

O Homem e o Ser:

Aspectos do debate entre Humanismo e Anti-Humanismo

Introdução

O debate entre *humanismo* e *anti-humanismo* pode ser considerado como uma das grandes linhas directoras, ainda que também divisórias, do percurso, por vezes sinuoso e complexo, do pensamento contemporâneo. Apesar de, pelo menos aparentemente, ter perdido muita da acuidade com que ecoou, por exemplo, nos finais da década de 60, a pertinência do debate mantém-se hoje inalterável ao nível do contributo que daí nos pode advir tanto para um *discernimento* filosófico das grandes questões que nos ocupam como para uma perspectivação pragmática do nosso próprio modo de estar no mundo.

Na impossibilidade de abarcar dentro dos limites do possível toda a complexidade da problemática com que agora nos envolvemos, vamos neste artigo proceder simplesmente a uma análise de alguns dos aspectos mais marcantes da questão que anunciamos¹. As direcções em que o problema se pode projectar são, naturalmente, muitas. A nossa abordagem, porém, será uma essencialmente marcada pelo desejo, ainda que escondido, de evocar a significação

¹ É com prazer que aqui nos associamos à comunidade de todos aqueles que, provenientes dos mais diversos quadrantes da nossa cultura, querem hoje dar um sinal vivo de gratidão e homenagem ao Senhor Patriarca de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo, pelo contributo da sua acção, tanto intelectual como pastoral, ao serviço da Igreja em Portugal. Sendo a pessoa que aqui temos o privilégio de homenagear um exemplo vivo de reflexão na acção, ou seja, alguém que em si procura de forma eminente integrar a dimensão activa e contemplativa do ser, esperamos adequada a proposta que aqui fazemos de pensar algumas das linhas com que na contemporá-

mais *humana* que ao ser do homem se possa dar. Começaremos por uma breve abordagem dos termos específicos em que se articula a questão, para depois, na impossibilidade de nos alargarmos, darmos especial relevância ao modo como Martin Heidegger na sua *Carta sobre o humanismo* traça algumas das grandes linhas em relação às quais a questão se pode derimir. Apesar de todas as ambiguidades associadas, sobretudo mais recentemente, com o seu nome de filósofo, julgo que em Heidegger temos ainda hoje uma evocação poderosa da autenticidade associada com a experiência do *pensar*.

Os termos da questão

Depois dos horrores que marcaram as duas grandes guerras que assolaram a Europa e o Mundo, horror esse de que o *Holocausto* continua e continuará a significar de forma excepcional a extensão incalculável a que pode chegar a barbárie humana, o termo *humanismo* ganhou, sobretudo a partir de 1945, uma nova pujança e uma nova capacidade de aglutinação, ainda que efémera, no âmbito da cultura ocidental. Como verdadeira profissão de fé no *homem* que certamente é, a declaração de *humanismo* tornou-se quase numa verdadeira moda de pensamento. Assim é que, embora não apenas por isso certamente, se pode entender a «urgência» com que Jean-Paul Sartre se esforçou por, num importante momento da sua evolução intelectual, demonstrar também que, afinal, *O Existencialismo é um humanismo!*²

Esta proclamação de Sartre era, por outro lado, consequência lógica de uma das intuições mais fundamentais implicadas na trajectória típica da *ontologia fenomenológica* que ele mesmo, de forma certamente genial, desenvolveu em *O Ser e o Nada*³. Como sabemos, esta obra pretende sobretudo oferecer uma descrição

neidade filosófica se demarca o debate entre *humanismo* e *anti-humanismo*. Possa esta ser uma oportunidade em que cada um, como agente de cultura, mais e melhor venha a contribuir para a promoção da *humanidade* do homem, processo este que para nós não se separa da proposta de divinização que *Deus* ao *homem* em Jesus Cristo faz.

² Cf. JEAN PAUL SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1946); veja-se também *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Virgílio Ferreira. 3.^a edição, rev. (Lisboa: Editorial Presença, 1970).

³ Cf. JEAN PAUL SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943).

do *ser* com base nas categorias do *ser-para-si* e do *ser-em-si*, categorias estas ultimamente estabelecidas em função da *liberdade* como prerrogativa absoluta do ser humano. Foi neste contexto, aliás, que Sartre pretendeu recuperar o termo *humanismo*, pois este lhe pareceu meio mais do que adequado para apresentar e promover a sua versão do *existencialismo* como modo válido e pertinente de fazer filosofia. Pretendia assim igualmente defender-se de alguns dos ataques que lhe vinham tanto do sector marxista como do sector personalista no âmbito do pensamento contemporâneo.

A grande palavra de ordem é para Sartre aquela segundo a qual o homem a si mesmo se faz — *l'homme se fait!* Não admira, por isso, que uma das suas preocupações filosóficas seja a de precisamente demonstrar até que ponto na base do seu *existencialismo* estão nem mais nem menos do que alguns dos axiomas mais fundamentais inerentes a todo e qualquer projecto de *humanismo*. A *axiomática* Sartreana está, no final de contas, centrada numa afirmação do carácter in-condicional da *liberdade* humana, pelo que o seu *existencialismo* pretende ser, justamente na medida em que a si mesmo se entende como proclamação da *liberdade* humana, uma entre aquelas filosofias que a si mesmas se definem pela tentativa de discernir o verdadeiro sentido daquilo que significa ser *humano*.

Neste contexto, portanto, se deve entender o modo como nos anos que se seguiram ao fim da segunda guerra mundial o termo *humanismo* alcançou o estatuto de uma verdadeira profissão de fé filosófica. Aqui interessa-nos frisar, em primeiro lugar, a ideia de que a noção de *humanismo* colocava muitos dos seus defensores, antes de mais, em linha directa de continuidade por relação à tradição iniciada por homens como Ludwig Feuerbach ou Karl Marx, ou seja, por pensadores para quem o *humanismo*, no final de contas, não era mais do que uma manifestação ou prova de *ateísmo*⁴. Onde as formas clássicas de *ateísmo* simplesmente tendem a rejeitar os atributos divinos enquanto tais, considerando-os como *impensáveis*, o *humanismo* *ateu* de feição moderna e contemporânea tende antes a proceder àquilo a que se pode chamar uma transferência dos atributos inerentes ao *sujeito divino* para a esfera

⁴ Acerca da relação entre *humanismo* e *ateísmo*, veja-se: ANTONY FLEW, *Atheistic Humanism* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1993); THOMAS STEVEN MOLNAR, *Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief* (The Hague; New York: Mouton, 1980); HANNS LILJE, *Atheismus, Humanismus, Christentum: Der Kampf um das Menschenbild unserer Zeit* (Hamburg: Furche-Verlag, 1962).

própria, e única, do *sujeito humano*. Ou seja, trata-se aqui de uma tendência essencialmente marcada pelo desejo e o propósito de, aí mesmo onde antes se colocava *Deus*, se instalar o homem e a sua autonomia⁵. Por isso, não é sem razão que o *humanismo* acabou também por ser considerado como um movimento intelectual cuja maior pretensão é a de colocar o *homem* no lugar de *Deus*⁶. A atitude humanista que nos é dada a conhecer no âmbito do pensamento contemporâneo constitui, antes de mais, um verdadeiro processo de justificação do esquema segundo o qual ao ser humano não apenas se atribuem muitas das características ou atributos divinos, antes se acaba por tentar proceder a uma verdadeira *inversão da teologia*⁷.

