

Homo compensator – sobre a carreira antropológica de um conceito metafísico

Título original:

Homo compensatur. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs, in, Odo Marquard, Philosophie des Städtischen. Stuttgart: Reclam, pp.11-29.

Traduzido por Karl-Heinz Effen (UNICAP) e Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (UNICAP).

recebido: 10/2013

aprovado: 11/2013

A antropologia filosófica tem, também e especialmente a atual, enquanto disciplina o estatuto (científico) de uma ciência empírica ou o estatuto (científico) da filosofia pura, alias metafísica?

Pertencem – penso eu – aos melhores resultados da história do conceito da disciplina filosófica da <antropologia> e de suas definições e explicações,¹ que a antropologia filosófica, desde que ela existe sob este nome (algo a partir de 1600), oponha-se enfática e de modo produtivo a esta alternativa: a antropologia filosófica é científica enquanto metafísica empírica. Isto é - na verdade! – um peculiar e irritante estatuto desde a teoria das ciências: esta irritação não diz propriamente nada contra a antropologia, mas em todo caso contra a teoria das ciências. Este estatuto é legível segundo a antropologia filosófica como seu símbolo de status [*Statussymbolen*], aos quais pertencem seus conceitos chaves. Um destes é o conceito de <Compensação>: ele eu quero aqui acentuar (e a ninguém, que tenha seguido meus últimos trabalhos, isso pode surpreender). Por tornar-se central o conceito de compensação a moderna antropologia filosófica transformar-se numa filosofia do *Homo compensator*. Justamente o conceito de compensação, o qual tem aquele irritante estatuto anfíbio entre a metafísica e a empiria: exatamente nisso – assim me parece – consiste sua

fecundidade. A partir do momento que sua vida tornou-se ordenada e de acordo com padrões teórico-científicos, acabaria a sua força explicativa: por isto, parece-me importante defender justamente sua desregrada vida epistemológica – o que é paradigmático e indispensável para a antropologia filosófica, e, com efeito, por causa de sua historia conceitual; porquanto, a história dos conceitos [*Begriffsgeschichte*] liberta os conceitos da prisão de sua definição e do reformatório dos status evidentes [*Statuseindeutigkeit*]: o histórico *des-domestica* o apenas sistemático conferindo-lhe vida. A este fim [*zweck*] quero no que corresponde à antropologia, perseguir o destino do conceito de compensação, o qual, desde um conceito metafísico vem a ser o conceito chave da condescendente antropologia da empiria do *homo compensator*; farei isto nas quatro seções seguintes: 1. homo compensator; 2. Compensação e teodicéia ; 3. Compensação como retribuição [*Vergeltung*] e compensação como indenização [*Entschädigung*]; 4. Ser vivo triunfante e o ser vivo compensante.

1. Homo compensatur

Primeiramente devo comprovar que estou certo acerca do meu ponto de partida: que o conceito de compensação é um conceito chave da antropologia filosófica moderna, especialmente a do século 20. Faço isso através de duas rápidas indicações.

A primeira recomendação é esta: Helmut Plessner escreve no prólogo a sua segunda edição de sua principal obra antropológica *Die Stufen des Organischen und der Mensch* sobre Arnold Gehlen que <suas teses são conhecidas e deixam-se agrupar em torno da ideia de compensação, ao qual Herder atribuiu a palavra-chave de *ser-carente* [*Mängelwesen*]>:² o

homem compensa as suas carências naturais através de alívios [*Entlastungen*]. Gehlen mesmo – no volume *Anthropologische Forschung* – utiliza expressamente o conceito de compensação: <o homem seria [...] com [...] suas deficiências instintivas [...] incapaz de sobreviver [*lebensunfähig*]>. Estas carências são compensadas através da capacidade que correspondem as necessidades mais urgentes: transformar a natureza bruta [...] de tal forma que se lhe torne favorável a sua vida >.³ Esta ideia da compensação caracteriza não somente a abordagem de Gehlen, mas também propriamente a de Plessner: a <posicionalidade excêntrica> do homem – sua carência na completude e sua perda constitucional do meio – exige <complementação>: <o homem> assim escreve Plessner - <quer sair da insuportável excentricidade de sua essência, e quer compensar o caráter dividido da sua forma de vida>. <O homem [...] procura compensar a sua cisão, a sua instabilidade e a sua nudez>⁴ por meio da cultura, portanto, por meio da artificialidade, expressividade e da transcendência. O que é assim comprovado através de Plessner e Gehlen, e continua sendo com sutil generalização em Niklas Luhmann: inclusive e especialmente o sistema-homem compensa a sobrecarga de complexidade através da redução da complexidade, continua válido: a antropologia moderna determina fundamentalmente o homem como o fugitivo de seus defeitos, que só é capaz de existir por meio de compensações. A conjuntura moderna da antropologia filosófica desenvolve-se representativa no sentido do conceito de compensação: como a carreira da filosofia do *homo compensator*.

