponto que eu queria rapidamente abordar é relativo a outros autores que referi no início da minha apresentação: Blumenberg, Gehlen, Plessner... e nos quais vemos definições do homem que muitas vezes se caracterizam pela *falta*. Temos assim a famosa definição de Gehlen: “o homem é um ser caracterizado pela carência”... o “ser deficiente, a criatura da falta”... (*Mängelwesen*). Ou seja, a sua incapacidade instintiva de sobrevivência faz com que o homem se caracterize pela necessidade de desenvolver novas habilidades, novas capacidades.

A falta de competência especializada – o homem é uma espécie de “*touche-à-tout*” (“topa-a-tudo”) –, a sua tendência para se interessar ou entusiasmar por muita coisa, leva-nos à definição de Blumenberg (o autor mais recente de entre aqueles que cito, visto ter morrido em 1996) do homem “como o animal que nasceu jovem”.

Em Blumenberg este ponto está relacionado com a temática da curiosidade; o homem é um animal curioso porque não é especializado, entusiasma-se com tudo, e encontraríamos aqui um motivo da atitude teórica que conduz à ciência, à filosofia, ao conhecimento.

Tudo isto aponta para uma última dimensão, que é a dimensão cultural, tendo a linguagem como uma das principais características da produção humana a esse nível, como podemos ver tanto em Gehlen como em Cassirer, e, ao mesmo tempo, entrever aí uma antecipação de temáticas como a da reorientação da filosofia em direcção ao agir comunicativo, desenvolvido por Habermas.

Um último ponto: nada disto que tenho exposto podia ter sido equacionado sem o precedente kantiano. Sabemos que Kant – que faz exactamente, como

disse antes, a pergunta que dá o título a este nosso colóquio – vai renunciar a qualquer tipo de ontologia (outra forma de dizer metafísica). Tal é desde logo afirmado no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, onde diz mais ou menos isto: “Temos de renunciar ao orgulhoso nome de ontologia, limitando-nos a uma analítica do entendimento”. Assim, para aludir brevemente a este ponto, acaba aquilo que caracterizara vinte e três séculos de metafísica; a esta atitude chamo “realismo ontológico”.

Aquilo a que temos acesso é da ordem da representação, segundo Kant. Não ultrapassamos a representação, a qual implica também a capacidade de projecção representativa, com a possibilidade fundamental da imaginação, aberta a todas as utopias e à viabilidade de uma filosofia da história. Este antirrealismo da filosofia transcendental, que é ampliado na obra de Cassirer, é a base de qualquer antropologia filosófica. O que é o *anthropos*? É aquele animal capaz de produzir horizontes de representação, horizontes de criação de sentido. Porquê? Porque é um ser carente, incompleto, com falta de instinto, etc.

O que me interessa também aqui é “dar uma dica” sobre a questão do binómio natureza-cultura, que encontrei no texto de apresentação deste colóquio. O problema é que, segundo uma perspectiva radicalmente kantiana, ou segundo um kantismo radicalizado (tal como encontramos em Cassirer ou na antropologia filosófica de Blumenberg) esta oposição é, pura e simplesmente, uma falsa oposição. Ela baseia-se numa evidência que tem de ser desmontada, desconstruída, pelo próprio questionamento filosófico.

Porquê? Porque não existe algo tão simples como uma noção de natureza. O próprio conceito de natureza implica a sua elaboração a partir de um horizonte cultural. Ou seja, seguindo Cassirer, a natureza é sempre uma representação da mesma. Seja uma representação de ordem linguística, seja de ordem estética, de ordem da ciência (qual delas ?), etc.