Particularmente relevante neste processo de emergência do *humanismo* como termo privilegiado de referência filosófica no século XX, julgamos ser também, evidentemente, a intuição fenomenológica segundo a qual *homem* e *mundo* são o que são apenas numa relação mútua de pertença, de modo que nem um nem outro poderemos entender se optarmos por em separado os conceber. Em *Ser e Tempo*, sem dúvida uma das obras filosóficas mais marcantes de todo o século XX, Heidegger demonstra claramente que outro caminho não há para o entendimento do *ser-do-homem* a não ser aquele que necessariamente passa pela análise rigorosa das estruturas subjacentes à nossa condição de *ser-no-mundo*⁸.

Naturalmente, não nos esquecemos aqui do facto de que Heidegger, tal como Husserl, sempre protestou de forma filosoficamente veemente contra tudo aquilo que eventualmente poderia cair sob a designação de *psicologismo* ou *antropologismo*⁹. Mas aqui

⁵ Cf. MARK C. TAYLOR, *Erring: A Postmodern a/Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 25.

⁶ Cf. VINCENT DESCOMBES, *Le Même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* (Paris: Éditions de Minuit, 1979), p. 43.

⁷ HENRI DE LUBAC, SJ foi um de entre os pensadores cristãos do século XX que primeiro e mais explicitamente levantou a sua voz no sentido de responder aos desafios lançados por este novo tipo de posições eminentemente teóricas, ainda que também práticas. Em particular, veja-se a sua obra *Le drame de l'humanisme athée* (Paris: 1945), bem como o importante artigo, publicado em 1947 na revista *Études* (vol. 10), intitulado «L'idée chrétienne de l'homme et la recherche d'un homme nouveau».

⁸ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. 11., unveränderte Aufl. (Tübingen: Niemeyer, 1967), p. 52 s.

⁹ HEIDEGGER, por exemplo, dedica uma importante secção da obra *Sein und Zeit* precisamente à tarefa de proceder a uma «Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie». – Cf. *Ibidem*, p. 45 s.

não podemos também deixar de reconhecer que, bem vistas as coisas, a algumas das principais ideias animadoras do movimento fenomenológico dos inícios da segunda metade do século XX se deve uma das mais profundas reafirmações filosóficas do *humanismo*¹⁰. Isto para dizer, numa palavra, que algumas das ideias geradas pelo movimento fenomenológico acabaram por contribuir de forma decisiva para o recrudescimento, que agora analisamos, da tendência humanista no âmbito do pensamento contemporâneo¹¹.

Ao considerarmos a história mais recente do termo *humanismo* verificamos antes de mais como ele tem sido associado com as ideias de *progresso* e *desenvolvimento* da nossa qualidade de vida, bem como da *civilização* em geral¹². A aderência de muitos intelectuais à proposta *humanista*, sobretudo a partir de 1945, tem sobretudo a ver, julgamos, com o desejo de afirmar o inequívoco poder e capacidade que o homem tem de transformar as condições reais da sua vida e do mundo em que se encontra. Isso poderemos ver, por exemplo, na ênfase colocada em conceitos tais como *consciência*, *liberdade*, ou *praxis*, noções estas certamente marcadas pelo intuito de sublinhar a capacidade que o homem tem de agir com *liberdade* e *responsabilidade*¹³. Mas por detrás da posição

¹⁰ Cf. WILHELMUS LUIPEN, *Phenomenology and Humanism: A Primer in Existential Phenomenology* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1966). Veja-se, também deste autor, a obra *Phenomenology and Atheism*. Translated from the Dutch by Walter van de Putte (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964).

¹¹ Na expressão de Vincent Descombes, «le propre de l'humanism est [la] volonté de récupération ou de réappropriation des attributs divins, et parmi eux le plus précieux de tous, le pouvoir de créer et de 'faire qu'un monde existe.» – Cf. V. DESCOMBES, *op. cit.*, p. 43.

¹² PHILIPPE HODARD, *Le je et les dessous du je: Essai d'introduction a la problématique du sujet* (Paris: A. Mouton, 1981), p. 16, por exemplo, mostra como o termo *humanismo* foi alvo de uma especial tentativa de recuperação por parte do pedagogo Bávaro F. J. Niethamer, o qual dele fez uso em 1808 precisamente em ordem a identificar o sistema tradicional de educação e a realçar como objectivo primordial da actividade educativa a promoção e a formação da *personalidade total* e da *humanidade* do homem. Daí o papel que Niethamer concede ao estudo das assim chamadas *humanidades*. – Para um estudo mais detalhado da noção de *humanismo*, veja-se, entre outros, A. CAMPANA, «The Origin of the Word 'Humanist',» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (9, 1946), pp. 60-73.

¹³ Julgamos que este paradigma se encontra exemplificado, para não irmos mais longe, numa obra como a de MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt: Reichl, 1928). – Acerca da problemática da responsabilidade e da liberdade, veja-se JEAN HALPÉRIN, «Liberté et responsabilité: Sagesse juive», François Laruelle, éditeur, *Textes pour Emmanuel Levinas* (Paris: Jean-Michel Place, 1980), pp. 61-70; E. ROBERT STATHAM, *The Constitution of Public Philosophy: Toward*

humanista está também a intuição de que o ser-do-homem se dá ou revela como *ser-na-história*, pelo que a noção de *historicidade* acaba por adquirir neste contexto a qualidade de ser elemento pervasivo em toda e qualquer forma de *humanismo* filosófico¹⁴. Desta forma, podemos igualmente dizer que as noções de *acção* e de *historicidade* se devem colocar lado a lado em toda e qualquer caracterização da atitude *humanista*, pelo que, no final de contas, à palavra *humanismo* não pode deixar de corresponder uma certa afirmação daquilo a que podemos chamar a soberania do sujeito. Em última análise, este é o resultado maior implicado na atitude fenomenológica de redução do sentido à *intencionalidade* da consciência¹⁵.

Ainda que também *político*, pelo menos em muitas das suas proclamações históricas, o *humanismo* constitui para nós acima de tudo expressão essencial de uma determinada compreensão ontológica do ser. Neste sentido, na base do *humanismo* contemporâneo está uma concepção dinâmica do ser, a compreensão do qual está sempre marcada por uma determinada forma histórica da consciência. Mais ainda, a própria noção de *natureza* tende aqui a ser encarada sobretudo em função da relação essencial que ela tem com o processo histórico de humanização, que é o *trabalho*¹⁶. Não admira, por isso, que o *humanismo* contemporâneo esteja associado não apenas à intuição de Sartre segundo a qual *essência* e *existência* se identificam, mas também à visão *evolucionista* de um Henri Bergson¹⁷, ou, para não irmos mais longe, à noção de

a Synthesis of Freedom and Responsibility in Postmodern America (Lanham, MD: University Press of America, 1998); HILARY BOK, *Freedom and Responsibility* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

¹⁴ Acerca da importância que a noção de *historicidade* teve tanto na filosofia como na teologia do século que agora finda, veja-se, por exemplo, RUDOLF BULTMANN, «Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (11, 1930), pp. 339-364; bem como ROBERT HENRI COUSINEAU, *De l'historicité a l'action: L'herméneutique du comportement* (Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1972).