A segunda indicação é esta: somente e especialmente porque o conceito de compensação tornou-se central na antropologia moderna, podem ao mesmo tempo serem detectadas nas relações humanas e em todos os lugares compensações previstas ou mesmo programadas. Compensação tornou-se hoje o lema de programas atuais: por exemplo de

conceitos pedagógicos da <educação compensatória> em continuidade inicialmente ao *National Defense Education Act* americano ou do conceito econômico da <política fiscal compensatória> referentes a Keynes e Hansen.⁵ Do mesmo modo a compensação torna-se a categorial atual e meio para diagnosticar os processos históricos, segundo a tese de Joachim Ritter, de que: a moderna dinâmica do desencantamento da realidade [*Wirklichkeitsentzauberung*] é compensada através da formação especificamente moderna da substituição do encantamento estético; ou a moderna artificialização do mundo é compensada mediante a especificamente moderna descoberta e apoteose da paisagem da natureza intocada e do desenvolvimento de uma consciência ecológica; ou, pela moderna perda da tradição através da coisificação [*Versachlichung*] e da crescente aceleração da mudança social, a qual é compensada mediante a especificamente moderna gênese do sentido histórico, algo assim presente no nascimento dos museus ou das ciências do espírito ou humanas [*Geisteswissenschaften*]. De modo quase simultâneo, Konrad Lorenz falou de uma <responsabilidade moral> da humanidade, que ela – eu cito - <é um mecanismo de compensação que adapta nosso aparato instintivo às exigências da vida cultural>; e Karl Otto Apel tem – dando continuidade a este pensamento – recentemente descrito a ética do discurso como uma forma de compensação das deficiências de vínculos culturais de exposição à uma etapa <pós-convencional>.⁶ Tudo isto e muitos outros exemplos nos mostram que: a teoria das compensações do homem tem continuidade em uma teoria da compensação do humano. Uma confirmação suplementar para aquilo que eu quero sublinhar aqui: a conjuntura moderna da antropologia filosófica progride de forma representativa sob o signo do conceito de compensação: enquanto a carreira da filosofia do *homo compensator*.

O homem é o ser vivente que compensa: esta ideia,

contudo não é nova, e não somente por isso, – como Plessner e Gehlen tem igualmente apontado – porque Herder foi o <precursor> que no homem encontrou <em meio de suas carências> na língua o <germe de substituição> enquanto <indenização> especificamente humana, portanto compensação⁷. Michael Landmann, no *De homine* de 1962, indica enquanto fonte as raízes antigas desta concepção no Protágoras e no mito de Epimeteo no homônimo diálogo platônico: <Protágoras> - escreve Landmann⁸- <quer [...] ilustrar, como os homens compensam sua inferioridade original em relação aos animais, quando ele procura <nivelar este prejuízo> e o encontra nos >bens culturais<.

De fato ninguém pode afirmar que o ser-carente e o motivo de compensação seja algo novo, mas justamente nisso me parece resulta forçosa a pergunta: porque, se este motivo, pelo contrário, já é muito antigo, porque então a ideia da compensação se torna central na modernidade? Porque a ideia da <compensação> forçou e precisou sua constituição na modernidade como uma disciplina filosófica própria, a antropologia filosófica, através da apropriação da palavra <compensação> e a levou ao sucesso para impor-se mais ainda como constituição central do homem: a antropologia filosófica moderna vem a ser simultaneamente a mesma coisa que a filosofia do *homo compensator*? Porque – se isto não é assim tão óbvio e evidente [*selbstverständlich*], portanto, é por isto que estou aqui a perguntar - porque isto é assim?

