

# A ‘Destruktion’ da ideia de humanismo na encruzilhada do pensamento antigo e cristão segundo Heidegger na ‘*Carta sobre o Humanismo*’<sup>1</sup>

MARIA MANUELA BRITO MARTINS

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

## 1 – O contexto da *Brief über den «Humanismus»*

Em 1946, Heidegger, escrevia a *Brief über den «Humanismus»*<sup>2</sup>, como resposta às questões colocadas por Jean Beaufret, um dos maiores vultos do movimento existencialista da época<sup>3</sup>. Na verdade, estas questões, foram o pretexto para o filósofo alemão se explicar sobre a sua própria filosofia, expressando assim, as suas divergências em relação ao movimento existencialista.

A *Carta sobre o Humanismo* não teve, ainda até hoje, uma compreensão plena da sua verdadeira intenção, por dois motivos: 1) pelo contexto político

<sup>1</sup> Este artigo baseia-se, no essencial, numa comunicação efectuada em 1997, na Universidade de Amsterdam, num colóquio consagrado ao pensamento de Heidegger, em particular, n’*A carta sobre o Humanismo*. O que aqui apresentamos é um estudo bem mais desenvolvido. No entanto, agradecemos ao professor Michel Dupuis, da Universidade Católica de Louvain-la-Neuve, e à Fundação Calouste Gulbenkian pelo apoio que nos dispensaram, naquela época, para apresentar este estudo inicial.

<sup>2</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, in *Wegmarken* (Gesamtausgabe, 9). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 313-364. Utilizaremos, sempre que possível, o texto em alemão e para a tradução, consultaremos a tradução francesa.

<sup>3</sup> Jean Beaufret escrevia uma carta, em 10 de Novembro de 1946, onde este colocava algumas questões a M. Heidegger, sobre a sua filosofia e da sua relação com o existencialismo. Cf. Nota explicativa na tradução francesa de R. Munnier, *Lettre sur l’Humanisme*. Paris, Éditions Montaigne, 1957, p. 21.

em que esta obra foi escrita; 2) pelo carácter crítico do próprio pensamento de Heidegger, face à compreensão daquilo que, commumente se dá de ‘humanismo’ e, pelo carácter negativo que ele lhe subscreve. Actualmente a célebre e famosa frase de Sartre “o existencialismo é um humanismo” parece muito mais próxima da nossa longa tradição, do que efectivamente, aquela de Heidegger. Por esta razão, a primeira questão que nós gostaríamos de colocar, a respeito da perspectiva heideggeriana, é a seguinte: é verdade ou não que a concepção heideggeriana de humanismo é uma tentativa para compreender a autêntica ‘humanitas’ no sentido da nossa longa tradição? A segunda questão prende-se, então, com isto: em que sentido, a ideia de ‘Humanitas’, revela a autêntica subjectividade do homem, na sua existência ekstática? Na tentativa de darmos uma resposta clara sobre estas duas questões fundamentais, vamos apresentar uma leitura da *Carta sobre o humanismo*, sob um aspecto preciso do seu conteúdo, a crítica que faz o próprio Heidegger ao humanismo, tendo em conta a longa tradição passada, que este transporta. Em seguida, verificarmos até que ponto esta crítica efectua uma autêntica desocultação desta tradição humanista. Faremos apelo, na nossa abordagem, não só a passagens da *Carta sobre Humanismo*, bem como também a outros textos de Heidegger, em especial, *Sein und Zeit e Phänomenologie des religiösen Lebens*, quando assim acharmos conveniente. Para além disso, é nosso propósito também, desvelar os enunciados heideggerianos, numa leitura comparativa e sugestiva com autores do mundo clássico antigo e patrístico, que ajudam a justificar e a prolongar o seu pensamento, a respeito unicamente da compreensão da *Humanitas* no seu fundo da história do Ser.