¹⁵ Acerca do problema da *intencionalidade* na fenomenologia, veja-se, entre muitos outros, MIGUEL CRUZ HERNANDEZ, *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenologia* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1958); EMMANUEL LEVINAS, «Beyond Intentionality», Alan Montefiore, ed., *Philosophy in France Today* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 100-115; DAN ZAHAVI, *Intentionalität und Konstitution: Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen* (Kopenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 1992).

¹⁶ Cf. GERARD RAULET, *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme: Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité* (Paris: Klincksieck, 1982).

¹⁷ Veja-se em particular ODDINO MONTIANI, *Bergson e il suo umanesimo integrale* (Padova: CEDAM, 1957). Sobre o pensamento de Henri Bergson, veja-se também,

temporalidade tal como era desenvolvida por Heidegger à época de *Ser e Tempo*¹⁸.

A viragem humanista do pensamento contemporâneo a que aqui nos estamos referindo deve, assim, ser entendida no contexto dessa *decisão* mais ampla mediante a qual grande parte do pensamento contemporâneo se constitui como uma verdadeira hermenêutica da *finitude*¹⁹, ou ainda como um esforço por levar até às últimas consequências uma certa tendência moderna de afirmar a *imanência* radical do ser²⁰. Além disso, o *humanismo* perspectiva-se também segundo os termos de uma atitude filosófica em que a *exterioridade* passa a ser interpretada como manifestação da *interioridade* e em que o *ser humano* acaba por ser identificado como a forma mais privilegiada de ser, vendo-se a si mesmo na capacidade que tem de projectar o seu próprio mundo. O *humanismo* acaba desta forma por se identificar com uma visão da *filosofia* em que a grande aspiração do homem parece ser a de simplesmente desbravar os confins da consciência²¹.

Esta consideração deixa-nos agora num ponto de viragem. Antes de mais, porque aquilo que acabamos de dizer acerca do

neste contexto, PIERRE TROTIGNON, «Autre voie, même voix. Lévinas et Bergson», in *Emmanuel Lévinas* (Paris: Éditions de l'Herne, 1991) 287 s.; LESZEK KOLAKOWSKI, *Bergson* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1985); MAURICE SCHUMANN, *Bergson, ou Le retour de Dieu* (Paris: Flammarion, 1995); GEORGES LEVESQUE, *Bergson: Vie et mort de l'homme et de Dieu* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1973).

¹⁸ Veja-se a este propósito WILLIAM J. RICHARDSON, «The Concept of Time in Heidegger's Early Works», Joseph J. Kockelmans, ed., *A Companion to Martin Heidegger's «Being and Time»* (Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1986).

¹⁹ Veja-se a este respeito, WILHELM WEISCHEDEL, «Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie», *Wirklichkeit und Wirklichkeiten: Aufsätze und Vorträge* (Berlin, W. de Gruyter, 1960); HENRI BIRAULT, «Heidegger et la pensée de la finitude», *Revue internationale de philosophie* (62, 1980), pp. 135-161; bem como CORNELIS ANTHONIE VAN PEURSEN, «Philosophen der Kontingenz», *Philosophische Rundschau* (12, 1964-1965), pp. 1-12.

²⁰ ANDRÉ DE MURALT, *Die Einheit der heutigen Philosophie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966), p. 9, caracteriza a contemporaneidade filosófica nos seguintes termos: «Es gibt kein Wesen an sich, sondern nur eines für uns (Husserl, Merleau-Ponty), keine identische Essenz, sondern nur seiende, die sich in existentiellen Werden erzeugen und auflösen (Sartre, Marx, Bergson), es gibt keinen Freund für den Menschen, denn der andere ist die Hölle der Entfremdung und seine transzendente Existenz bleibt das "unüberwindliche" Skandalon (Sartre), folglich auch keinen Gott, der als identisches Wesen an sich, jenseits von Werden und Geschichtlichkeit schlechthin wäre.»

²¹ Veja-se a este respeito o importante estudo de EMMANUEL LEVINAS, «De la conscience à la veille: A partir de Husserl,» *Bijdragen* (35, 1974), pp. 235-249.

humanismo como atitude filosófica não pode deixar de em nós evocar a visão especulativa de Hegel. Com efeito, tanto o *humanismo* como a especulação hegeliana partilham uma comum dependência em relação ao método *dialéctico*. A ênfase colocada no pensamento contemporâneo em noções como a de *conceito*, *homem total*, *razão*, ou *projecto* corresponde aos diferentes modos, como seja o modo Hegeliano, Marxiano, Husserliano ou Sartreano, de dar expressão a uma única e mesma convicção acerca da *centralidade* da posição que o homem tem no ser. Esta *centralidade*, porém, acaba por ser discernida apenas em função das diversas plausibilidades oferecidas ao pensamento pelo método da *dialéctica* ²².

Esta associação entre *Hegelianismo* e *humanismo*, por outro lado, acabará por desembocar numa profunda brecha, pois que Hegel se haverá de transformar numa das figuras matriciais não apenas do *humanismo*, mas também do *anti-humanismo* contemporâneo ²³. Vejamos agora como este é precisamente o caso.

A aproximação que neste momento tentamos fazer entre Hegel e o *anti-humanismo* filosófico tem antes de mais a ver com a centralidade que no seu pensamento, ou pelo menos na interpretação do mesmo, têm noções tais como a de *processo* ou *totalização* na história. O ponto de partida de Hegel podemos encontrá-lo nessa afirmação tautológica segundo a qual *o devir devém — das Werden wird!* A noção de *processo* ocupa agora o centro de atenção, dando lugar a um novo período de pensamento, período este essencialmente marcado por um novo modo de entender a *acção* ²⁴, ou seja, por uma postura segundo a qual a *intencionalidade* do agir tem por referência última uma instância *trans-individual*, ou mesmo *transcendental*. Exemplificando, o que se diz já não é tanto que o filósofo *conhece* a verdade, mas sim que a *verdade* a si mesma no filósofo se conhece; ou que o artista cria a obra de arte, mas antes que a *obra de arte* a si mesma se gera no artista. E a *revolução*? Segundo este esquema, a *revolução* faz-se a si mesma, pois é ela quem acaba por gerar os seus próprios agentes. Podemos assim dizer que *o devir*

²² Veja-se em particular Walter Biemel, «Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre», *Tijdschrift voor Filosofie* (20, 1958), pp. 269-300.

²³ Cf. GEORGES MOREL, *Questions d'homme I: Conflits de la modernité* (Paris: Aubier Montaigne, 1976), pp. 352-353; veja-se também JEAN HYPOLITE, «La situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne», *Les Temps Modernes* 1947).

²⁴ Cf. HANNAH ARENDT, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 105.

acontece — *das Werden wird* —, ou seja, que o *processo* se gera a si mesmo nos seus momentos constitutivos e que, no final de contas, dele não há outro *sujeito* a que nos possamos referir para além de si próprio²⁵.

Com isto queremos apenas dizer que aquilo que simplesmente parece ter começado com uma aclamação da centralidade da acção humana e da capacidade de escolha que lhe é subjacente acaba agora por dar lugar a um verdadeiro triunfo do *sistema* e da *lógica* inerente ao *processo* universal da *Ideia*. Pelo menos em germen, podemos reconhecer na visão de Hegel uma autêntica declaração de *morte do sujeito*. Paradoxalmente, os sintomas desta nova situação dão-se já a conhecer na centralidade que em Hegel tem uma noção como a de *totalidade*, ou seja, a mesma noção que nos permitiria proceder a uma reconfiguração do sistema de acordo com a visão *humanista* do ser e da história²⁶.