2. Compensação e Teodicéia

O conceito moderno de compensação provém da teodicéia: Deus, Leibniz que inventou esta discussão filosófica e a impôs em 1710 de forma pública, em outros reivindica –

Deus está desculpado, porque Ele não somente “permitiu” o mal [*Übel*], mas também (entende-se suficientemente) o compensa: Deus, escreve Leibniz – “*l’auteur de la nature a compensé ces maux [...] par mille commodités*”; e mesmo Kant, em sua *Nova Dilucidatio* – no contexto do mesmo problema – concorda com ele, ao afirmar: <*malorum [...] compensatio [...] est proprie ille finis, quem ob oculos habuit divinus artifex*>:⁹o bom Deus é justo e portanto justificado de forma teodicéica, porque providenciou a compensação do mal. Em face disto, vale argumentar, relacionado apenas a Leibniz, que o conceito moderno de compensação provém da teodicéia. Com isso, está dito do mesmo modo: o conceito de compensação, na antropologia filosófica de nosso século não provém ou é atribuído, como se poderia estar inclinado a aceitar, originado do âmbito da psicanálise: nem Alfred Adler – em seu *Studie über Minderwertigkeit von Organen* de 1907 – ou, ainda, Carl Gustav Jung – em seu estudo *Über die Psychologie der dementia praecox* de 1907, o determinaram pela primeira vez.

Eles, pelo contrário, assumiram o conceito de compensação oriundo do debate acerca da compensação no âmbito da fisiologia cerebral,¹ conforme foram guiados no início do século pela lição inaugural de Anton em Jena, dada em 1905, e intitulada de *Über den Widerspruch der funktion bei Erkrankungen des Gehirns*. Por sua vez [eles herdaram] um conceito de compensação vindo de um contexto teórico geral aceito da filosofia da natureza, de um *balance naturelle* – com a figura da balança e do orçamento equilibrado e a idéia do equilíbrio operacional – que nivela os prejuízos devido a compensações, em virtude de uma fundamental “economia da natureza”, a qual, também se sujeita a “economia da história universal”.

Sobre isto, afirma Burckhardt nas suas *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*¹¹ de 1868, que a ela pertence “a lei misteriosa da compensação, demonstrável pelo

menos em um lugar: no crescimento da população após as epidemias e guerras. Parece existir uma vida integral [*Gesamtleben*] da humanidade, a qual substitui a perda” mesmo aonde a civilização desmorona [*zugrunde gehen*] – enquanto “humanidade ferida que continua a viver com a mudança de seu centro de gravidade”. Esta “Doutrina da compensação”, com a qual, segundo Buckhardt, e com cujo “consolo” deve-se trabalhar com “parcimônia”, é reforçada não somente através daquela *Laws of compensation*, mas enquanto “*the absolute balance of Give and Take*” - formulada por Emerson em seu ensaio *Compensation*¹² de 1865, mas, também, mediante aquele modo de compensação sublinhada por Cournot na sua <*Lei dos grandes números*> de 1843 e em sua *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, e também através daquela crítica da hipótese de compensação do 6º parágrafo do 13º capítulo do livro primeiro do *Capital* de Karl Marx de 1867. Todas estas considerações, que contam com um princípio de equilíbrio e de compensação de seus cálculos das disfunções, são evoluções no desenvolvimento daquele balanço de felicidade que no século 18 eram atuais. Que neste mundo se sustentou que os males eram balanceados – compensados - através do bem de modo generoso (como opina Lassale) ou insatisfatório (como opina Maupertius) ou são (como opinam Robinet e o jovem Kant) os males e suas compensações através do bem equilibrados – no sentido de um equilíbrio nulo;¹³ esta última tese foi chamada, sintetizada nesta especulação, e resumida em um conhecido livro à época, que primeiro apareceu em 1808 e a que se deve apontar outra vez, porque parece estar esquecido na França e ninguém decidiu-se querer efetivamente voltar a lê-lo; penso, imediatamente na obra em três volumes *Des compensations dans les destinées humaines* de Pierre-Hyacinthe Azaïs, que teve a coragem de compreendê-los em conjunto, não somente mediante o modo jurídico formal, – recorrendo ao princípio da igualdade a cada balanço e equilíbrio – mas entendendo pelo