## 2 – A ideia de humanismo

J. Beaufret colocava em forma de problema: “Comment redonner un sens au mot «Humanisme»”<sup>4</sup>. A esta interrogação Heidegger respondia:

“Esta questão nasce da intenção de conservar a palavra Humanismo. Pergunto-me se isto é necessário. Ou será que não se manifesta, ainda de modo suficiente, a desgraça que expressões desta natureza, provocam?”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 315 e 344.

<sup>5</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 315: “Diese Frage Kommt aus der Absicht, das Wort «Humanismus» festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig sit. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug?”.

Com efeito, o filósofo ‘pensador’ não acredita em nenhum tipo de humanismo porque, para ele, ‘Humanismo’ significa, precisamente, o contrário do acto de pensar na sua plenitude, ou seja, o acto de pensar originário e na sua totalidade; e isto, não obstante, o humanismo pretender sempre atingir o fundamento do mundo e da natureza e, por último, o fundamento do ente na sua totalidade. Todavia, essa totalidade revela-se ilusória, na medida em que é através dos ‘ismos’ que essa totalidade nos é dada. Por isso, admite Heidegger, que os ‘ismos’ são todos redutores. Contudo, a ser possível acreditar na humanidade do homem, esta, só se verificará, se for pensada, em termos da *Humanitas do homo humanus*. Na sequência do seu discurso Heidegger critica, igualmente, todo o humanismo da nossa história cultural. Na verdade, presenciamos um constante movimento, que alimenta as antinomias por entre os diferentes humanismos em ‘competição’<sup>6</sup>. Com efeito, cada humanismo tenta definir o homem num aspecto restricto e fechado, e advoga para si, a melhor compreensão do homem.

Em *Ser e tempo*, constatámos que Heidegger efectua o mesmo tipo de criticismo relativamente à distinção radical entre o ente e as suas propriedades, que tem as suas raízes mais profundas no pensamento filosófico antigo. Este criticismo conduz-nos ao conceito de *Vorhandenheit*, distinto do conceito de *Existência*, aplicado, agora, unicamente ao *Dasein*. Ao prosseguir com esta crítica, inclusivé, na filosofia moderna, Heidegger acusa-a, em particular, de identificar a subjectividade do homem, com a ideia de substância do ente. Esta atitude encontra-se muito, particularmente, em Descartes, para quem, a substância se identifica com o cogito.

O primeiro humanismo, surgido na Grécia antiga, desde os tempos mais arcaicos passando pela época aurea da filosofia, como seja a de Platão e Aristóteles, e decorrendo, posteriormente, no seu contacto com a romanidade, apresenta uma concepção de cultura universal. Este humanismo, é, na verdade, Grego, por nascimento, mas a sua expressão é universal e abrangerá também o mundo Romano, o mundo Mediterrânico e, além fronteiras. Na sua forma tradicional, esta (*ἐγκύκλιος παιδεία*)<sup>7</sup>, tornou-se um instrumento de educação enquanto *techné*. O seu *telos* está directamente ligado à transmissão dos ideais da *polis* grega. Por este motivo, tornou-se um modelo de educação, um produto

<sup>6</sup> Cf. M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 317.

<sup>7</sup> Cf. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, E. De Boccard, 1949, p.109.

da natureza humana. Através deste ideal, a filosofia foi incluída neste modelo de cultura. Por sua vez, o mundo Romano eleva-a a uma *eruditio et institutio in bonas artes*, que a definem verdadeiramente como uma *paideia*, e uma *humanitas*<sup>8</sup>. Isto revela o programa da cultura universal para a ‘Romanitas’, expressa, agora, através das *Artes liberales*<sup>9</sup>.

Para Heidegger, este legado induz a dois tipos de problemas: 1) esta cultura leva-nos a uma forma de educação estandardizada; 2) a forma prática desta *paideia* tornou-se muito mais uma transmissão técnica, do que propriamente uma forma de vocação, para o homem. Por isso, a filosofia, enquanto projecto para esta forma de cultura, não é mais do que uma espécie de *techné*, tendo em vista a exploração da objectividade das coisas. Declara Heidegger:

“A filosofia transforma-se numa técnica de explicação a partir das causas últimas. Já não se pensa mais, mas ocupamo-nos de «filosofia». É no jogo da competição destas ocupações, que se exibem publicamente como «ismos», que procuram ultrapassar-se”<sup>10</sup>.