Isto é, a partir do momento em que assumimos a mudança de orientação filosófica kantiana, não podemos sair metodologicamente do horizonte da representação. Podemos ter uma nostalgia de um regresso a um “verdadeiro real” ou a algo que não seja da ordem da representação. Toda a filosofia pós-hegeliana se caracteriza por isso. Temos de sair de uma filosofia da representação como se saíssemos do fictício, fantasmagórico, do errado, para, por assim dizer, “regressar às coisas mesmas”. Evidentemente que este discurso é profundamente platónico: temos que renunciar aos ídolos, aos fantasmas projectados sobre o fundo da caverna, temos a obrigação moral e ética de sair da caverna. Temos de renunciar às ficções que são sempre opostas àquilo que é viável. A referência constante que é feita no presente à autoridade das ciências, particularmente das ciências da natureza, manifesta esta

obrigação de um acesso legítimo, por beneficiar de uma acreditação, àquilo que é a realidade das coisas.

É claro que a integração, por exemplo, de certas ferramentas da psicanálise permite, àquelas obras da antropologia filosófica, integrarem uma crítica a este realismo excessivo ou, diria rapidamente, “platónico”.

Portanto, o que é a verdadeira realidade do homem? A isso, Blumenberg vai responder: o homem é aquele ser incapaz de contacto directo com o que nós chamamos real. E isto também tem afinidades com a definição do homem de Cassirer, quando este afirma: o homem é aquele ser que pratica a arte do desvio. Não há contacto directo. Há sempre um contacto que é mediado, que é da ordem da mediação linguística, simbólica, científica, estética, etc. O homem multiplica as estratégias de contacto, mas são sempre contactos: são adiados, mediados. E é dentro deste regime, desta economia da mediação que eventualmente pode surgir, de repente, um imperativo de regresso ao real, às coisas mesmas.

Uma última palavra em forma de provocação: a de Blumenberg, que é um grande leitor de Cassirer, com o qual vai continuamente dialogar ao longo da sua própria obra, para construir a sua própria antropologia filosófica. Diz-nos Blumenberg: a filosofia é a desconstrução das evidências.

O facto é que nas línguas latinas, o conceito de evidência deriva de “*videre*”, visão – o que é muito platónico. Em alemão é “aquilo que se entende, que se percebe por si mesmo” (*selbstverständlich*). Da visão latina passamos à compreensão germânica, algo de conceptual.

Para ele, a antropologia filosófica deveria tratar de tópicos como este: se a existência física resulta ou não de capacidades essenciais oferecidas ao homem. Ou seja, será que o homem é essencialmente dotado da capacidade de existência física? Por outras palavras, a proposição da antropologia filosófica deveria ser: não é evidente que o humano deva existir¹⁰. Há aqui um “trocadilho” com a palavra que significa em alemão “ser”, neste contexto: o ser humano não deve essencialmente ser. Porquê? Porque, para Blumenberg, a própria existência da cultura não é necessária. Embora estejamos num regime de representação, de múltiplas ordens, ao mesmo tempo não é necessário que estas ordens da representação existam: nem a antropologia, nem a cultura, são necessárias.

Por outras palavras, não há nenhuma necessidade de que a cultura ou o humano sejam figuras essenciais. De modo que a antropologia deveria assumir essencialmente uma condição de contingência. A cultura nasce precisamente, cons-

¹⁰ Cf. Hans Blumenberg, “Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik” in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart, 1981, p. 114.

ciente ou inconscientemente, da assunção de que o seu regime da existência não é necessário. E é precisamente esta contingência que justifica a sua existência como trabalho de compreensão da existência deste ser biológico, cuja existência não é evidente nem pode ser unicamente reconduzida à ordem biológica.

O humano é uma figura precária, e é contra esta precariedade que se erguem as formações simbólicas que lhe permitem, de alguma maneira, compensar esse regime de existência e esse horizonte de contingência que é o seu.

Haveria muito mais a dizer, mas não quero alargar-me demasiado.¹¹

¹¹ Ver o debate final desta comunicação e da jornada em geral em: https://www.youtube.com/watch?v=GWdHYAIu_Qg
<https://www.youtube.com/watch?v=YPko0ZL103c>