conteúdo: em cada vida humana – era sua tese ilustrada no detalhe – o destino compensa a felicidade através da infelicidade, de modo que diferença entre felicidade e infelicidade etc, e a soma de felicidade e infelicidade dá sempre igual a zero, portanto, o balanço da felicidade está ajustada: nisso e através disto são os homens iguais. Azaïs definiu seu livro como um < *Traité de la justice providentielle* >¹⁴ porque esta tese da igualdade, era para ele a prova da justiça divina e da natureza; pensava com isso cada pensamento da compensação levado até a absurdidade, o que era em última análise pertencente a teodicéia – como já dissemos – tem sua proveniência em Leibniz: Deus é desculpado e justificado, porque ele não somente “tolerou” o mal, mas também ele compensa-o suficientemente. Está aqui apenas esboçado o modo do significado da cadeia de articulação da ideia de compensação – que aparentemente e principalmente a antropologia filosófica moderna administra este motivo da teodicéia e o eleva a pensamento central ao tornar-se a filosofia do *homo compensator*. Isto significa, que segundo as mesmas premissas: um alívio de Deus por meio da sua doação incondicional ao homem – duas filosofias modernas repartiram (como irmãos rivais) a herança da teodicéia: a revolucionária filosofia da história e a antropologia filosófica. A filosofia da história proclama assim como eu tentei mostrar em outro lugar¹⁵ sem consideração sob a finitude humana para alívio de Deus, declara o homem como o criador acusado e salvador acusador e julgador. A antropologia filosófica – saliento agora aqui – determina precisamente com consideração à finitude humana o homem como ser-vivente compensante, e, assim, contém – mediante o fundamento do conceito de compensação – do mesmo modo um justo motivo da teodicéia e, eu repito aqui, um outro: conceito moderno de compensação provém da teodicéia.

3. *Compensação como retaliação [Vergeltung] e compensação como indenização [Entschädigung]*

É ainda sempre necessário voltar a trazer à tona a teodicéia de Leibniz, não porque este livro é belo (muito pelo contrário), mas, porque muito nela se sucede, diz-se um fim e um início; também isto diz a frase: o conceito moderno de compensação provém da teodicéia. Note, é o conceito “moderno” de compensação que vem daí. Mas, isto é – e os conceitos até agora referidos foram por isto provas, que o conceito de compensação, não a retaliação, significa, porém, indenização. Assim *compensatio* não mais enquanto pena, mas, enquanto uma substituição compensatória através do bem; não mais como vingança e expiação, mas, como alívio [*Linderung*]. O significado preciso da frase: “o conceito moderno de compensação provém da teodicéia” é, portanto este: a teodicéia de Leibniz – justamente ela e precisamente ela – levou ao desprendimento o “velho” conceito de compensação como retaliação com o “moderno” conceito de compensação como indenização. E decerto devo esclarecer, pois, parece-me importante. Para isso, assim penso, contribui pouco se eu faço referência que o antigo conceito de compensação está para além da teodicéia de Leibniz, tendo em seguida que retornar a Clauberg, Anselmo, Tertuliano e até a teoria de Cícero da arte do viver compensativo do sábio, e para, além disso, retrocede à antiga doutrina da compensação da retórica, da lógica do *do ut des* da vítima, às regulamentações do ressarcimento dos danos oriundas do direito romano e do latim comercial, que ainda hoje inspiram os termos ingleses de *compensation* – salário – e hoje fala-se de “operação de compensação” sem recurso ao dinheiro. Porque, então eu seria bastante rápido em perguntar, qual a palavra grega foi que teria autorizado os Romanos a traduzir por *compensatio*, segundo a proposta (de pensar aconselhado pelo meu círculo de relações) meu aluno Peter Sittig propõe dever-se

traduzir quase ao pé da letra: *com* que dizer *cum*, com *syn* e *pensare* ou *pendere* com (conotação/sentido) de “jogar” ou “lançar” na balança com *ballein*, de modo que se equivaleriam às traduções de *compensatio* = *symbolon*, e então não apenas a compensação do semicírculo pelo semicírculo (*Kompensation von Ringhälfte durch Ringhälfte*), mas em seguida também na teoria análoga do discurso de Aristófanes no diálogo *Simpósio* de Platão, que cada homem originariamente redondo e completo, agora, porém cortado pela metade e esguiou, esteja a procura da compensação através de seu outra, e talvez melhor, metade, e assim – ou, também de alternativamente diferente, estar a caminho da corpulência ideal, original e esférica. Tudo isto, por mais atrativo que seja e assim quanto mais lemos e entendemos como o conceito de compensação moderno, eu aqui, no entanto, devo deixá-lo de lado.

Invés disso me refiro, inspirado pela co-presença do Senhor Lepenius, a uma coleção de anotações que foram escritas entre 1740 e 1775: a *Nemesis Divina* de Carl von Linnés, aparecida ao começo destes anos [1981] pela primeira vez apareceram numa tradução alemã organizada por Wolf Lepenius e Lars Gustafsson. Nesta anotava Linnés, não para uma publicação, se aconselha principalmente dos destinos e também de seu próprio círculo de relações, no qual carece a vida segundo a sua opinião finalmente através do infortúnio, também como um documento da retaliação divina, da *Nemesis divina*.