Para Aristóteles, o homem é um ser político, distinto dos animais, em virtude da sua capacidade para viver numa sociedade. A definição da *humanitas* é determinada pela sua vida política. Por isso, Aristóteles afirma na *Política ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον*<sup>11</sup>. E nós sabemos que a sua actividade é especificada na *Ética a Nicómaco como praxis* e não como *techné*. Por isso, para Aristóteles, a acção do homem político é definida pela *φρόνησις*, isto é, pela sagesa prática. È/

Para Heidegger, a filosofia, enquanto acção do pensamento, revela a essência do homem ao seu mais alto nível. No entanto, cada humanismo tenta explicar a essência do homem, segundo a sua perspectiva. Por isso, pressupõe-se que, verdadeiramente, cada humanismo não realize concretamente a *φρόνησις*, pois esta só se realiza, na totalidade do Ser do ente (*das Sein des seienden*). Mas, por

<sup>8</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 320: “Sie betrifft die eruditio et institutio in bonas artes. Die so verstandene paideia wird durch «humanitas» übersetzt”. Cf. *Aulus Gellius*, 13, 17: “Humanitatem appellauerunt id prope modum quod Graeci *paideian* vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus”.

<sup>9</sup> Cf. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 108: “Artes, artes liberales (ou ingenuae), bonae artes, artes libero dignae, doctrina, liberales doctrinae atque ingenuae, bonarum rerum disciplinae, eruditio libero digna”.

<sup>10</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 317: “Die Philosophie wird allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit der «Philosophie». Im Wettbewerb solcher Beschäftigungen bieten sich diese dann öffentlich als ein...ismus an und versuchen, sich überbieten”.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Política*, 1253 a 3. Edição bilingue. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, Vega, 1998, p. 52.

outro lado, a essência do homem é determinada num sentido metafísico por cada forma de humanismo e, por sua vez, cada humanismo funda-se numa metafísica. Donde, todo e qualquer humanismo permanece metafísico numa compreensão que permanece prisioneira de uma circularidade hermenêutica. Esta perspectiva, poderia levar-nos a criticar a circularidade entre metafísica e humanismo, se nos apoiássemos na perspectiva de *Ser e tempo*. Mas como sabemos, o círculo hermenêutico em *Sein und Zeit* deve ser entendido, como a construção *antecipativa* do fundamento do *Dasein*. Sendo assim a crítica a esta circularidade, deve ser entendida, na *Carta sobre o humanismo*, como uma crítica indirecta e parcial. Esta é uma das diferenças entre as duas obras. A procura do Ser, está para além da metafísica. Ora, como o círculo hermenêutico nasce num solo metafísico, o mesmo acontece também com o humanismo e, daí, a sua recusa.

“Todo o humanismo funda-se numa metafísica ou ele mesmo torna-se fundamento de uma metafísica. Toda a determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isto, no tocante ao modo, como é determinado a essência do homem, o elemento mais próprio de toda a metafísica, no facto de ser «humanística». Por consequência, todo humanismo permanece metafísico. O humanismo, na sua determinação da humanidade do homem, questiona não só a relação do ser com o ser humano, mas impede mesmo esta questão, pelo facto de que, por causa do seu fundamento, ele não a conhece nem a compreende, em virtude da sua origem na metafísica”<sup>12</sup>.

