

EDGAR MORIN E A RENOVAÇÃO DO HUMANISMO

Diante das dificuldades experimentadas contemporaneamente pelo humanismo — cujos meandros conhece e não deixa nunca de pôr a descoberto —, Morin rejeita sempre percorrer uma via anti-humanista que, numa primeira leitura e com uma aparente coerência, lhe íseria sugerida pelos princípios epistemológicos e antropológicos em que fundamenta o seu discurso. Todavia, muito pelo contrário, esses mesmos princípios acabam por pressupor e abrir as portas a uma renovação inadiavelmente necessária de alguns dos tópicos capitais da mensagem humanista. É assim que Edgar Morin se empenha numa profunda revisão de conceitos, de métodos de abordagem e até de paradigmas considerando, para o efeito, as evoluções recentes das ciências biológicas, físicas e químicas, bem como das teorias da informação, da cibernética e da(s) chamada(s) ciência(s) do homem, (Podemos constatar que, já em *O Paradigma Perdido*, mas sobretudo em *O Método*, o autor passa em revista noções-chave como as de *autonomia*, de *Uberdade*, de *amor*, de *indivíduo* e de *sujeito* denunciando aí, por um lado, os equívocos em matéria de fundamentação científica e ideológica, por outro, procurando sempre salvaguardar os valores que lhes são inerentes, tudo isto em prol de uma dignidade do homem potencialmente ameaçada. Morin não hesita em denunciar as ilusões do humanismo tradicional para, através da actualização deste, revitalizar o essencial do seu sentido ético-antropológico: «Não se trata de recusar o humanismo. É necessário, como veremos, *hominizar o humanismo*, e portanto enriquecê-lo, baseando-o na realidade do *Homo complexus*» (*M~ll*, p, 398),

Tecido na matriz judaico-grego-cristã da nossa cultura, atravessando a história do pensamento e do quotidiano ocidentais, o humanismo assume orientações não exactamente coincidentes. Se, de uma forma geral, podemos dizer que a perspectiva -humanista é aquela que, centrando-se no homem, busca o seu ser e o seu

destino, verdade também é que se torna muito difícil encontrar uma definição que cubra as suas múltiplas oscilações de sentido. Porque é importante para compreender o alcance das propostas de Morin, vamos desenvolver aqui um pouco esta problemática♦

Cornelio Fabro (cf. *Introducción ai Problema dei Hombre*) distingue cinco etapas principais na evolução do humanismo. A primeira, que remonta a Sócrates e mesmo a Heráclito, tem a ver com o reconhecimento reflexivo que o homem faz da consciência na sua relação com o mundo. A segunda, reporta-se ao séc. XV e à valorização dos modelos culturais clássicos. C, Fabro critica-lhe a ausência de preocupação em «reconduzir o homem à sua origem ontológica como *possibilidade* e *abertura* ao ser». O humanismo cristão, constituindo a terceira etapa inventariada, aliás, sem preocupações primeiras de rigor histórico objectivo, introduz dois aspectos antitéticos: & *transcendência divina* (que permite o exercício do domínio de Deus sobre o homem) e a eleição do homem como senhor do mundo. A revelação e a graça divinas, sendo imprescindíveis para o cumprimento do privilégio que ao homem foi concedido de se poder elevar até Deus, ameaçam, contudo, retirar-lhe iniciativa e autonomia. Ainda no* seio do cristianismo, o idealismo metafísico, se permite o humanismo ao encarar os mistérios da revelação como desenvolvimento da própria autoconsciência humana, bloqueia a transcendência do ser do mundo, do eu singular e até de Deus. O humanismo de Feuerbach e de Marx é a quarta etapa assinalada. Destacam os dois pensadores a capacidade do homem para transformar a natureza e a sociedade sem prejuízo da ligação fundamental que com ambas mantém. Por último, o humanismo existencialista, ao situar o homem como *possibilidade*, recolocá-lo-á enquanto abertura ao ser.

Passando rapidamente em revista estes vários patamares constitutivos do pensamento humanista, será oportuno fazer alguns comentários mais a propósito de cada um deles:

— Em relação à Antiguidade, a grande questão que se coloca prende-se com a problemática da emergência do sujeito. Para muitos autores, a visão naturalista da filosofia pré-socrática terá submergido o homem na teia das leis do mundo material não dando azo precisamente à configuração do sujeito. As escassas referências de Heráclito a uma busca da identidade humana não chegariam para contrariar o tom objectivista prevalecente. A via, aberta por Sócrates, de aprofundamento da interioridade e da consciência

moral, seria retomada apenas pelo cristianismo, passando à margem tanto de Platão como de Aristóteles que, ao privilegiarem, respectivamente, um mundo de ideias e um motor imóvel transcendentem ao próprio homem, teriam deixado este mergulhado no mundo > da natureza, sem postularem o *vegnum hominis*.

Claro que esta interpretação não encontra um acolhimento unânime. Autores há que verão, desde os inícios do naturalismo fisicalista, uma afirmação* do sujeito dado que toda a visão da natureza seria, ela mesma, uma extensão da percepção que o sujeito humano tem da sua interioridade e (ou) do seu meio vivencial próximo* A compreensão do macrocosmos brotaria, afinal, da própria revelação do microcosmos individual ou social (cf. R. Mondolfo, *O Homem na Cultura Antiga*).

A esta questão da emergência do sujeito prende-se indissolavelmente uma outra: a da liberdade, Se o homem permanece totalmente imerso no universo natural, submeter-se-á, então, às suas leis, ao seu finalismo, ao seu destino, O homem, anulando a sua autonomia, fica prisioneiro do fatalismo. A própria arte grega que, em contraste com a das civilizações orientais, nomeadamente a persa, atribui um lugar central e independente às representações humanas, utiliza as suas expressões antropoplásticas para revelar, antes de mais, sínteses superiores da harmonia cósmica e não as particularidades e as irrupções da individualidade (cf. R. Huyghe, *Sens et Destin de VArt*). Em Aristóteles é traçado um conceito unidimensional de liberdade ao definir-se o ser livre como aquele que se tem a si mesmo como fim e que não se sujeita a trabalhos servis. Quer dizer, a liberdade nunca é vista como uma disposição íntima que permita ao homem escolher. Serve, sobretudo, para designar um estatuto de auto-suíciência relativamente às condições económicas, ao mesmo tempo que é problemática a conciliação da ideia de que o homem é um fim para si mesmo com uma outra, igualmente defendida por Aristóteles, de que é a *polis* o fim último do homem (cf. *Política*).