Wolff Lepenius põe em seu posfácio desta edição não apenas convincentemente isto, que Linné “colecciona retaliações divinas” acerca dos teólogos naturais [*Physikotheologen*], postas em relação com a teodicéia de Leibniz, e para todos que o motivo da *nemesis* é um motivo ultracentral da compensação, mas ele também imagina que o “conceito de nemesis” era para Linnés um teorema de evasão [*Vermeidungstheorem*] para o qual ele se refugiou para evitar a entrada numa ciência “des-

moralizada” (ent-moralizierte), cuja balanço de perdas hoje é atual.¹⁶ Lepenies através disto insinua algo que aqui eu gostaria mediante o curso do pensamento uma primeira vez sustentar e sublinhar: é o conceito de compensação da <nemesis divina> - apesar dessas dúvidas agora estão opostas à área de penalidade [*Strafraum*], inerente a toda satisfação de retaliação neste aspecto, - não da uma recente versão moderna, mas de uma tardia versão do antigo conceito de compensação, portanto, como ainda no antigo nexos entre *Hybris* e *Nemesis*, a compensação representa o restauração [*Wiederherstellung*] de uma ordem pensada através da penalização, punição da maldade, desta ordem ferida.

Isso aponta para um retorno à hipermoralização do conceito de mal, como o cristianismo primitivo, segundo Agostinho, necessitava Deus da doutrina do pecado para poder responder a demonização [*Verteufelung*] do Deus criador operado por Marcial. Lá, para o cristianismo pós-antigo, onde não mais se responsabiliza um demiurgo por condicionar a matéria limitada, mas, rege um Deus onipotente, cuja bondade indecisa passa a ser ameaçada pelo mal no mundo – deve – e este plano fez Agostinho no *De libero arbitrio* encontrar a liberdade no homem e em fundamentar (como uma espécie de álibi de Deus) todo pecado do mundo e classificar os pecados atribuídos ao homem pecador e delinqüente – uma vez independente do anjo caído – como atrocidades humanas com conseqüências compensativas na pena, para permanecer e purificar o esplendor da ordem mundial através da reconciliação de Deus, seu princípio e garantia, na queda radical pelo sacrificio do filho do Deus encarnado que no lugar da humanidade suportou a pena compensatória: <compensatione sanguinis sui>, como já disse Tertuliano no *Apologeticum* e mais tarde sucessivamente Anselmo no *Cur Deus homo*.¹⁷ Para esta abordagem é cada deterioração moral decisiva para o agravamento do conceito de mal, e tolera as compensações

somente apenas como pena. Os males não eram mais entendidos como algo fatalmente atribuído ou a um sucessivo sofrer, mas – claramente estabelecido como uma moral da salvação – cuja compensação exclusivamente deve ser enquanto iniquidade humana, expiada e retaliada. Os males atraem – enquanto compensação – outros males. Este é aquele conceito de compensação, que eu aqui – em oposição aos modernos – chamo do conceito de compensação antigo: onde os males - hipermoralizado – são atrocidades exclusivamente humanas, e sua compensação somente pode penalizar e somente pode ser o mal.

Muda-se precisamente lá, penso eu, onde pelo absolutismo teológico do nominalismo da alta idade média, em nome da onipotência divina, o alcance da liberdade humana e do raio de ação dos homens para praticar delitos é radicalmente limitado. Justamente através disto os males vêm a ser novamente visíveis, não na nossa voluntária pecaminosidade, mas, na nossa enraizada finitude: isto é, do lado de cá o *malum morale* – o *malum physicum* e o *malum metaphysicum*. A modernidade [*Neuzeit*] – a “época das neutralizações” surge também da descoberta ou da redescoberta deste mal neutro através da moral da salvação, nós não podemos fazer nada por ela – moralmente qualificável – enquanto físico ou metafísico - em face das coisas que acontecem. Inclusive e especialmente o retorno deste mal não moralizável – que renova as dúvidas acerca da bondade de Deus – constrange Leibniz ao trabalho [*Pensum*] (especificamente moderno) da teodicéia, a nós, aqui, não interessa sua proposta de resolução, mas, unicamente que a disciplina filosófica da teodicéia (e a moderna desmalficação [*Entübelung*] do mal, a que ela impulsiona) para todos enquanto reação a descoberta deste acontecimento sofrido e – *sit venia verbo**- <des-moralizado>, estava mal e, portanto – em consequência – inclusive e especialmente para a descoberta, deveriam os interessados por aquelas compensações para esses

males, ajustar não ações, mas sofrimentos. Mas isto são compensações, não são penalizações, mas atenuações. Assim, portanto, vem através da teodicéia o conceito moderno de compensação, por consequência, o mal como compensação não se retira (no sentido de uma retaliação da atrocidade) do mal, mas (no sentido de uma indenização para a carência e o sofrimento) do bem.