Para Heidegger, só a *humanitas* do *homo humanus* está para além de toda a metafísica e de todo o humanismo. Daí uma segunda diferença entre *Ser e Tempo* e a *Carta sobre o humanismo*. Ela diz respeito à noção de *existentia*. Nesta última, a existência é definida pela *ekstatic Existenz*. Por esta expressão, Heidegger entende, a essência do homem, quando a ek-sistência, pensada ek-statica-

<sup>12</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 321: “Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümlich aller Metaphysik darin, daß sie «humanistisch» ist (...) Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht”.

mente, não se identifica, nem quanto ao conteúdo, nem quanto à forma, com a existência<sup>13</sup>. Todavia, em *Ser e tempo*, a *existentia* aplica-se unicamente ao *Dasein* e, a essência do *Dasein*, é a sua existência. Desta forma, parece existir uma certa tautologia entre *Existenz* e *Dasein*, e por isso mesmo não há lugar para o mistério ou para aquilo que escapa à circularidade e à simples redundância. Por isso mesmo o homem deve procurar aquilo que é mais do que a sua essência, ou melhor procurar aquilo que está fora da sua essência<sup>14</sup>. Por outras palavras, não há coincidência entre *Existenz* e *ekstase*.

Se nós quiséssemos restaurar a ideia de humanismo no sentido histórico, Heidegger sugere que seria necessário redefinir o significado da palavra numa concepção *não-metafísica*. Por isso, é nossa intenção, realizar o que pretende Heidegger e executar este novo sentido, à luz de certas ideias do pensamento Antigo e Patrístico. Esta intenção tem como intuito prolongar e justificar o intento mais próprio de Heidegger que declara, a dado momento, a necessidade de se procurar, o sentido da palavra humanismo no mais antigo que se possa remontar historicamente<sup>15</sup>.

Na reflexão que vamos encetar, gostaríamos de manter uma certa distância, isto é, não defendemos tacitamente o humanismo do mundo cristão, isto é, o humanismo da *imago Dei* e conseqüentemente, onde há lugar para uma diferença radical entre o *homo faber* e o *Creator*; como não defenderemos também, nenhuma espécie de humanismo num sentido fechado ou num sentido estático. Ao contrário, tentaremos orientar o nosso objectivo, em direcção da humanitas cristã, num sentido ek-stático, mas se possível desligado de uma ideia de religiosidade *stricto sensu*. Ao praticarmos esta ‘redução’ aplicamos o critério heideggeriano de compreendermos a essência do homem enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) que não toma uma direcção teológico-metafísica estritamente confessional, relativamente ao homem, direcção esta, que pode estar aquém ou além do homem, segundo Heidegger. Todavia, a proposta heideggeriana aponta igualmente para outro sentido, ao considerar que é a Transcendência (*Transzendenz*) que permite um conceito suficiente da existência humana, ou seja, do *Dasein*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 326: “Die Ek-sistenz, ekstatisch gedacht, deckt sich weder inhaltlich noch der Form nach mit der existentia”.

<sup>14</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 319: “denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, «inhuman», das heißt außerhalb seines Wesen”.

<sup>15</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 345.

<sup>16</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 351.

Sendo assim, estamos em posição de poder colocar duas questões fundamentais: em primeiro lugar, se é possível compreender a ekstasis da ek-sistência à luz da *humanitas* da fé cristã, de acordo com a proposta de Heidegger que afirma: “assim, o que importa na determinação da humanidade enquanto ek-sistência é que o homem não é essencial, mas o ser enquanto dimensão ekstática da ex-sistência”<sup>17</sup>. Em segundo lugar, se o humanismo ou todo o pensamento metafísico não considera a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta<sup>18</sup>, em que residirá então a possibilidade de pensar a «posição suficientemente alta» da *humanitas*? Residirá somente no pensamento do Ser ou no pensamento do que se vai pensando na proximidade do Ser? Por outras palavras, será somente o Ser, a possibilidade de pensar o “não suficientemente alto” (*nicht hoch genug*)?, ou haverá algo que não se nomeia, em virtude das limitações da linguagem, mas que pensado a partir da sua proximidade do Ser e da verdade do Ser, deixa transparecer a essência da deidade, e de seguida a essência de Deus, de forma a explicitar a relação de Deus ao homem? Ora é precisamente aqui que o intento heideggeriano permanece prisioneiro da sua própria limitação. É por esta razão que deveremos poder aplicar, de forma mais aprofundada numa investigação futura, o sentido inverso desta ‘destruição’, partindo do ser de Deus, isto é do Divino, para o Ser e, finalmente, deste para o ser do homem.