Apesar de enraizada neste triunfo da ideia de *totalidade*, a crise do *humanismo*, nomeadamente na sua versão estruturalista e pós-estruturalista, está inequivocamente associada com o processo de relativização cultural que se instaurou graças à emergência das *ciências humanas*, processo este que, como sabemos, foi fundamentalmente dirigido contra a suposta hegemonia do *logos* como

²⁵ A este respeito, refira-se em particular a aportação de Louis Althusser, segundo o qual a grande dívida de Marx para com Hegel ao tempo de *O Capital* tem sobretudo a ver com a recuperação que nele se faz da ideia de *processo sem sujeito*. Segundo Althusser, esta seria a razão mais fundamental pela qual o Marx da maturidade acabou por criticar e rejeitar tudo quanto se pode identificar com uma *visão antropológica* da história. Cf. L. ALTHUSSER, «Marxisme et Humanism», in LOUIS ALTHUSSER, *Pour Marx* (Paris: F. Maspero, 1965), pp. 225-258; e «L'objet du Capital», in LOUIS ALTHUSSER & ÉTIENNE BALIBAR, *Lire «le Capital»* (Paris: F. Maspero, 1968), pp. 87-184.

²⁶ Em nossa opinião, A. VON MURALT (*op. cit.*, p. 42) sublinha uma ideia similar a esta precisamente quando escreve o seguinte: «Der einzelne Mensch ist im heutigen Humanismus ein entfremdeter Sklave, der seine endgültige Befreiung durch die vollendende Entfaltung der Geschichtlichkeit erwartet.» — Acerca da ideia de *totalidade* e, sobretudo, para uma crítica da mesma, veja-se, por exemplo, RAFAEL CAPURRO, «Sprengsätze: Hinweise zu E. Lévinas Totalität und Unendlichkeit», *Prima philosophia* (4, 1991); EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (La Haye: M. Nijhoff, 1961); EMMANUEL LEVINAS, «Le moi et la totalité», *Revue de Métaphysique et de Morale* (59, 1954), pp. 353-373; A. LICHTIGFELD, «On Infinity and Totality in Hegel and Levinas», *South African Journal of Philosophy* (2, 1983) 31-33; EMMANUEL LEVINAS, «Totalité et totalisation», *Encyclopaedia Universalis* (16, 1968) 192-194; JEAN-MARIE VAYSSE, *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand* (Paris: Vrin, 1994); AMADEO SILVA-TAROUCA, *Totale Philosophie und Wirklichkeit* (Freiburg im Breisgau: Herder & Co., 1937).

princípio fundador da Civilização Ocidental²⁷. Em sua indefectível retórica, a proclamação da *morte do homem* por Michel Foucault²⁸, ecoou como anúncio e advento de uma nova *época* no pensamento. A verdade, porém, é que o efeito corrosivo de uma tal proclamação vem já muito mais de trás, pois a problemática que se levanta, afinal, não é mais do que a consequência lógica de toda uma mentalidade que, pelo menos desde o *positivismo*, procura acima de tudo interpretar o homem como função ou objecto da *ciência*. O desenvolvimento das *ciências humanas*, ou seja, a aceleração do processo mediante o qual o sujeito humano se torna objecto da sua própria actividade de investigação, trouxe consigo o inevitável resultado de o ser humano a si próprio se reconhecer como uma entre as coisas do mundo exterior. Isto para dizer, afinal, que a evocação da *morte do homem* em *As palavras e as coisas* mais não é do que uma entre as várias *humilhações* por que na história tem passado o sujeito humano²⁹.

A convicção reinante parece agora ser uma segundo a qual, no final de contas, nada mais restaria do pressuposto *humanista* que nos permita dizer no ser algo haver que seja pertença exclusiva do homem³⁰. Com efeito, à ideia segundo a qual uma explanação do ser próprio do homem seria possível em termos de *ciência* seguiu-se uma verdadeira onda de deslegitimação, ou de pôr-em-

²⁷ Nas culturas orientais, particularmente naquelas mais influenciadas pelo *Brahmanismo*, é considerada estranha a ideia segundo a qual o processo de *devenir sujeito* constitui de facto expressão autêntica daquilo que significa a *existência humana*. A origem do sentido, com efeito, é procurada aqui não em termos de *consciência*, mas sim nos de uma entidade neutra (*brahman*), a qual se identifica com o caminho que leva tanto a uma compreensão como a uma transformação do mundo. Dito isto, contudo, queremos aqui também chamar a atenção para o facto de que já dentro da nossa própria tradição cristã se encontram elementos fortes e pertinentes para a elaboração de um discurso de cariz mais *anti-humanista*, ou seja, para uma verdadeira postura crítica em relação a todos os excessos da concepção ou atitude *humanista* do ser e do homem. A este respeito, veja-se, entre outros, HENRI GASTON GOUHIER, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle* (Paris: J. Vrin, 1987), bem como RAIMUNDO PANIKKAR, *Humanismo y cruz* (Madrid: Ediciones Rialp, 1963) (particularmente pp. 178-293).

²⁸ Cf. MICHEL FOUCAULT, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966).

²⁹ Com Paul Ricoeur, podemos identificar os três grandes e mais sérios ataques ao *narcisismo* do homem no que diz respeito à sua posição no universo como sendo aqueles que certamente foram desferidos por homens de ciência tais como Copernicus, Darwin, e, finalmente, Freud. Cf. PAUL RICOEUR, *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique* (Paris: Éditions du Seuil, 1969), pp. 152-153.

-questão, da viabilidade mesma de todo e qualquer discurso científico acerca do estatuto ontológico da *primeira pessoa*³¹. Neste sentido, consideramos que é para ser tomada a sério a afirmação de Claude Lévi-Strauss segundo a qual *le but dernier des sciences humaines n'est plus de constituer l'homme, mais de le dissoudre*³².

O advento e o triunfo epistemológico que é a aproximação semiológica ao sujeito traz consigo, naturalmente, uma exclusão crescente do *indivíduo* e da sua problemática interna em relação a todas as manifestações do processo científico. Os antigos, aliás, tinham já o lema segundo o qual do indivíduo não se pode fazer ciência³³. Aquilo que mais interessa em ciência é na verdade não tanto a individualidade do indivíduo enquanto tal, mas sim a relacionalidade que se estabelece entre os termos heterológicos de uma mesma estrutura. Daí, portanto, o fim declarado da operacionalidade mesma de uma noção de *homem* como ser que se baste a si mesmo e, concomitantemente, do ideal cartesiano de uma consciência a si mesma transparente. Pelo contrário, a consciência constitui agora uma realidade sujeita a um processo que sempre a ultrapassa, precisamente porque é *in-consciente*. Por outras pala-

³⁰ Cf. HODARD, *op. cit.*, p. 17. – Em termos de algumas das consequências filosóficas derivadas da proclamação da *morte do homem*, veja-se em particular o artigo de RENÉE BOUVERESSE, «Sciences de l'homme et Philosophie», ANDRÉ AKOUN, dir., *La Philosophie. Les Encyclopédies du Savoir Moderne* (Paris: C.E.P.L., 1977), pp. 416-461. Veja-se também MICHEL DE CERTEAU, «Les sciences humaines et la mort de l'homme», *Études* 1967); Charles Taylor, «Les sciences de l'homme», *Critique* (399, 1980), pp. 839-849; e LOUIS MARIN, «A dissolução do homem nas ciências humanas: Modelo linguístico e sujeito significante», *Concilium. Revista Internacional de Teologia* (6, 1973), pp. 678-688. A crítica mais cerrada à posição filosófica mais comumente associada com o advento das ciências humanas é porventura a de MICHEL HENRY, *La barbarie* (Paris: B. Grasset, 1987), p. 133 s.