4. A criatura triunfante e a criatura compensante

A diferença do antigo conceito de compensação, penso na retaliação, relaciona-se o moderno conceito de compensação, penso na indenização, portanto também sob o mal, nós não o fazemos, mas ele a nós e sucede – enquanto fatídica carência e sofrimento – não são os males moralisáveis. Para eles – penso eu – aquela constituição carente de homem que pertence a fundamentação da antropologia filosófica atual, onde ela – no signo do moderno conceito de compensação – torna-se a filosofia do *homo compensator*.

Evidentemente estes males não-moralisáveis são para os homens insuportáveis [*Ünerträglich*], que - ao contrário de sua descoberta moderna [*Neuzeitlich*], portanto, desde a metade do século 18 onde sua utilização otimista através da teodicéia de Leibniz fracassou, os homens modernos empreenderam em primeiro lugar todos os esforços, para avistar este mal moralmente neutro, para esquecê-lo e o substituir: especialmente através de sua urgente metamorfose [*Rückverwandlung*] em maldade moral através da contestação transcendental da passividade humana dos sofrimentos e da totalidade dos acontecimentos em que a filosofia é concluída, - sob o nome de história – a total realidade da ação humana constitui-se e através disto todo mal pode ser esclarecido como atrocidades humanas: penso que – mediante a

transcendentalização do jovem Fichte – se revolucionou a filosofia da história. Ela [a filosofia da história] repete e sobrepuja [*Überbietet*] a tese da liberdade agostiniana, evitando sua dificuldade central da coexistência da onipotência divina e da liberdade humana, na qual, ambos – Deus e o homem – calam-se idênticos. O homem é livre enquanto criador quase onipotente [*quasi Allmächtiger*] da história. Porque esta filosofia faz** tudo humano, remoralizando o mal em atrocidade humana: assim, isto é o que chama Lepenies de <des-moralização> da ciência mediante a hipermoralização do mundo pela filosofia da história, e na verdade, agora não mais – como em Linné – através da fuga para trás na <*nemesis divina*>, mas, agora – filosófica revolução – mediante a fuga para frente na <*nemesis humana*>, ela – enquanto execução do veredicto [*Richterspruchs*] da história mundial – golpeia, pune e aniquila, (consciente, v.g. subjetiva, ou, inconsciente, v.g. objetiva) enquanto desempenha obstáculo contra o progresso da história para um final triunfante dos homens mediante o acabamento em um mundo sagrado. Desde a filosofia da história é o homem uma criatura triunfante, e ele deve permanecer – para a grande neutralização da idéia de desenvolvimento, forçada desde a desilusão da expectativa emancipatória iminente com a Revolução Francesa – também para a biologia evolutiva, onde o triunfante resta e cria, porque – na evolução – a carência do concorrente a sobrevivência não é precisamente equilibrada através de bens, mas, como um efeito acelerador para a extinção. Este teorema evolutivo da potencialização é a desvantagem da seleção – recorro a uma recomendação muito iluminada para mim de Harald Weinrich – exatamente o oposto da moderna ideia da compensação, onde a carência pune-se não com a morte, mas é indenizada através do ressarcimento. Talvez – penso eu – tem precisamente hostilidade àquela ocorrência das condições gerais da compensação a criatura triunfante no conceito da filosofia da história e dos biólogos da evolução,

diagnosticado por Wolf Lepenies no contexto do *Ende der Naturgeschichte*:¹⁸ que através da vitória da ideia de desenvolvimento da antropologia – enquanto o todo integrado da ciência do ser humano – ao mesmo tempo torna-se possível e supérfluo e por isto, não se torna realmente institucional; por isso se institucionaliza em lugar da antropologia no século 18 a filosofia da história, e no século 19 a biologia – porque é teórica da evolução do <homem sem exceção> - e expulsou o tema da singularidade [*Sonderbarkeit*] do homem na literatura localizado no Romantismo e no século 20 seguido pela antropologia, atingiu o sucesso enquanto sucessão da criatura triunfante.