— A filosofia humanístico-renascentista, através de pensadores como Nicolau de Cusa, Ficino e Pico della Mirandola, põe claramente o homem no centro da sua especulação. Homem que, sendo criatura do mundo, desfruta, todavia, de uma situação algo singular e excepcional.

Ficino, por exemplo, distingue três níveis na ordem das coisas: a *providência* (ou seja, a ordem que governa os espíritos), o *destino*

(que dirige os seres animados) e a *natureza* (a que se submetem os corpos), O homem, na complexidade do seu estatuto, participa das várias ordens enunciadas sem ser mero instrumento de nenhuma delas: pela alma — colocada entre o corpo e a sensibilidade, por um lado, e os anjos e Deus, por outro — ele é livre» O homem surge também como o único ser detentor da capacidade de se situar enquanto sujeito contemplador diante de um mundo tornado objecto, capacidade que, de alguma forma, o atira para fora do destino e da natureza. Permanece no mundo como ser vivo e como corpo. Resulta daqui uma definição do homem como ser inquieto e tenso que, procurando ultrapassar-se, busca aí o seu próprio destino. Esta contínua insatisfação não é vista, entretanto, como um meio ou um trânsito para uma realização autêntica a encontrar, apenas, na plena consumação do fim ansiado. Pelo contrário, a autonomia e a dignidade do homem coincidem com a sua atitude de procura e desejo de elevação (cf, B. Groethuysen, *Antropologia Filosófica*).

—'Com o humanismo cristão, de alguma maneira, o homem entra no domínio do sobrenatural porque não é somente um nível superior da natureza, O homem é preferencialmente visto como aquele que tem uma relação de profunda intimidade com Deus, intimidade que Santo Agostinho exprime através do princípio *in interiore homine habitat ventas*.

Com frequência, a oscilação do cristianismo entre uma antropologia unitária, aristotelizante, e uma antropologia dualista de sabor platónico, pende para a segunda, alimentando as teses em prol da insularidade (relativamente ao mundo) de um sujeito espiritual. Esta insularidade não deixa nunca, contudo, de ser questionada pela doutrina da encarnação. Em momento oportuno, o *cogito* cartesiano tornar-se-á fundamento da modernidade ao conjugar a insularidade e a autocracia do sujeito com o mecanicismo da natureza material, ao mesmo tempo que reforça a dualidade corpo-alma. Cada vez mais o homem será redutoramente definido como sujeito (da consciência e da razão autónoma), Concorrentemente, o aprofundamento do dualismo cartesiano levará quer à concepção do sujeito finito como momento da dialéctica do Espírito absoluto, em Hegel (*), quer à identificação global do homem como

(*) Kant, ao teorizar o poder estruturante da razão, na sequência de Leibniz — mas sem cair no seu intelectualismo —, contra a doutrina das ideias inatas de Descartes — e precavendo-se das críticas dos empiristas nesta mate-

ria —, atribuir-lhe um carácter activo: através dos seus diferentes e sucessivos níveis organizadores, é ela quem consome e define a experiência até às sínteses e unificações superiores decorrentes da autoridade de categorias e princípios lógicos de natureza universal. Concorrentemente, como acentua Deleuze, o fundamental da sua «revolução copernicana» consiste em «substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objecto (acordo *final*) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objecto ao sujeito», o que «produz uma inversão da antiga concepção de Sabedoria» em que «o sábio se define de certa maneira pelas suas próprias submissões e, de outra maneira, pela sua concordância «final» com a Natureza» (G. Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, p. 1,22). Sem se poder afirmar, a este propósito, que há um puro idealismo subjectivo em Kant, hipótese que o realismo empírico subjacente a todo o seu sistema contraria, é todavia um facto, como diz ainda Deleuze, que «o problema da relação entre sujeito e objecto tende a interiorizar-se», ao mesmo tempo que se institucionalizam as faculdades legisladoras do entendimento e uma correspondência entre as ideias da razão pura e a matéria dos fenómenos. Esta dimensão especulativa compensa, de um certo modo, a impossibilidade do entendimento atingir o númeno (expressão dos limites do conhecimento humano) e confere, pela distinção implícita entre pensar e conhecer, um lugar à metafísica que, dotada de um modelo específico de apreender-pensar o real, não se imiscui no terreno próprio da investigação científica. Como observou J. Lacroix, «a uma metafísica elaborada segundo o ponto de vista de Deus, Kant opôs uma outra elaborada segundo o ponto de vista do homem».

O carácter formal do *cogito* kantiano permite a afirmação da ciência de um homem racional que lida com dados do conhecimento racionalizados através de construções conceptuais mas que se reportam a uma exterioridade objectiva e numenal, incognoscível mas correlata dos fenómenos. A razão não é depreciada, em função dos seus limites, para dar lugar à verdade revelada, é antes uma dimensão fundamental da autonomia do homem, finalizada na acção prática moralmente livre, e origem do sentido do mundo. Usando a razão, o homem constata as suas faculdades formais e, com elas, a sua condição perante um mundo que pode conhecer limitadamente mas por si mesmo.

Temos assim um universo fenomenal espacio-temporalmente situado (mas não redutível ao puro fenomenismo do «idealismo sonhador» de um Berkeley) de acordo com as prerrogativas necessárias a um conhecimento científico pelo qual o homem se afirma. Há, deste modo, o conhecimento relativo à estrutura do espírito e a pretensão do espírito em se elevar acima da experiência, aspiração essa cuja legitimidade a filosofia transcendental- interroga e sanciona no quadro de um papel regulador e unificador da Razão. As ideias da (Razão metafísica correspondem a uma exigência de inteligibilidade da própria Razão que, criticamente, deve impedir a identificação do mundo fenomenal com a realidade em si e, por outro lado, a afirmação das hipóteses dessa mesma Razão como constitutivas da experiência. Os juízos sintéticos *a priori* afloram no sistema kantiano como intencionalizadores da possibilidade de rigor e de progresso gnosiológico do racionalismo físico-matemático, todavia, à custa de um agnosticismo relativamente à *coisa-em-si* motivado pelo deslocamento da problemática da adequação sujeito-objecto para o interior do próprio sujeito, o que, refira-se, evita a intro-

missão de uma transcendência reguladora das correspondências entre o sujeito e o objecto (cf. D. Lecourt, *Uma Crise e o seu Significado*).