³¹ Neste contexto, podemos também dizer que o discurso filosófico das *ciências humanas* acabou por se transformar num grande aliado dessa «declaração de guerra» já antes feita por Nietzsche contra o Cartesianismo e o seu pressuposto de que existe uma conexão lógica entre o facto do pensamento e a existência de um sujeito pensante. Para Nietzsche, o *sujeito* que pensa constitui simplesmente o resultado daquilo a que ele chama uma *ilusão de gramática*, ou seja, algo que necessariamente tem de ser ultrapassado. Esta é precisamente a consequência maior que ao nível da filosofia se deu com a emergência das *ciências humanas*, ou seja, a neutralização de toda a preeminência, de que a gramática é um reflexo, anteriormente dada ao *cogito*.

³² CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p. 326.

³³ Veja-se a este respeito GILLES GASTON GRANGER, *Pensée formelle et sciences de l'homme* (Paris: Aubier, 1960); ID., *La théorie aristotélicienne de la science* (Paris: Aubier Montaigne, 1976).

bras, a realidade da consciência diz-se agora como produto de um processo anónimo, *sem sujeito*. Segundo Deleuze e Guattari, a situação epistemológica em que nos encontramos é tal que o importante para aquele que conhece já não é «non pas en arriver au point où l'on ne dit plus *je*», mas sim ao ponto em que «ça n'a plus aucune importance de dire ou ne pas dire *je*». A mensagem é simplesmente a de que nós, no final de contas, «ne sommes plus nous-mêmes!»³⁴.

Esta é, obviamente, uma 'conclusão' de teor *anti-humanista*. Mas isto ainda não é tudo, pois por referir está ainda a problemática que se dá com a descoberta de uma profunda cisão na realidade mesma da *significação*, ou seja, com a distinção que se dá no processo semiológico entre aquilo que significa e aquilo mesmo que é significado³⁵. A implicação que isto tem não é outra senão a de, mais uma vez, demonstrar a impossibilidade de todo e qualquer regresso por via racional a um princípio último de unidade. Por outras palavras, aquilo que com isto se pretende é simplesmente 'demonstrar' a impossibilidade de um saber como a *metafísica*³⁶.

Graças à descoberta e à afirmação da dualidade imanente ao *signo* chega-se, portanto, à inviabilidade de todo e qualquer discurso *unitário* acerca do homem e do ser. Por outras palavras, o estado de coisas a que se chega em teoria é tal que até mesmo a noção de *origem* se encontra como que disseminada na *multiplicidade*³⁷. Pela sua ambição, a análise do processo semiológico tornou-se assim num dos modos mais eficazes de fazer o homem perder a posição que no pensamento clássico detinha de a si mesmo se ver e afirmar como instância privilegiada da *significação*. Gilles Deleuze, por exemplo, fala neste contexto da passagem de uma

³⁴ Cf. GILLES DELEUZE & FÉLIX GUATTARI, *Rhizome* (Paris: 1976), p. 7.

³⁵ Cf. FERDINAND DE SAUSSURE (1857-1913), *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye; avec la collaboration de Albert Reidlinger (Paris: Payot, 1916).

³⁶ Cf. YVES LABBÉ, *Le sens et le mal: Theodicée du Samedi Saint*. Préface de Claude Bruaire (Paris: Beauchesne, 1980), pp. 131-133. Veja-se ainda, do mesmo autor, *Humanisme et théologie: Pour un préambule de la foi* (Paris: Cerf, 1975), bem como JOHN C. SALLIS, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*. 2nd, expanded ed. (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

³⁷ Cf. Y. LABBÉ, *Le sens et le mal*, p. 132: «Les 'machines désirantes et parlantes' évoluent comme machines de guerre, harcelant l'ontologie en ses points sensibles: la liberté, le désir, le langage.» – A *destruição* da ontologia constitui assim o primeiro grande efeito daquilo a que poderemos chamar a redução do *humano* ao *pré-humano*, ou seja, do momento que é a *reflexão* àquilo mesmo que a antecede, ou seja, ao *pré-reflexivo*.

lógica da árvore para uma «*lógica*» do rizoma, ou seja, para um estado de coisas em que, pelo menos ao nível epistemológico, estamos como que afectados pelos efeitos de uma «máquina de guerra» lançada contra as prerrogativas implicadas na própria noção de *sujeito*³⁸.

Com isto queremos mostrar, antes de mais, como é que a partir de um dos horizontes mais típicos do pensamento contemporâneo se torna cada vez mais difícil responder a essa grande questão de sempre que é a de saber, afinal, qual a resposta a dar à pergunta: *quem sou eu?* A atitude *humanista*, como vimos, ensina-nos a pensar o *ser humano* como mestre e senhor incontestado da acção. A viragem *anti-humanista*, porém, faz-nos insistentemente cair na conta daquilo mesmo que já Blaise Pascal nos inícios da era moderna antevira ao fazer-nos notar a necessidade de pensar, não apenas o *jogo (Jeu)* do ser que é o *eu (Je)*, mas também aquilo mesmo a que ele justamente chama *dessous du Jeu*³⁹. Fazendo com que desviemos o olhar do edifício que é o *eu* para os baixos sobre os quais este assenta, o pensamento contemporâneo promove antes de mais uma atitude filosófica de desconstrução em relação à assim chamada *clôture de la représentation*. Em causa está todo um processo de abatimento do corpo de privilégios concedidos ao *cogito*, corpo este a tomar forma particularmente eminente quer no triunfo cartesiano do *cogito, ergo sum* quer na versão idealista do mesmo, ou seja, na afirmação da *Identidade* como *identidade da identidade e da diferença*. Agora, como diria Jacques Lacan, «où ça parle l'homme n'existe plus»⁴⁰. A atitude *anti-humanista* do pensamento contem-

³⁸ Nesta posição ecoam, evidentemente algumas das derivações que poderemos considerar de carácter *an-arquista* subjacentes ao modo Deleuziano de pensar. DELEUZE/GUATTARI (*op. cit.*, pp. 70-71) escrevem: «L'arborescence est justement le pouvoir d'État. Au cours d'une longue histoire, l'État a été le modèle du livre et de la pensée: le logos, le philosophe-roi, la transcendance de l'idée, l'intériorité du concept, la république des esprits, le tribunal de la raison, les fonctionnaires de la pensée, l'homme législateur et sujet. Prétention de l'État à être l'image intériorisée d'un ordre du monde, et à enraciner l'homme.» – Sobre Deleuze e o seu modo de fazer filosofia pode ver-se, entre outros, os seguintes estudos: ROBERT PIERCEY, «The Spinoza intoxicated Man: Deleuze on Expression», *Man and World* (29, 1996); DAVID NEIL, «The Uses of Anachronism: Deleuze's History of the Subject», *Philosophy Today* (42, 1998); CHIARA DI MARCO, *Deleuze e il pensiero nomade* (Milano: F. Angeli, 1995).