Para Heidegger, somente a essência do ‘Homem’ (*Mensch*) ou melhor, de todo o ser humano, poderá revelar, na sua essência mais original, o que é melhor (*Mehr*) e, simultaneamente, mostrar o que é de ‘menos’ (*wenige*) e por isso mais pobre para o homem.

“Mas a essência do homem consiste no facto de que é mais do que o homem representado como um ser vivo dotado de razão. O ‘Mais’ (*Mehr*) não deve ser compreendido aqui num sentido adicional, como se a definição tradicional de homem permanecesse a determinação fundamental, de forma a conhecer-se, alargando-se até à experiência, por meio de uma nota adicional do carácter existencial. O ‘mais’ significa originariamente e pelo facto mesmo essencialmente. Mas é aqui que aparece o enigma. O homem está na situação de ser em queda. Isto significa: enquanto ele é na sua existência,

<sup>17</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, pp. 333-334: “So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz”.

<sup>18</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 330.

a réplica do Ser, o homem ultrapassa tanto mais o animal racional quanto ele está menos directamente em relação com o homem, que se compreende a ele mesmo do ponto de vista da subjectividade. O homem não é o mestre do ente, ele é o pastor do Ser. Neste ‘menos’ o homem não perde nada mas antes, ele ganha, na medida em que ele chega à verdade do Ser”<sup>19</sup>

Na verdade, a proposta heideggeriana pretende simultaneamente responder à essência do homem no seu significado fundamental de ser-no-mundo, na sua proximidade com o Ser. É, precisamente, nesta proximidade que o ‘aí’ do *Dasein* se esclarece. Trata-se de compreender o homem no seu habitar, que faz incessantemente apelo (*Anruf*) ao Ser. É o ser que se antecipa ao homem e não o homem que se antecipa ao Ser. Por outro lado, é também o Ser que destina o homem e o determina. Neste sentido o Ser revela-se como o entre dois (*Zwischen*) por excelência<sup>20</sup>. Sendo assim, segundo Heidegger, não se trata de considerar um humanismo melhor do que outro, mas antes o de compreender a *humanitas* do homem à luz deste “não suficientemente alto”, que permanece para nós numa espécie de “ser do desejo aberto ao mundo da cultura” e do Transcendente<sup>21</sup>.

### 3 – A destruição (*Destruction*) fenomenológica

O método fenomenológico é anunciado no sexto parágrafo de *Ser e Tempo*. Aí *Destruction* significa a tarefa do fundamento do ser que é eminentemente

<sup>19</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 342: “Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloße Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgestellt wird. «Mehr» darf hier nicht additiv verstanden werden, als sollte die überlieferte Definition des Menschen zwar die Grundbestimmung bleiben, um dann nur durch einen Zusatz des Existenziellen eine Erweiterung zu erfahren. Das «mehr» bedeutet: ursprünglicher und darum im Wesen wesentlicher. Aber hier zeigt sich das Rätselhafte: der Mensch ist in der Geworfenheit. Das sagt: der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift. Der Mensch ist nicht der Herr des seiendem. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem «weniger» büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt”.

<sup>20</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 350: “Das «In-der-Welt-sein» nennt das Wesen der Ek-sistenz im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das «Ek-» der Ek-sistenz west. Von der Ek-sistenz her gedacht, ist «Welt» in gewisser Weise gerade das Jenseitige innerhalb der und für die Ek-sistenz. Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein «Subjekt», sei dies als ich als «Wir» gemeint. Er ist auch nie erst nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so daß sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das «Zwischen» lichtet, innerhalb dessen eine «Beziehung» vom Subjekt zum Objekt «sein» kann”.