Surge-nos, deste modo, um reforço do pendor subjectivista, o que permitirá a Hegel denunciar, como descabida e incongruente, a persistência, no articulado do sistema kantiano, da coisa-em-si pensada, existente, mas incognoscível. «Kant, diz Hegel, recua perante a sua própria descoberta: este recuo exprime-se na noção de coisa-em-si. Noção cujo estatuto contraditório é o efeito da estrutura *subjectiva* atribuída por Kant ao conhecimento, no momento em que, implicitamente, o conteúdo das categorias da sua filosofia ultrapassa o sujeito que ele pretendia que mantivesse jurisdição sobre elas» (*Idem*, p. 68) ♦ Hegel, desprezando, enquanto tais, as questões de uma teoria do conhecimento, questões que ocuparam em Kant um lugar central, não estando também obcecado pela problemática do trânsito entre uma metafísica das coisas e uma lógica transcendental do saber, situa a oposição sujeito-objecto no âmago do processo do conhecimento, processo este que é o próprio sistema (cf. E. Bloch, *Sujet-Objet, Eclaircissements sur Hegel*). Isto porque o conteúdo é produto da razão e, sendo-c, torna-se, afinal, necessariamente conhecido, isto porque ser e saber se identificam na interiorização do ser que se desenvolve como conceito e se expande como Ideia, «A resposta genérica, de acordo com o que fica exposto, deve ser: a filosofia começa no momento em que o universal é concebido como o Ser que tudo abarca, ou então no qual o Ser é compreendido de modo universal: a saber, quando surge o pensamento que se pensa a si mesmo, o pensamento do pensar. Quando é que isto aconteceu? Quando começou? Eis o aspecto histórico da questão. O pensamento deve ser por si mesmo, deve realizar a sua liberdade, deve separar-se da natureza passando da dispersão à contemplação; deve livremente entrar em si mesmo e chegar assim à consciência da sua liberdade. Como verdadeiro princípio da filosofia deve considerar-se o momento em que o absoluto já não é representação e o sentimento livre não pensa somente o absoluto, mas apreende a ideia de absoluto: quer dizer, quando o pensamento reconhece o ser (que também pode ser o próprio pensamento) como a essência das coisas, como a totalidade absoluta e a essência imanente do todo» (Hegel, *Introdução à História da Filosofia*, p. 1146). Se a filosofia do conhecimento kantiana faz da problemática sujeito-objecto uma questão que é propedêutica relativamente ao discurso científico, definindo-lhe os contornos externos, Hegel (que, na *Enciclopédia*, diz que «conhecer antes de conhecer é tão absurdo quanto este sábio conselho de um escolástica, aprender a **nadar** antes **de se aventurar na água**») torna a dialéctica sujeito-objecto o veículo de realização da própria filosofia pela inserção do real no pensamento, do mundo na razão porque da razão no mundo, sendo as ciências objectivas uma emergência da união entre pensamento e ser. O fenómeno, ou melhor, a fenomenalidade, torna-se uma categoria do ser-pensar-devir. A transcendência esboroa-se no auto-movimento da Ideia.

Desembaraçando-se do apriorismo das ideias platónico, do ontologismo cartesiano e do agnosticismo kantiano, a metafísica recupera o seu prestígio diante das ciências experimentais.

Hegel reformula a metafísica em termos de uma lógica rigorosa do Ser que marca a intersecção, no dizer de Châtelet, entre «a tradição metafísica, geradora da racionalidade grega» e a situação histórica (definida pela teia efervescente do iluminismo e das revoluções francesa e inglesa) que se procura

máquina através da extensão à totalidade do seu ser da lógica mecanicista, em *La Mettrie* ⁽²⁾,

Novidade importante do cristianismo é, com certeza, a afirmação inequívoca da excepcionalidade do destino do homem ligada às ideias de salvação (num mundo que não este) e de livre-arbítrio (isto é, a possibilidade de escolha, inclusive, entre o bem e o mal por uma decisão que responsabiliza somente quem a toma), O homem é um ser livre e pessoal à imagem do seu criador. Também à imagem de Deus, ele é um ser dotado de amor: amor por Deus, pelos outros e por si mesmo.

Facto importante desde os primórdios da antropologia bíblica é a afirmação de uma *natureza humana* fixada desde o* momento originário¹ da criação,

—■ Feuerbach combaterá o subjectivismo individualista privilegiando o conceito de género humano (*Gattung*): *Cogito, ergo omnes sum homines*. Em simultâneo, valoriza o ser real e sensível do homem, Marx, por seu turno, põe a tónica no *homem total* a

tornar inteligível a partir dessa mesma tradição. Assim, a metafísica «elabora um discurso universalmente aceite que, dizendo exactamente aquilo que cada coisa é, oferece, a "todos e a cada um, a possibilidade de definir, singular e colectivamente, a prática que corresponde ao voto mais profundo, embora o menos confessado, da humanidade: a realização da Razão», isto é, instaura a ordem ameaçada através de uma racionalização da realidade fundamentada no movimento que vai do Ser à Razão e da Razão ao Ser, que se liga à identidade do Ser-Devir e do Pensamento-Razão (cf. F. Châtelet, *O Pensamento de Hegel*). O idealismo objectivo de Hegel permite a crítica ao formalismo subjectivo ao fazer intervir a unidade englobante do espírito relativamente ao sujeito e ao objecto, o que, destruindo aqui a dicotomia tradicional, pressupõe o processo dialéctico do conhecimento e do mundo que define a própria relação sujeito--objecto bem como a caminhada da filosofia desde o processo da natureza ao do espírito subjectivo, do espírito objectivo ao espírito absoluto.