Se o homem não é realmente a criatura triunfante, mas a criatura compensante, faz valer a antropologia filosófica – contra a revolucionária filosofia da história e contra a biologia evolucionária – porque não o triunfo que apressa a vitória humana, mas a carência e o sofrimento com os quais o homem (compensando-o dolorosamente) deve viver no retorno da atenção ao ponto central – era agora a antropologia filosófica mais importante. Ela acena aquela posição especial do homem, ela comporta, onde ela não é mais <a coroa da criação>, mas – como Jercy Lec diz é <a coroa de espinhos da criação>; que o homem não é a espécie do triunfo final, mas é a espécie da derrota prolongada com o trabalho [*Pensum*] para suportá-lo. Do ponto de vista evolutivo o homem nem ainda encontrou aquela constituição com antecedência nem a tempo oportuno de extingui-lo e com a qual poderia então subsistir. Então – onde todas as outras espécies há muito tem julgado estar na peremptoriedade letal ou final - deve o homem ficar de castigo na evolução: não é por assim dizer enquanto veste a camisa amarela do *tour de l'évolution*, o líder, mas o repetente [*Sitzenbleiber*] da evolução: a criatura retardada [*das retardierte Lebewesen*], que ainda não conseguiu, mas que deve suportar com a sua constituição física insuficiente, sua consciente

mortalidade, seu sofrimento como <*homo patiens*> e o eterno retorno do desigual, a história. Tendo em vista tudo isto posto à antropologia filosófica – diminuindo a tristeza – provém da teodicéia a moderna ideia de compensação, especialmente na figura do *bonum* através da figura do *malum*:¹⁹em verdade – *malum* – há em todo este mal [*Übel*], mas *bonum* através do *malum* – precisamente obrigará a bens compensadores. De acordo com isto, o mal é um bem indireto e, defeituosas são as oportunidades: momentos ou mesmo meios ativos para sua compensação. É este o motivo de compensação da teodicéia tomado por Herder: em verdade é o homem – *malum* – o enteado da natureza, mas *bonum* – através de – *malum* – e precisamente por isto (para nivelar) tem a linguagem. E é este motivo compensatório oriundo da teodicéia que é na antropologia atual recepcionado e generalizado, do mesmo modo em Plessner: verdadeiramente é o homem excentricamente – *malum* -, mas – *bonum* através do *malum* – precisamente ele compensa através da técnica, da expressividade e da transcendência; e em Gehlen: verdadeiramente é o homem – *malum* – uma essência carente [*Mangelwesen*], mas – *bonum* através do *malum* – propriamente compensado através da elaboração aliviada das instituições culturais, ou mesmo para Luhmann: verdadeiramente é o mundo – *malum* – precisamente para a hipercomplexidade humana, mas - *bonum* através do *malum* - também e precisamente por isto ele reduz esta complexidade, ele existe quando compensa as suas carências. A Antropologia filosófica o determina não como o triunfante que se dirige aos seus objetivos, mas enquanto o compensante em fuga de seus defeitos. O homem é para ele o algo – como algo físico inútil - em vez disso que deve fazer, pode fazer e faz. A antropologia filosófica é a filosofia do em vez disso [*Stattdessen*]. Assim, vem – como modo de consequência – cada evento que de entrada descrevi [neste ensaio]: a moderna conjuntura da

antropologia filosófica efetiva-se nos signos do conceito de compensação, enquanto carreira da filosofia do *homo compensator*.

Esta antropologia da compensação tem – com isso retomo para concluir rapidamente uma minha anotação introdutória – propriamente em razão disso um status científico entre a metafísica e a empiria com afinidades literárias, porque o conceito de compensação – o que defere seu status e é propriamente atrativo em razão disto – é que (como eu creio ter assinalado com meus acenos) enquanto cavalo de carga [*Zugpferd*] da antropologia filosófica do presente um cavalo de tróia com motivos distintos espreitando no seu ventre conceitual. Entre eles encontra-se uma parte – des-teologizada [*Enttheologisiert*] - dos motivos metafísicos da teodicéia e por outro lado a vontade de [motivos] empíricos. O conceito de compensação é algo semi-empírico, um semi-apriori, que permite um acesso à antropologia filosófica muito proveitoso, mas, do mesmo modo um *shocking* desde a teoria da ciência já muitas vezes refutada. Nada é melhor a uma filosofia que de tempo em tempo ser contestada epistemologicamente, porque a atualiza e fortalece-a. A [objeção] mais tenaz apóia-se num motivo transcendental: o moderno conceito de compensação, que não significa cumprimento, mas visa o alívio, e não o todo, mas uma integração sem o todo – constitui sua forma através de um <juízo reflexionante>.² Mas através de seu caráter histórico – seu médio alcance, sua metaforicidade, sua fundamental contingência, sua fática impopularidade e sua grande versatilidade [*Wandlungsträgheit*] – a ideia de compensação é algo que para os homens resulta também na ciência – assim de curta duração - totalmente inevitável [*Unvermeidlich*]: um costume. O conceito de compensação da antropologia filosófica do *homo compensator* é precisamente – para dizer com Rilke no espírito de Hume - <um hábito que se compraz conosco>.²¹