<sup>21</sup> G. Florival, *De la relation de l'âme et du corps au sens de l'existence* in *Revue trimestrielle*, 1984, n° 3, p.38.

historial (*Geschichtlich*). Por um lado, a primeira significação de *Destruktion*, é uma espécie de comportamento do ser ao longo da sua história e, por causa disso, é uma característica do *Dasein*. “O *Dasein* «é» o seu passado sobre o modo do seu próprio ser, o qual provem, em cada ocasião, a partir do seu futuro”<sup>22</sup>. O método desconstrutivo é, por um lado, o campo adequado para um novo entendimento da existência ekstática. Por isso, a *Destruktion* ou ainda a *kritisch Abbau*, deve ser entendida sob o horizonte das três ekstases da temporalidade, que Heidegger fala em *Ser e tempo*. Por outro lado, desconstrução fenomenológica parece ter um sentido negativo – é uma desconstrução –. Porém, Heidegger explica que esta aparente negatividade deve ser entendida num sentido positivo; a ‘destruição’, não é nenhuma forma de comportamento nihilístico. Esta negatividade indirecta significa que a desconstrução do humanismo não é uma guerra contra o humanismo mas antes, um novo entendimento, que Heidegger chama o «não suficientemente alto» da sua *humanitas*: “Pensa-se contra o humanismo, porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta”<sup>23</sup>. Na verdade, o método destructivo consiste numa crítica dos conceitos recebidos da tradição, agora, recolocados sob o signo da sua nova reconstituição, ou seja, da sua construção tendo em conta a ‘recondução’ do olhar que o ente tem das coisas e da sua existência. Este é o sentido completo e amplo da *Destruktion*<sup>24</sup>. É neste mesmo preciso momento que a *Destruktion* fenomenológica mostra a proximidade entre *Ser e tempo* e a *Carta sobre o humanismo*, relativamente ao conceito tradicional de humanismo: “nesta medida, o pensar, em *Ser e tempo* é contra o humanismo”<sup>25</sup>. Quer em *Ser e tempo*, quer na *Carta sobre o humanismo*, existe uma declarada oposição ao humanismo, na medida em que nenhuma antropologia, nenhuma ética ou metafísica, considera a essência do homem, sob um elevado grau de dignidade. Essa dignidade é aquela que se encontra na proximidade do Ser e que deverá

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, (Gesamtausgabe, 2). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 27. Utilizamos, sempre que necessária a seguinte tradução: *Être et temps*. Traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau. Paris, Authentica, 1985, p.38.

<sup>23</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 330: “Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die *Humanitas* des Menschen nicht hoch genug ansetzt”.

<sup>24</sup> A *Destruktion* fenomenológica deve ser entendida sob o horizonte de três componentes: *Redução*, *Destruição* e *Construção*. É esta tripla constituição que constitui o método fenomenológico aplicado por Heidegger e tendo em conta a fenomenologia husserliana. É precisamente nos *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Bd. 24, pp. 28-31, que se pode verificar a sua tripla aplicação.

<sup>25</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 330: “Insofern ist das Denken in «Sein und Zeit» gegen den Humanismus”.

poder expressar a essência do homem. Mas até mesmo a metafísica já é uma limitação e, reflecte a pobreza deste pensamento, para o homem. Se nós pensarmos em termos de historiografia, deveríamos dizer que o aspecto negativo desta *Destruktion*, não se identifica com um simples criticismo ingénuo do passado, mas antes com um criticismo do ‘hoje’. É no ‘hoje’ que nós lembramos o passado à luz da nossa compreensão temporal. Heidegger declara em *Ser e tempo*:

“Mas a *Destruktion* não quer, de modo algum, colocar o passado no nada (*Nichtigkeit*), ela tem antes, uma intenção positiva; a sua função negativa permanece implícita e indirecta”<sup>26</sup>.