⁽²⁾ A filiação cartesiana de *La Mettrie* é evidente e assumida. De facto, Descartes havia já afirmado, com toda a clareza, a natureza maquinal dos animais e do corpo humano desenvolvendo, assim, os princípios mecanicistas da ciência moderna. Porém, se entre Descartes e *La Mettrie* há continuidade, há também ruptura. É que enquanto as posições do primeiro assentam num dualismo essencial alma-corpo, que lhe permite descortinar a singularidade do homem na sua diferença ontológica enquanto participante na *res cogitans* (pelo corpo, o homem seria apenas animal), o autor de *L'Homme Machine* coloca-se dentro de uma óptica monista de inspiração materialista: a união alma-corpo é, ela mesma, material.

encontrar mediante a superação da alienação ditada por relações sociais de produção tecidas na evolução dos processos históricos concretos. Criticando o individualismo e o idealismo do humanismo tradicional, Marx acaba por caracterizar o homem pelo «conjunto das relações sociais» ⁽³⁾ e enaltecer o trabalho enquanto factor preponderante na sua libertação e na sua realização, sempre no seio da sociedade e da natureza: «Ele (o homem) existe na realidade como a representação e o verdadeiro espírito da existência social, e como a totalidade da manifestação humana da vida» (K, Marx, 3.º *Manuscrito*, p, 77).

— Na filosofia existencialista, embora sabendo-se que ela não constitui um movimento homogêneo, importa realçar, muito sumariamente, as críticas surgidas relativamente a uma visão substancialista da natureza humana e o ênfase ídado aos temas da finitude, da contingência e da liberdade do homem. Para Sartre, estamos no mundo pelo corpo que é «uma estrutura permanente do meu ser» e «nunca uma adição contingente à minha alma». «A realidade humana é desejo-de-ser-em si», causa de si mesmo, estado de *povx~soi~en~soi* que, aliás, sempre será procurado mas jamais atingido, O homem é projecto (cf, *Uetve et le Néant*).

Heidegger, cuja inserção no existencialismo é polémica, alerta para os equívocos do humanismo subjectivista que fez do > homem um fundamento incondicional (cf. *Carta sobre o Humanismo*),

No terreno lavrado pelas concepções e problemáticas descritas, nasce a identidade contemporânea — complexa e contraditória — do humanismo e, com ela, os gérmens da sua própria crise. Sintoma desta crise é o surgimento de um leque de correntes, nem sempre

⁽³⁾ Valerá a pena recordar aqui como, a este propósito, Heidegger distingue a concepção de homem marxiana da do cristianismo:

«Marx exige que o «homem humano» seja conhecido e reconhecido. Ele encontra-o na «sociedade». O homem «socializado» é para ele o homem «natural». É na sociedade que a «natureza» do homem, isto é, a totalidade das «suas necessidade naturais» (alimentação, vestuário, reprodução, subsistência económica) é equitativamente assegurada. O cristão vê a humanidade; do homem, a *humanitus* do *homa*, desde o ponto de vista da sua distinção da *Deltas*. Ele é, sob o ponto de vista da história da salvação, homem como «filho de Deus», que, em *Cristo*, escuta e assume o apelo ido Pai. O homem não é deste mundo, na medida em que o «mundo» pensado teórica e platonicamente, é apenas uma passagem provisória para o Além» (*Carta sobre o Humanismo*, p. 49).

facilmente conciliáveis, e que reivindicam entre si a autenticidade do discurso humanista. São aqui bons exemplos o *humanismo existencialista*, o *humanismo socialista* e o *humanismo personalista** Ao referi-los, ainda que como movimentos algo autônomos, reto^ matemos brevemente aspectos já tratados.

O primeiro, retirando à ideia de natureza humana a solidez e o apriorismo com que tradicionalmente foi caracterizada, descobre o homem como projecto dada a insuficiência de ser da realidade humana no plano lógico-transcendental (cf, J.-P. Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*) (4), O segundo, partindo, em larga medida, do chamado *humanismo real* de Feuerbach — que, com os contributos das ciências da natureza, aposta no *homem concreto* e não no *homem abstracto* do espiritualismo cristão e do idealismo hegeliano — apresenta o homem como um sistema aberto que se cria e se desenvolve na história. Paralelamente, a crítica anti" - especulativa conduz à necessidade de constituição de uma ciência do homem (cf. Vários, *Humanismo Socialista*) (5). Por fim, o

(4) Neste trabalho, Sartre situa e caracteriza o que, de acordo com a sua filosofia, deve ser entendido por humanismo:

«Na realidade, a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes. Por humanismo pode entender-se uma teoria que toma o homem como fim e como valor superior. (...) O existencialismo dispensa-o (ao homem) de todo o julgamento deste género; o existencialismo não tomará nunca o homem como fim, porque ele está sempre por fazer. E não devemos crer que há uma humanidade à qual possamos render culto, à maneira de Augusto Comte. (••.)•

Mas há um outro sentido de humanismo, que significa no fundo isto: o homem está constantemente fora de si mesmo, é projectando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele pode 'eixistlr; sendo o homem esta superação e não se apoderando dos objectos senão em referência a esta superação, ele vive no coração, no centro desta superação* Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjectividade humana. É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem — não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação — ei da subjectividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista» (pp. 266-269).

(5) Erich From, na introdução a eista obra, sintetiza as principais inovações do humanismo socialista:

«O humanismo socialista distingue-se num aspecto importante de outras orientações. O humanismo da Renascença e do Uuminismo pensou que a tarefa da transformação do homem num ser plenamente humano poderia obter-se exclu-

humanismo personalista ⁽⁶⁾, defendendo para si o estatuto de autêntico intérprete do legado ocidental e cristão, consagra, a par da autonomia da pessoa, a sua unidade — contra o individualismo — com a humanidade através da «união da consciência como amor por nós próprios e do conhecimento como amor pelo próximo»* «A pessoa é um absoluto, no sentido em que não é um objecto, mas um sujeito, uma liberdade que existe em *si* própria». (Cf. J* Lacroix, *Le Personnatisme comme Anti-Idéologie* e E. Mounier, *Le Personnalisme*).

Gerada em todo *este* contexto de fraccionamento do pensamento humanista, a antropologia estrutural vai assumir a crise latente criticando conceitos e pressupostos nucleares — fundamen-

sivamente ou em grande parte através da educação. Embora os utopistas da Renascença se tenham referido à necessidade de mudanças sociais, o humanismo socialista de Karl Marx foi o primeiro a declarar que a teoria não pode separar-se da prática, o saber da acção, os objectivos espirituais do sistema social. Marx defendeu que o homem livre e independente só poderia existir num sistema social e económico que, pela sua racionalidade e abundância, pusesse fim à época da «pré-história» e abrisse: a época da «história humana», que fizesse do pleno desenvolvimento do indivíduo a condição para o pleno desenvolvimento da sociedade e vice-versa. Daí que tenha votado a maior parte da sua vida ao estudo da economia capitalista e à organização da classe trabalhadora, na esperança de instituir uma sociedade socialista, que viria a constituir a base para o desenvolvimento de um novo humanismo» (pp. S-Q).