³⁹ Sobre a visão de Pascal acerca do ser do homem, veja-se ARTHUR RICH, *Pascals Bild vom Menschen: Eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den «Pensées»* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1953).

⁴⁰ Para a crítica Lacaniana (e Freudiana) da *consciência* veja-se, em particular DAVID ARCHARD, *Consciousness and Unconsciousness* (London: Hutchinson, 1984).

porâneo, portanto, significa antes de mais o reconhecimento de uma situação teórica em que do homem se acaba por apenas poder dizer ele não ser mais do que um *efeito* de algo que lhe é *exterior*, ou seja, de um *outro* que não ele mesmo.

Segundo cremos, a problemática de um *novo humanismo* para os dias de hoje não pode deixar de passar por um esforço de autêntica e discernida atenção ao assim chamado *anti-humanismo* filosófico ⁴¹. Pelo que está dito, podemos concluir que aquilo que mais distingue esta atitude filosófica tem sobretudo a ver com a crítica cerrada a que submete todos os princípios da *representação* e da *dialéctica*. Isto mesmo, aliás, passaremos agora a ver com o texto da *Carta sobre o humanismo*. Com efeito, nas páginas que se seguem procuraremos identificar o modo como Heidegger, entre outras coisas, transforma a noção de *existência* numa nova forma de pensar o ser do homem à qual ele dá precisamente o nome de *ec-sistência*, pensamento este que, por outro lado, abre caminho a um novo modo de afirmar a correlação que existe entre *imanência* e *transcendência* ⁴². Com o pensador da Floresta Negra temos assim um modo de pensar que rompe não apenas com a *simetria* dos termos, mas também com toda e qualquer lógica de exclusividade subjacente à distinção entre *humanismo* e *anti-humanismo*.

O Homem como Pastor do Ser

Publicada pela primeira vez em 1947, a *Carta sobre o humanismo* ⁴³, foi pensada e escrita por Martin Heidegger como resposta, aqui personalizada em Jean Beaufret, a todo um conjunto de interpretações *humanistas*, então particularmente associadas, como vimos, à voga existencialista, acerca da *essência* do homem. Partindo

⁴¹ Para uma melhor caracterização da problemática, veja-se também KATE SOPER, *Humanism and Anti-Humanism* (La Salle, Ill.: 1986).

⁴² Sobre a problemática da transcendência em Heidegger, veja-se, entre outros, KLAUS OPILIK, *Transzendenz und Vereinzelung: Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers «Sein und Zeit»* (Freiburg: K. Alber, 1993); ROBERT P. ORR, *The Meaning of Transcendence: A Heideggerian Reflection* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981); INGTRAUD GORLAND, *Transzendenz und Selbst: Eine Phase in Heideggers Denken* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1981).

⁴³ A edição do texto que seguimos encontra-se em MARTIN HEIDEGGER, *Wegmarken* (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1967), pp. 145-194 (daqui em diante passaremos a usar a sigla: *Wm*). Na elaboração deste artigo usamos também a

da distinção tradicional entre *teoria* e *praxis*, a visão *humanista* associada com o existencialismo frisava em particular a necessidade do *compromisso* (*engagement*) na existência. Como sabemos, este foi em grande parte o esquema de pensamento dentro do qual homens como Jean Paul Sartre ou Emmanuel Mounier, para não mencionar outros, desenvolveram e apresentaram aspectos substanciais do seu pensamento e da sua acção⁴⁴.

Na sua resposta a Jean Beaufret⁴⁵, Heidegger começa por estabelecer como base do seu argumento a ideia de que o *pensamento* deve ser entendido para lá da distinção entre *acção* e *contemplação*. Desse modo, a questão do *pensamento* acabará por se transformar num autêntico discernimento da *acção* em sua mesma essência⁴⁶. Segundo este seu novo ponto de partida, o *pensamento* transforma-se propriamente na dimensão mediante a qual se realiza a «relação do Ser à essência do homem»⁴⁷.

O *pensamento* é afirmado aqui não como algo de que o homem propriamente se possa apropriar, mas sim como *dom* que o Ser de si mesmo faz ao desvelar-se na e pela *linguagem*. Como *locus* privilegiado da *revelação do Ser* que é, a *linguagem* é por Heidegger simultaneamente identificada como *casa do Ser* e *morada do*

versão inglesa do texto, a qual se encontra em MARTIN HEIDEGGER, *Basic Writings From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. Edited with general introduction and introductions to each selection by David F. Krell. 1st ed. (New York: Harper & Row, 1977), pp. 193-242 (sigla: BW).

⁴⁴ Em relação a este assunto, veja-se por exemplo DAVID L. SCHALK, *The Spectrum of Political Engagement: Mounier, Benda, Nizan, Brasillach, Sartre* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).

⁴⁵ Na sua carta a Martin Heidegger, Jean Beaufret confrontava o *Filósofo* com uma tríplice questão, a saber: 1. «Comment redonner un sens au mot 'Humanism'?» 2. «Comment préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible?» 3. «Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?» – Acerca da relação intelectual que entre Heidegger e Beaufret existiu, veja-se FRÉDÉRIC DE TOWARNICKI, *A la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire* (Paris: Gallimard, 1993); JEAN BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger* (Paris: Éditions de Minuit, 1985); JEAN BEAUFRET, *Douze questions posées a Jean Beaufret a propos de Martin Heidegger*. Eryck de Rubercy, Dominique Le Buhan (Paris: Aubier, 1983).

⁴⁶ *Wm*, p. 53: «Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiteten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem «ist», ist das Sein.»

⁴⁷ Cf. BW, p. 193.

homem⁴⁸, ao mesmo tempo que afirma os pensadores e os poetas, *die Denkenden und Dichtenden*, como seus guardiões. Daí a íntima e profunda conexão que segundo ele existe entre o *pensar* e o *agir*. Mas se o *pensamento* se transforma em acção isso não é certamente por causa da capacidade de efectivação ou realização que ele também tem, antes sim pelo facto de o pensamento se constituir como *dizer* do Ser. Sendo o *mais simples*, mas também o *mais alto*, o *pensamento* constitui para o Heidegger da *Carta* a esfera em que propriamente se dá a relação do Ser e do homem⁴⁹. Daí a fórmula, naturalmente brilhante, segundo a qual o *pensar* constitui o *agir* do pensamento — *das Denken handelt, indem es denkt!*⁵⁰ Por outras palavras, aqui estamos já para-lá da tradicional oposição entre *teoria* e *praxis*⁵¹.

Segundo Heidegger, a pertinência desta oposição limita-se apenas a alguns aspectos secundários referentes quer ao *pensamento* quer à *acção*. O *pensamento* pertence à essência do *agir*, facto este que se pode ver sempre que se reconheça a *acção* como dimensão que está para lá do conceito de *trabalho* ou de mera *produção*. Apesar de ocupada com a esfera dos essentes, a *acção* tem essencialmente sempre a ver com o Ser⁵². Mais ainda, consistindo o *pensar* no acto de aderir ao Ser que nos reclama, o pensamento é aqui pensado como um *engagement par l'Être pour l'Être*⁵³. Para além de um qualquer compromisso na *acção*, o *pensamento* constitui em Heidegger o *compromisso* que em nós mesmos se gera não em função da vontade, mas sim, e apenas, *por e para* a verdade mesma do Ser — *durch und für die Wahrheit des Seins*.