Notas

* NT. Tradução: *com o perdão da palavra.*

** NT. Passagem de difícil tradução, pois Maquard (p.23) diz: “Weil diese Philosophie alles zur menschlichen Tat macht

[...]”, ao colocar dois verbos de ação juntos [*Tun* e *Machen*], parece-nos que ele deseja reforçar o segundo, *Machen*, quase lhe dotando do sentido do verbo português *transformar*.

- 1 Cf. A propósito O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs <Anthropologie> seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1973, pp. 122-144; O. Marquard, artigo <Antropologia>, in Joachim Ritter *et alli* (orgs.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Volume 1, Basel/Stuttgart, 1971, pp.362-374; W. Lepenies, *Soziologische Anthropologie. Materialien*, München, 1971; P. Probst, *Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie in Deutschland*, Frankfurt a. Main, 1974; M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern/Frankfurt am Main, 1976; e a resenha a Odo Marquard, in *International Studies in Philosophie* 12 (1981), pp. 104-107
- 2 Helmut Plessner, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Von G. Dux, O. Marquard und E. Ströcker, Bd. 4, Frankfurt am Main, 1981, p. 24.
- 3 Arnold Gehlen, *Anthropologie Forschung*, Hamburg, 1961, p.1.
- 4 Helmut Plessner, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, p. 385 e 395.
- 5 Cfr. O. Marquard, <Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse>, in K.G. Faber/Ch. Meier (Hrsgs.), *Historische Prozesse*, München, 1978 (Theoria der Geschichte, 2), pp. 330-362, especialmente na p.334 e segs.
- 6 K. Lorenz, *Das sogenannte Bose*, Wien, 1963, p.352; Karl O. Apel, *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik* (1980/81).
- 7 J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1972), Stuttgart, 1966 (Reclams Universal-Bibliothek, n. 8729), p. 25.
- 8 M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/München, 1962, p. 42 e segs.
- 9 G.W. Leibniz, *Théodicée*, in: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. Von C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-90, Bd.6, Nachdr. Hildesheim, 1961, p. 409; Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. Von der Preu ischen Akademie der Wissenschaften, Bd, 1, Berlin, 1902, p.405.
- 10 Cfr. D.L.Hart, *Der tiefenpsychologische Begriff der Kompensation*, Zürich, 1956.
- 11 J. Buckhardt, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Stuttgart, 1970, p.191 e segs.
- 12 R.W. Emerson, *Compensation*, in *The Complect Works*, Bd. 2/3, London, 1904 (Centenary Edition), pp.91-127, especialmente p.115.

- 13 Cfr. O. Marquard, *Glück im Unglück*, in G. Bein (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart, 1978, especialmente p.100.
- 14 P-H. Azais, *Des compensations dans les destinées humaines*, Paris, 1818³, Bd.1, p.XII.
- 15 O. Marquard, *Idealismus und Theodizee* (1965), in: O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1973, pp.52-65 e 167-178.
- 16 C.v. Linné, *Nemesis Divina*, Hrsg. Von Lepenis und L. Gustafsson. Münche, 1981, p. 321-358.
- 17 O. Marquard, *Kompensation*, p. 346 e segs.
- 18 W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, 1978; W.L. *Naturgeschichte und Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in B. Fabian/W.Schmidt-Biggemann/R. Vierhaus (Hrsg.), *Studien zum 18. Jahrhundert II/III*, München, 1980, pp.211-226.
- 19 Cfr. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981 (Reclams Universal-Bibliothek, n. 7724), p. 45 e segs.
- 20 Cfr. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in Finalidade sem fim [*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*], o conceito relativo à analítica do belo.
- 21 R.M. Rilke, *Duineser Elegien* 1, vv. 16/17. Sugiro um impressionante livro que apareceu após o Congresso de Innsbruck sobre o tema, assinalado por Wolf Lepeines, e que me chamou a atenção: J. Svagelski, *L'idée de compensation em France 1750-1850*, Lyon, 1981.