⁽⁶⁾ O humanismo, para o personalismo, será necessariamente personalista ou não será mais do que uma ideologia. O personalismo é um humanismo ao defender a inviolabilidade da pessoa humana (do homem como pessoa), pessoa essa entendida enquanto liberdade situada diante de si própria, do mundo e dos valores, enquanto interioridade e abertura aos outros e ainda enquanto participante, pela história, na comunidade de destino da humanidade.

Recusando todos os reducionismos individualistas e colectivistas, bem como o idealismo e o naturalismo, o personalismo defende a criação de uma «sociedade de pessoas» em que cada uma, sem prejuízo de se reconhecer como sujeito consciente, reconhecerá nos outros essa mesma condição, condição que não implica, entretanto, a liquidação de uma condição corpórea essencial. Por seu turno, as relações com a natureza são dialécticas, isto é, não são relações de pura exteriorização, mas antes relações de permuta e ascensão.

A *existência pessoal*, para Mounier, «é o modo especificamente humano de existir» que distingue o homem do mundo dos objectos mas que, por isso mesmo, tem de ser conquistada num «esforço humano para humanizar a humanidade» no seio de uma «actividade de auto-criação» que conferirá a cada homem a sua plena dignidade e singularidade.

tais e fundadores — e acabando por pôr em causa, pelo menos aias suas formulações mais radicais, o próprio humanismo no seu conjunto ⁽⁷⁾.

Pela superação da oposição entre natureza humana e diversidade cultural, aquela passa a ser encarada como um complexo! de matrizes que suporta a concreticidade e a variedade das manifestações próprias dos indivíduos e das sociedades numa multiplicidade de tempos e de lugares. Pretende-se anular, assim, quer o *logos* etnocentrista, quer a ruptura e a transcendência do homem relativamente ao mundo, quer ainda a pretensa universalidade de uma natureza humana imutável.

Contra todas as formas de subjectividade fenomenológica do indivíduo, como sujeito independente e origem de significação, é afirmada a inserção do homem, enquanto elemento interdependente, em teias de relações estruturais.

A antropologia estrutural, em coerência com estes princípios, aborda a lógica simbólica das culturas através do estudo, designadamente, dos códigos da linguagem e das redes de parentesco, em busca do inconsciente estrutural que é, finalmente, o próprio inconsciente antropológico. (Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurate, Tristes Tropiques e UHomme Nu*).

Pelo seu lado, a sociobiologia retoma a ideia de natureza humana mas não para, a partir daí, reabilitar a crença na excepcionalidade do homem mesmo como espécie cultural. Ao invés, ele é apresentado como uma espécie animal, entre outras, resultante —

⁽⁷⁾ «Começou-se por separar o homem da natureza e por fazer dele um reino soberano; acreditou-se que assim se apagaria a sua mais irrecusável característica: a de que ele é, antes de mais, um ser vivo. E, permanecendo-se cego relativamente a esta realidade comum, foi dado campo livre a todos os abusos. Nunca tanto como no termo dos seus últimos quatro séculos de história, o homem ocidental foi incapaz de compreender que reivindicando para si o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, atribuindo a uma tudo o que retirava à outra, abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, serviria para afastar os homens de outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido à nascença por ter ido buscar ao amor-próprio o seu princípio e a sua noção» (Cl. Lévi-fStmuss, *Anthropologie Structurcede Deux*, p. 53).

dentro de um espírito neo-darwiniano ou, se se quiser, no âmbito do chamado darwinismo do gene — de uma adaptação genética das populações às condicionantes do meio sem que, todavia, se ultrapassem as possibilidades evolutivas impostas pela inércia do genoma. O homem é descrito por Wilson — o principal representante da sociobiologia — como uma máquina bioelectrónica (complexa) que recebe informações e reage às solicitações do meio de um modo mecânico. Para Wilson ainda, «os elementos da natureza humana são as regras de aprendizagem, os processos de reforço emocional e os meios de retroacção hormonais que orientam o desenvolvimento social segundo certas vias de preferência a outras». Uma consciência autónoma — fundamento do livre-arbítrio — é assim subalternizada em favor de estratégias fisiológicas e, portanto, inconscientes (cf. E. Wilson, *On Human Nature*).

Detectadas as ilusões do humanismo subjectivista, identificado o humanismo como uma ideologia ⁽⁸⁾, estremecido o conceito tradicional de natureza humana, descentrado o homem como objecto de estudo, ficam criadas as condições para a emergência do tema da *morte do homem* (cf. Foucault) e, concorrendo, para o surgimento de grandes dificuldades ^{na} antropologia que, historicamente apoiada na doutrina humanista, agora enfrenta o risco de se ver privada do seu campo de reflexão e, inclusive, da sua razão de ser,

É no seio desta encruzilhada que se revela extraordinariamente fecundo o contributo de Edgar Morin ao proceder a uma revisão

⁽⁸⁾ Referindo-se ao humanismo socialista, Althusser procura identificar a disparidade teórica aí existente no contexto do marxismo, disparidade que advém, precisamente, do facto de o conceito de *socialismo* ser um conceito científico enquanto que o de *humanismo* é ideológico. Esta diferença de estatutos não justificará, porém, a anulação da realidade abrangida pelo conceito global de *humanismo socialista*.

Com efeito, Althusser compreende a ruptura de Marx, em 1845, com a doutrina clássica de *essência humana*, segundo três vectores fundamentais: a formação de uma teoria da história apoiada em conceitos como os de *forças produtivas*, *relações de produção*, *superestrutura*, etc, a crítica das pretensões teóricas do humanismo filosófico e a definição do humanismo como ideologia. Mas este posicionamento não acarretará, ainda segundo Althusser, a destruição objectiva do humanismo: «O *anti-humanismo teórico* de Marx não suprime de nenhuma maneira a *existência histórica* do humanismo» (Cf. *Pour Marx*, pp. 225-258).

crítica e original das conclusões, das tendências e dos desencontros da(s) filosofia(s) humanista(s) no seu encontro com a cibernética, a física, a biologia e a sociologia contemporâneas*

Em primeiro lugar, importa assinalar que Morin denuncia explicitamente não o humanismo em si mas os seus desvios mais radicais e, de entre estes, nomeadamente, o que fez do homem um ser sobrenatural: «O humanismo segregou um mito sobrenatural e metabiológico do homem, emancipado das imposições naturais e das fatalidades hereditárias, e portanto prometido ao progresso indefinido. Por oposição, as ideologias reaccionárias, por um lado fabricaram o mito duma natureza bestial do homem que só as imposições sociais civilizam, por outro lado encerraram o indivíduo na sua hereditariedade racial» (M-//, p. 127).