⁴⁸ *Wm*, p. 53: «Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.»

⁴⁹ Cf. *BW*, p. 193.

⁵⁰ *Wm*, p. 145.

⁵¹ Acerca da relação de Heidegger com a problemática da *praxis*, veja-se: Jacques Taminiaux, «Heidegger and Praxis», in TOM ROCKMORE & JOSEPH MARGOLIS, ed., *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*. (Philadelphia: Temple University Press, 1992), pp. 188-207; ID., «Heidegger et la Praxis», *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (6, 1989); ID., «Poiesis and Praxis in Heidegger's Fundamental Ontology», *Research in Phenomenology* (17, 1987), pp. 137-169.

⁵² Neste contexto, veja-se também a contribuição crítica de MICHEL HENRY, «Le concept d'être comme production», *Revue philosophique de Louvain* 1974), pp. 79-106.

⁵³ *Wm*, p. 145: «Das Denken (...) läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen. Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être.»

A importância desta reflexão sobre a *actividade do pensamento* tem sobretudo a ver com a superação que ela nos permite fazer daquilo mesmo a que Heidegger chama de *interpretação técnica do pensar*, ou seja, dessa constelação do pensamento em que predomina a lógica da *techne*. Pelo seu novo modo de dizer o *pensamento*, Heidegger pretende efectivamente articular a dimensão que antecede a própria cisão entre *teoria* e *praxis*, ou seja, ele pretende ir para além, recuando no tempo, daquilo mesmo que, segundo ele, fizeram tanto Platão como Aristóteles⁵⁴. A implicação é aqui, naturalmente, a de que a todo o custo devemos evitar, ou superar, o esquecimento a que se tem devotado o Ser no interior da tradição da metafísica. Por outras palavras, trata-se de passar da dominação à atitude de acolhimento em relação ao *Dom* que o Ser em sua Verdade de si mesmo nos faz.

A questão inicial de dar um novo sentido à palavra *humanismo* transforma-se deste modo numa busca declarada daquilo a que Heidegger chama o *pensamento mais original* — das *ursprüngliche Denken*. Segundo esta concepção, o pensamento esgota-se sempre que se separa do seu *elemento*, ou seja, da instância que o torna possível⁵⁵. Pensar, com efeito, é para Heidegger sempre o *pensar do ser* — das *Denken... ist das Denken des Seins* —, ou seja, o pensar não deriva apenas do Ser, mas, pelo contrário, *pertence* ao Ser, ou melhor, dá-se na e pela *escuta do ser*⁵⁶.

O problema, ou deficiência, da *metafísica* está em ela, devido à sua capitulação perante a lógica da *techne*, sempre tender para uma instrumentalização do pensamento, reduzindo-o a um mero conjunto de lógica operativa. Na ausência da *experiência da escuta*,

⁵⁴ No seu estudo, contemporâneo da *Carta sobre o humanismo*, acerca da *teoria platónica da verdade*, Heidegger identifica Platão como sendo precisamente o início da interpretação metafísica da verdade, processo este que segundo ele culminará em Nietzsche. Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief [an Jean Beaufret, Paris] über den «Humanismus»*. 2. Aufl. (Bern: Francke, 1954). – Veja-se também o estudo de WILLIAM MCNEILL, *The Glimpse of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory* (Albany: State University of New York Press, 1999), bem como o de Ted Sadler, *Heidegger and Aristotle: The Question of Being* (London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone, 1996).

⁵⁵ *Wm*, p. 147: «(Das Denken) geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen.»

⁵⁶ Cf. *BW*, p. 196. – Isto implica, naturalmente, que o Ser constitui a instância mediante a qual o *pensar* se torna naquilo mesmo que é; ou, por outras palavras, que o *pensar*, enquanto que relação do Ser ao homem, é o *dom* que o Ser de si-mesmo faz àquele que o *escuta*.

a actividade do pensamento transforma-se em algo semelhante a uma longa marcha pelo deserto, ou seja, à travessia de um local inteiramente marcado pelos inevitáveis sinais da erosão. Desta forma, Heidegger refere-se à situação em que a linguagem do homem se degrada até ao ponto de se transformar num mero instrumento de dominação na esfera *pública* e de, concomitantemente, fazer com que o *Real* se deprecie até ao ponto de o reduzir a um mero complexo explicativo de relações causais entre entidades. Neste mesmo contexto, aliás, a *filosofia*, sobretudo na medida em que também ela acaba por fazer parte integrante da atitude *tecnológica*, tende a transformar-se numa mera atitude *explanatória*, distinguindo-se dos outros saberes apenas na medida em que sabe recorrer às assim chamadas *causas últimas*⁵⁷. Daí a proposta de Heidegger para sairmos da *crise* em que nos encontramos: fazer menos *filosofia* dando mais atenção ao *pensar*⁵⁸.

Em relação à problemática do *humanismo*, porém, precisamos ainda de nos perguntar sobre a consequência a tirar. Uma é certamente esta: Como expressão da *filosofia*, o *humanismo* precisa de ser *desconstruído*, ou seja, ultrapassado. E a razão é simples. É que, diz Heidegger, em cada uma das suas formas epocais, o *humanismo* está sempre ou fundado numa *metafísica* ou ao serviço de outra⁵⁹. Por detrás de toda e qualquer determinação que se faça da *essência do homem* está sempre uma determinada interpretação do Ser. O *humanismo* dá-se, pois, sempre que reflectimos acerca do *homem* mas nos esquecemos da pergunta pela *verdade do Ser*. Daí, mais uma vez, o seu cariz essencialmente *metafísico*⁶⁰. Segundo Heidegger, o *humanismo* está essencialmente marcado pelo *esquecimento* da relação essencial que se dá entre o Ser e a essência do homem. Os diferentes *humanismos*, no final de contas, não são mais do que formas diversas de uma mesma e única *insuficiência* no pensar, a saber, aquela que justamente brota da incapacidade de reconhecer ou entender a importância que, para-lá de toda e qualquer hierarquia das ideias, tem a questão acerca do *sentido do Ser*⁶¹.

⁵⁷ *Wm*, pp. 148-149: «Wenn das Denken zu Ende geht, indem er aus seinem Element weicht, (...) die Philosophie wird (...) zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit der Philosophie.»

⁵⁸ Cf. *Ibidem*.

⁵⁹ Cf. *BW*, p. 202.

⁶⁰ Cf. *BW*, p. 202.

⁶¹ Cf. *BW*, pp. 201-202.

A deficiência inerente aos diversos *humanismos*, tem a ver, por isso, com o facto de eles presuporem sempre uma determinada *essência* para o homem. A noção de homem como *zoon logon echon*, por exemplo, é por Heidegger simplesmente considerada como parte desse processo metafísico de *desvirtualização humana* (*Vermenschung*) desse outro processo que é o pensamento do Ser. Ora a *Vermenschung des Seins* é precisamente aquilo que Heidegger pretende justamente interromper declarando *fim* ao *humanismo*.