Fica desta maneira claro que Morin se apercebe da diversidade de correntes a que, por continuidade ou ruptura, o humanismo dá lugar. Correntes que, em alguns casos, se vieram a forjar ou, pelo menos, a expandir apenas na actualidade, ao encontrarem apoio em certos desenvolvimentos dos próprios discursos científicos. E Morin vai mais longe ao chamar a atenção para a falta de rigor de lugares-comuns, entretanto aproveitados por ideologias políticas, que postularam a assimilação do inatismo à fatalidade e, por oposição, do anti-inatismo à liberdade e ao progresso. As próprias ramificações do humanismo acabam por atestar, ma heterogeneidade das suas orientações, a ilegitimidade de uma tal dicotomia. Com efeito, se nada impede o *inatismo humanista* de afirmar a autonomia de cada individualidade humana, outras formas de humanismo crêem firmemente na necessidade de se anular a determinação genética no homem enquanto condição para se dominar a natureza e se assegurar a liberdade. Tudo isto sem que, paradoxalmente, se consiga prevenir a possibilidade de delineamento do inatismo racista, no primeiro caso, e da manipulação socialmente organizada, no seguindo.

A alternativa superadora proposta por Morin assenta conforme vimos, aliás, logo mo início do presente artigo, em dois tópicos essenciais que se entrelaçam e completam:

- O esboço do *homo complex*;
 - A hominização do humanismo.
- Vejamos sinteticamente como.

Recordemos, em jeito de preâmbulo, que a necessidade de adopção do *paradigma da complexidade* percorre e está pressuposta

em todo o pensamento do autor. Tal paradigma sucederá àquele que comandou a ciência clássica: o *paradigma da simplificação*. Este estabelecia o primado da disjunção (que separava o objecto do meio, o físico do biológico e o biológico do humano) e da redução (que reduzia o humano ao biológico, o biológico ao físico-químico e de, uma forma geral, o complexo ao simples, unificando o diverso).

No âmbito do paradigma da simplificação imperava a *■tinida* mensionalidade que não permitia pensar a unidade da diversidade conjuntamente com a diversidade da unidade, isto é, a *unitas muU tiptex*. A complexidade contempla os antagonismos, as oposições, as complementaridades, a dialógica ordem/desordem e até mesmo a dissolução das próprias distinções no seio de um movimento inacabado. A complexidade denuncia a metafísica da ordem. Entretanto, esta afirmação do paradigma da complexidade passa pela valorização da ideia de organização, a qual, ao privilegiar as relações organizacionais sobre os elementos constitutivos, impede todo e qualquer reducionismo: «a organização é a disposição de relações entre componentes ou indivíduos, que produz uma unidade complexa ou sistema, dotada de qualidades desconhecidas ao nível dos componentes ou indivíduos» (M-/ , p. 101).

É dentro deste quadro teórico que se delinea a proposta de Morin de constituição de uma antropologia complexa capaz de dar conta do homem enquanto ser bio-cultural: «Abrir a antropossociologia para a vida é recoinihecer a plena realidade do homem. É romper com a visão idealista dum homem sobrenatural* É romper com a visão disjuntiva onde o homem depende da vida unicamente pelos genes e pelo corpo, enquanto o espírito <e a sociedade lhe escapam. Como dissemos e tornámos a dizer, é todo o nosso ser que é vivo — corpo e alma —, é a natureza da nossa sociedade humana que depende da auto-(geno-'feno-ego)-eco-re-orga!nização» (M-//, p. 386).

A antropologia evolui e renova-se acompanhando e promovendo assim uma nova concepção de homem, a qual, respondendo às inquietações da filosofia e às reformulações dos discursos científicos, não implicará o abandono, porque pouco esclarecido, de determinados conceitos, como os de *sujeito*, *inteligência* e *psiquismo*, rotulados pejorativamente de metafísicos por muitos autores. Um tanto ou quanto surpreendentemente, Morin atribuiu a todos eles um carácter físico e um fundamento biológico, mas, com sentidos bem

precisos: físicos enquanto inseridos em organizações activas, biológicos enquanto mergulhados na vida.

Esmiuçemos agora um pouco cada um destes aspectos começando por reflectir sobre as implicações antropológicas da fisicalização proposta. Fisicalização que, conforme é definida, transgredirá decididamente as ideias feitas da perspectiva comum.

De facto, a recuperação que é adiada, logo no primeiro volume de *O Método*, da noção de *physis* aponta para um universo físico que «deve ser concebido como o próprio lugar da criação e da organização». Assim, a infra-estrutura física dos fenómenos biológicos e antropossociológicos é organizacional. Mas, mais do que a ideia de organização, Morin vai destacar a de *organização activa* já que, tanto no seu passado como nas suas profundezas, o cosmos é percorrido incessantemente por movimentos e interacções que, por sua vez, comportam reacções, transacções e retroacções. Isto significa que as organizações são geradas por acções e são geradoras de acções, as quais representam *praxis*, trabalho, transformação e produção.

Neste momento preciso, Morin está em condições de, a partir da noção de organização activa, sugerir duas rupturas capitais, ambas sob a aparência de serem simples continuismos:

— A fisicalização do universo que, longe de ser mais uma forma de fisicalismo, se converte na afirmação de que o universo está povoado de seres-máquinas, no sentido de que dispõem de competência organizacional.

— O homem, ele também, é uma máquina. Mas eis que aquilo que, sem mais, seria uma recuperação de um materialismo mecânico à La Mettrie⁽⁹⁾ se transforma, afinal, numa vigorosa crítica ao mesmo: o modelo de máquina não é mais o da máquina artificial, relojoeira, é antes o ser vivo e, mais exactamente, o homem. As

(⁹) «Descartes queria degradar o animal em relação ao homem. La Mettrie queria degradar o espírito em relação à matéria. Ora, aqui, reabilitamos simultaneamente a máquina e a organização física sem, de modo algum, degradar o animal, o espírito e o homem. «Somos máquinas» é, para o homem, não a procura duma redução, mas a procura duma originação. Esta originação não está na máquina artificial mas na polimáquina viva, a qual faz parte do sistema da máquina solar. Esta originação é profunda na *physis* organizadora. Remetemos, não para leis mecânicas, mas para uma lógica complexa. «Somos máquinas» ensina-nos o fundo organizacional, prático, produtor, comunicacional do nosso ser individual e social». (M-/5 p. 262).

máquinas artificiais não possuem nem plenitude de ser nem plenitude de existência* Não dispõem nem de generatividade própria (são construídas, reabastecidas, reparadas, revistas, programadas e controladas pelo homem) nem de *poiesis* própria, isto) é, por elas mesmas, não têm criatividade, são apenas fabricantes. É no ser vivo que a autonomia organizacional — núcleo essencial do conceito de máquina — atinge a sua expressão mais elevada,

Todavia, a perspectiva adoptada de acordo com o paradigma da complexidade obriga à problematização e relacionamento' constantes. Logo, à autonomia acaba por se ligar a dependência. Nas máquinas vivas, concretamente, quanto maior for a sua autonomia, maior é também a sua dependência. «Ao nível da organização viva, a relação endo-exocausal torna-se uma relaçãoi auto-ecocausal. Isto significa que a organização-de-si tornada auto-organização, é dotada de uma maior autonomia, mas também duma dependência nova em relação ao meio, tornado ecossistema, o qual por sua vez obedece a formas *sui generis* de causalidade generativa» (M-7, p. 248)»

No caso específico do homem, esta eco-dependência aumenta extraordinariamente, acompanhando o progresso histórico da humanidade e atingindo o seu auge, contra as ilusões do senso-comum, nas civilizações urbanas. Os desastres ecológicos mostram que este ser subjogador que o homem é desde a domesticação do fogo, tem de enfrentar a retroacção complexa da natureza sobre o seu próprio devir. Por seu turno, o aparelho de Estado que organiza a sociedade em *megamáquina*, de uma só vez, emancipa e subjuga.

Se a identificação do homem enquanto¹ ser físico o torna um ser organizacional e autónomo, nos termos que acabámos de ver, a sua definição enquanto ser biológico permite reconhecê-lo como indivíduo cuja qualidade fundamental é a de sujeito. Ao descrever o homem como um ser físico, Morin salvaguarda, actualizando-a, a ideia de autonomia do homem. Ao apresentá-lo como um ser biológico, legitima o seu estatuto de sujeito, actualizando-o igualmente. De facto, se o *cogito* surge na tradição ocidental transcendendo as suas condições de formação, designadamente biológicas, dissociando-se do indivíduo vivo, agora o estatuto de sujeito corresponde, por si mesmo, a um estatuto biológico.

Recusando explicitamente o cariz metafísico e antropocêntrico da noção de sujeito, Morin descortina, na esfera do pensamento consciente do homem, a revelação daquilo que constitui a natureza de todo o sujeito: a *auto~teferência*, o *egocentrismo* e a *auto~trans~*

condência. Enquanto conceito multidimensional, o sujeito tem de ser apreendido, simultânea e inextricavelmente, nos planos lógico-organizacional (pelo seu carácter auto-referente e pela sua inerência ao processo de auto-(geno-feno-ego)-organização) e ontológico-existencial (por, através da dimensão egocêntrica, ser essencial à definição do ser vivo, ao mesmo tempo que a sua *praxis* o mergulha na precaridade e nas contingências da existência).

Contudo, Morin procura nunca assentar o seu raciocínio em reducionismos, os quais, como vimos, ele rejeita e situa no interior do paradigma da simplificação. Ataca, isso sim, o *cogito* cartesiano enquanto este confere «soberania suprema à consciência do *Homo sapiens* e dá ao mito do humanismo moderno fundamento e coroa-mento». Isto não o impede, muito pelo contrário, de reconhecer que há «uma distância infinita entre o ser-aparelho bacteriano e o espírito-cérebro humano que dispõe evidentemente da consciência de si, da linguagem, do coínceito». A ideia que, de facto, Morin nunca abandona é a de que o *cogito* não esgota a *natureza* e o papel do sujeito: superior pela sua capacidade de gerar e organizar representações, o *cogito* é inferior enquanto é incapaz de gerar a vida: «o *cogito* cartesiano é gerador de subjectividade consciente, mas não de subjectividade *viva* ⁽¹⁰⁾ (cf. M-//, pp. 169-171).

A qualidade de sujeito precede a consciência, inclusive, no próprio homem. A ideia de sujeito é produto da consciência que «é a forma actualmente última, não primeira de sujeito».

Deste modo, o homem pode reencontrar-se enquanto sujeito.

Tal qualidade constitui, por sua vez, conjuntamente com a *geneticidade tvansindividual* e com a *singularidade individual*, referência da identidade do indivíduo. Do indivíduo-sujeito que a liber-

⁽¹⁰⁾ «O *cogito* cartesiano produz a consciência do «sou». O *cômputo* produz o *sou*, isto é, simultaneamente, o ser, a existência e a qualidade do sujeito. O *cogito* cartesiano conhece apenas o eu ou o mim. Não há si, isto é, corporalidade, não há *pkysys*, não há organização biológica no *cogito*. Mais ainda, Descartes rejeita o corpo para o universo das *res extensa* e dissocia nele o *ego* imaterial, dissocia a máquina viva e a subjectividade do «eu penso». O *cômputo* computa necessariamente em conjunto o eu, o mim e o si, isto é, a corporalidade física do mim-eu. O *cômputo* opera a unidade fundamental do físico, do biológico, do cognitivo. Computa na mesma unidade multidimensional o ser, a máquina, o sujeito. *Mostra-nos não só que a ideia de sujeito não é isolável do do indivíduo vivo, mas também que o indivíduo vivo não é isolável da ideia de sujeito*. A afirmação egocêntrica, auto-referente, única, exclusiva do sujeito é a de todo o ser, ou seja, de todo o indivíduo». (M-//, p. 1717).

dade pressupõe sem prejuízo de, ao ser definida como «um conjunto de possibilidades de invenção, de escolha, de decisão, de apropriação de eventualidades e de determinismo», ser apenas apanágio daquele que, nesse sentido, possui a competência cerebral e as condições culturais adequadas: o homem*