Esta interrupção da *Vermenschung* do Ser, por outro lado, só poderá ser levada a cabo mediante a adesão a um novo tipo de *experiência*, ou seja, a um modo de ser que nos faça ir para-além de nós próprios. A questão acerca do *homem* ganha assim a capacidade de em nós induzir um verdadeiro movimento de *transcendência*, ou seja, de saída *para-fora*, ou *para-lá* dos horizontes do *mesmo*. A *humanização* mais autêntica do homem tem, por isso, a sua fundamentação mais radical na *experiência* da nossa *interrogação* no Ser, ou seja, na *experiência* que o homem faz como *ser-da-linguagem*, como aquele que habita na *casa do Ser*.

A superação da metafísica tem necessariamente de começar pelo reconhecimento de que, afinal, o homem apenas *é* aí mesmo onde a sua *essência mora*, na *linguagem*. Tudo começa, por outras palavras, com a *experiência* que de si mesmo o homem faz como ser da *Ek-sistenz*, ou seja, como aquele que habita na clareira mesma do Ser — *das Stehen in der Lichtung des Seins*⁶². A *clareira* do Ser é a *linguagem* e, por isso, a *essência* do homem só pode ser dita em termos *ec-sistenciais*. É na *ec-sistência* que tudo quanto diz respeito ao ser do homem encontra o seu fundamento⁶³. Na verdade, até mesmo a *animalitas* do homem precisa de encontrar o seu *dizer* de forma *ec-sistencial*⁶⁴.

Teremos nós aqui, porém, já a formulação de um *novo humanismo*? Como *Da-sein* que é, o homem realiza a sua *essência* na qualidade de ser *lançado* ou *projectado*. É no *lançamento* do Ser, que é o «destino daquele mesmo que destina» — *Wurf des Seins als*

⁶² *Wm*, p. 155: «Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein.»

⁶³ *Wm*, p. 155: «Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen.»

⁶⁴ *Wm*, p. 155: «Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr.»

*das schickend Geschicklichen*⁶⁵ —, que o homem se realiza. A plenificação do homem dá-se apenas na medida em que ele realiza plenamente a sua condição de *pastor do Ser*, pois a sua vocação e tarefa consiste precisamente em «guardar a verdade do Ser»⁶⁶. A questão do humanismo tem assim, dizemo-lo mais uma vez, uma relação essencial com a questão primordial do Ser, pois que o seu *dizer* dá-se apenas por relação à natureza *ec-stática* do homem.

Se atendermos às implicações metafísicas contidas na noção de *humanismo*, a resposta à pergunta acima formulada terá de ser necessariamente negativa. Mas isto não quer dizer que a palavra *humanismo* tenha perdido o seu sentido. Pelo contrário, nela temos já uma abordagem daquilo que o homem é em sua essencialidade⁶⁷, ou seja, uma indicação de que a pertença do homem está na apropriação que o Ser dele faz. Porém, sem que propriamente se transforme numa defesa do *in-humano*, a verdade é que o *humanismo* de que fala Heidegger traz consigo o gérmen de uma certa *destruição*⁶⁸, em relação a tudo aquilo que dentro das formas tradicionais de aproximação à questão da *humanitas* mesma do homem constitui realidade *humana, demasiado humana — menschlich, all zu menschlich!*

Assim, mais do que uma proclamação de verdadeiro *anti-humanismo*, a *Carta sobre o humanismo* oferece-nos uma proposta de transformação da perspectiva alcançada acerca da essência do homem em *Ser e Tempo*, sobretudo no sentido de induzir uma verdadeira *con-versão (Ein-Kehr)* do ser do homem em relação à *coisa mesma* do pensamento — *die Sache des Denkens*. No texto da *Carta*, Heidegger apresenta-se como alguém que nos guia em direcção a uma *nova dimensão* do pensamento, dimensão essa que deixa de se buscar na noção de *mundo*, tal como é o caso em *Ser e Tempo*, para

⁶⁵ *Wm*, p. 158: «Das deutet an, daß sich jetzt das «Wesen» weder aus dem essentiae noch aus dem esse existentiae, sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt. Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in «die Sorge» nimmt. Das Da-sein selber aber west als das «geworfene». Es west im Wurf des Seins als das schickend Geschicklichen.»

⁶⁶ *Wm*, p. 162: «Diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins.»

⁶⁷ Cf. *BW*, p. 224.

⁶⁸ Usamos esta palavra aqui em conformidade com o sentido, de cariz essencialmente positivo, que Heidegger lhe atribui em *Sein und Zeit* (pp. 19 s.). – Acerca do conceito de *Destruktion* em Heidegger, veja-se em particular ULRICH THIELE, *Individualität und Zeitlichkeit: Die Kehre in Heideggers Begriff der Destruktion im Hinblick auf Schelling* (Kassel: Gesamthochschule-Bibliothek Kassel, 1986).

antes ser dita por referência ao Ser. No final de contas, esse será certamente o novo sentido da definição que Heidegger dá de *homem* como o ser que *ec-siste* e, desse modo, sempre se mantém numa relação privilegiada de abertura ao Ser.

Concluindo, podemos dizer que na sua proposta Heidegger pretende ajudar-nos a superar a *crise* em que nos encontramos, mas sem nos querer levar de forma alguma a acreditar de novo na *sobrerania* absoluta do homem, levando-nos isso sim a reconhecer a *vocação* que temos na *proximidade* dessa força ou potência que, sem qualquer coerção, sempre de novo nos convida a viver o *mistério* da sua *presença*⁶⁹. A palavra *humanismo*, assim entendida, mantém uma imprescindível capacidade de em nós suscitar a *escuta do Ser* e de nos levar a buscar os *traços*, que ora se inscrevem ora apagam, dessa *proximidade* que o Ser ao homem dá. No final de contas, será nessa *vulnerabilidade*, ou *pobreza* essencial, da nossa própria posição em relação ao Ser que, para não irmos mais longe, embora evocando o *Nome de Deus*, julgamos poder encontrar as verdadeiras condições da Paz. E não só da Paz, mas também da Justiça, pois que, segundo Heidegger, o *Dizer*⁷⁰ do Ser traz consigo um verdadeiro *Zuweisungscharakter*, ou seja, o poder da *Lei*. O *nomos*, com efeito, resulta dessa misteriosa *Fügung des Seins*. Por outras palavras, a *lei* que verdadeiramente nos comanda é algo que está para lá do poder de construção da simples razão. A *ética* é assim muito mais do que a mera formulação de preceitos⁷¹. Em sua efectividade, a *ética* será sempre, para além da oposição entre *humanismo* e *anti-humanismo*, o resultado desse trilhar que por entre os muros da linguagem o homem faz desse caminho em que caminhando se encontra em direcção à *morada* que tem na verdade do Ser⁷².

JOÃO J. VILA-CHÃ

⁶⁹ Para uma melhor apreciação daquilo a que podemos chamar a radicalidade arqueológica da posição Heideggeriana, veja-se JACQUES DERRIDA, *Marges de la philosophie* (Paris: Éditions de Minuit, 1972), pp. 153-160.

⁷⁰ *Wm*, p. 188: «Der Sache des Denkens gehört je geschichtlich nur eine, die ihrer Sachheit gemäße Sage.»

⁷¹ *Wm*, p. 191: «Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, dass der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet.» – Acerca da ideia de *ética* aqui presente em Heidegger, veja-se sobretudo ROBERT HENRI COUSINEAU, *Humanism and Ethics: An Introduction to Heidegger's Letter on Humanism, With a Critical Bibliography* (Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1972).

⁷² *Wm*, p. 191: «Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens.»