Através do indivíduo-sujeito, a liberdade remete para uma esfera biológica, em simultâneo originária e actual, onde a auto-organização utiliza e transforma estrategicamente as determinações que não pode nem ignorar (como pretendiam as visões metafísicas da liberdade) nem aceitar passivamente (como acontecera com o materialismo mecanicista) ♦ (Cf. M-//, pp. 216-217)*

O homem é, em Morin, um ser complexo porque é um ser biocultural onde a dimensão do indivíduo não deixa nunca de se relacionar com a de espécie e com a de sociedade, mesmo enquanto ser livre» A complexificação do homem acabará, finalmente, por desembocar na hipercomplexidade onde vigoram os antagonismos, as heterogeneidades, as desordens que, sendo sintomas de uma grande riqueza estrutural, são igualmente fermentos desintegradores. Para evitar as ameaças que pesam, então, sobre o homem, Morin propõe como «antídotos» a *fraternidade* e o *amor* (e ainda a *inteligência consciente*), mas não com o sentido que lhes deu a religião e a revolução, antes como *forças vivas* com uma origem biológica e um carácter vivo *i¹*). Forças vivas de uma *humanidade*

i¹) «Isto significa que o problema da hipercomplexidade não é produzir energia amorosa, incessantemente o amor ressurgente e reinsurge-se. O problema da hipercomplexidade é salvar, esclarecer, regenerar, refecundar a omni-jorrante energia amorosa, que incessantemente se perde, se dispersa, se degrada. A hipercomplexidade apela, depois da primeira — crítica — e da segunda — revolucionária —, para uma terceira e nova emergência afirmativa do amor que recolha a herança das duas primeiras emergências, as amplie, as transforme, elucide o seu próprio fundamento e necessidade e possa preservar-se dos desvios. Isto significa que não anuncio a utopia do reino do amor e da fraternidade. *Permanece, no âmago do amor como de todas as coisas vivas e físicas, um princípio de degradação e de negatividade que nenhum pensamento pode doravante ocultar e que nenhum pensamento complexo pode ocultar.* Falo de nova emergência do amor e não de solução geral pelo amor. *Idem* da fraternidade. Mas creio que, nesta e por esta emergência, o amor poderia desenvolver a sua própria versatilidade selvagem: amor entre indivíduos, amor fraterno dedicado ao humano pelo humano, amor da vida, amor da natureza, amor da verdade... D'e tal modo que o amor possa tornar-se o princípio gravitacional da hipercomplexidade». (M-II, p. 4112).

que, complementando a trilogia indivíduo/espécie/sociedade, se ergue — dramaticamente, tragicamente — como uma entidade bio-Hsociocultural com uma comunidade de destino à escala planetária e que inaugura uma nova fase na existência do homem em devir, (cf. *M4I*, pp, 401-418).

Morin, através da sua antropologia complexa: L Revalida o discurso humanista colocando o homem no centro da sua reflexão, ainda que **não no centro do inundo**.

2. Viabiliza o humanismo — quanto ao conteúdo da sua mensagem — pela superação das incompatibilidades internas que o pulverizavam e acolhendo as próprias críticas que, do exterior, o ameaçavam»

3. Salvaguarda os principais valores das várias posições humanistas, tornando-os condições para a própria sobrevivência do homem.

Adalberto Dias de Carvalho

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser (L.) — *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1977.
- Aristóteles — *Obras*, Ed. Aguilar.
- Bloch (E.) — *Sujet-Objet, Éclaircissements sur Hegel*, Gallimard, Paris, 1977.
- Châtelet (F.) — *O Pensamento de Hegel*, Presença, Lisboa, 1976.
- Deleuze (G.) — *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974.
- Fabro (C.) — *Introducción al Problema del Hombre*, Rialp, Madrid, 1982.
- Groethuysen (B.) — *Antropologia Filosófica*, Presença, Lisboa, 1982.
- Hegel — *Introdução à História da Filosofia*, Arménio Amado Ed., Coimbra, 1980.
- Heidegger (M.) — *Carta sobre o Humanismo*, Guimarães e C.^a Ed., Lisboa, 1973.
- Huyghe (R.) — *Sens et Destin de l'Art*, Flammarion, Paris, 1967.
- Lacroix (J.) — *Le Personnalisme comme Anti-Idéologie*, PUF, Paris, 1972.
- Lecourt (D.) — *Uma Crise e o seu Significado*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1977.
- Lévi-Strauss (G.) — *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris, 1973.
- *l'Homme Nu*, Plon, Paris, 1971.
- *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- Marx (K.) — *Os Manuscritos Económico-Filosóficos*, Brasília Ed., 1971.
- Mondolfo (R.) — *O Homem na Cultura Antiga*, Ed. Mestre Jou, S. Paulo, 1968.
- Morin (E.) — *O Método*, vo-ls. I, II e III, Europa-América, Lisboa. Edições francesas: Seuil, Paris, 1977, 1980 e 1986.
- *Le Paradigme Perdu: la Nature Humaine*, Seuil, Paris, 1973.
- Mounier (E.) — *Le Personnalisme*, PUF, Paris, 1950. Sartre (J.-P.) — *l'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- *O Existencialismo é um Humanismo*, Presença, Lisboa, 1978. Vários — *O Humanismo Socialista*, Edições 70, Lisboa, 1976. Wilson (E.) — *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Londres, 1978.

ABSTRACT

Despite the difficulties presently experienced by Humanism, Morin does not choose an anti-humanistic perspective.

Criticising the illusions of traditional visions and adopting the contributions of scientific investigations, he fulfils a profound revision of conceptions.

Nevertheless, his *open anthropology* will precisely lead to the safeguard of the fundamental values of our cultural humanistic inheritance.

Those values emerge as conditions for the human survival.

RÉSUMÉ

Devant les difficultés actuelles de l'humanisme, Morin ne choisit pas une voie anti-humaniste.

En rejetant les illusions des visions traditionnelles et en profitant les apports de la recherche scientifique, il s'engage dans une révision profonde de concepts.

Pourtant, son *anthropologie ouverte* permettra qu'on sauvegarde les valeurs fondamentales de notre héritage culturelle humanistique.

Ces valeurs émergent même en tant que conditions de la survivance de l'homme.