O passado ele-mesmo, não significa a nulidade, nem a nihilidade, e, nem a maneira como nós nos relacionamos com o passado, é especificada por uma simples evocação da tradição ontológica. É no hoje, na nossa tarefa crítica, que a facticidade da tradição é feita. Consequentemente a desconstrução tem o seu ponto de partida original no hoje, na sua relação intrínseca, com o passado e o futuro. Em suma, Heidegger explica que uma certa forma de humanismo – o humanismo marxista, por exemplo – define o homem sem uma referência ao passado, enquanto que o cristianismo define o homem, tendo em vista a sua redenção, ou a sua salvação. Mas nem um nem outro soube criticar os alicerces do fundamento já fixado pela natureza e pela história daquilo que se entende pelo humanismo em geral.

As concepções antitéticas de humanismo não compreendem o homem na sua existência ekstática, que é a tripla temporalidade: passado, presente, futuro. As três ekstases da temporalidade definem a pro-jecção do homem enquanto realização da subjectividade. A questão que nós colocamos, é a de saber se é efectivamente verdade que o humanismo judaico-cristão vê uma contradição entre a *humanitas* do *homo* e a *Deitas*<sup>27</sup>. Por outras palavras, se a *Destruktion*, desconstroí o conteúdo da tradição, com a finalidade de atingir a experiência original do Ser, qual será então o resultado da *Destruktion*, no interior do mundo cristão, para a experiência do Ser?

A resposta a estas duas questões é o nosso propósito fundamental. Para a primeira, podemos já adiantar que a distinção entre a *humanitas* do *homo* e a

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 31; *Être et temps*, p. 39

<sup>27</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 319.

*deitas* (*Gottheit*) é uma consequência de um pensamento que não pratica a ‘destruição’ fenomenológica e, por isso, não está apta a pensar a *humanitas* na proximidade do Ser. É somente pela desconstrução que uma nova compreensão aparece, como resultado de uma decomposição e de uma repetição (*Wiederholung*) que se abre a novos horizontes de compreensão. Quanto à segunda, esta deve ser entendida numa via indirecta, no contexto da *Carta sobre o humanismo*. Heidegger não nega o Ser de Deus. Ao contrário, é o Ser ele mesmo, no seu carácter misterioso, que produz uma nova forma de relação entre o homem e Deus. A via impensada de Heidegger, revela-se ser afinal, aquela que efectua uma ‘desmontagem’, não a partir do Ser, mas antes a partir da concepção religiosa ou se preferirmos, do Sagrado e do Divino enquanto tais, e por isso de Deus, no sentido mais elevado.

#### 4 – A compreensão da animalitas e da humanitas no mundo antigo

Na Grécia Antiga, Homero é considerado o primeiro e o maior educador. Era um modelo e um paradigma para a cultura grega, concernente aos diferentes domínios, científico, moral, político e estético. Nos escritos de Homero, encontramos pela primeira vez, a ideia de ἦθος, que significa no seu sentido arcaico, aquilo que Heidegger designa por: “morada (*Aufenthalt*) ou ainda, habitação (*Wohnen*)”<sup>28</sup>. Por exemplo na *Iliada* e na *Odisseia*, o ἦθος, aparece como o lugar de permanência dos animais<sup>29</sup>. E para Hesíodo em *Os Trabalhos e os dias*, a morada do herói, é chamado os semi-deuses<sup>30</sup>. Por conseguinte, «ἦθος ἀνθρώπων δαίμων», surge na sequência deste primeiro contexto grego, que o aforismo de Heráclito cristalizará e aperfeiçoará quando diz “o modo próprio de ser é para o homem o seu daimon”<sup>31</sup>.

A distância entre o pensamento do poeta e a do filósofo é similar à distância entre a compreensão do lugar da morada da *animalitas* e do lugar da morada da *humanitas*. Por outras palavras, nós podemos dizer que a primeira distância diz respeito à habitação (*Wohnen*) e à morada (*Aufenthalt*); é esta distinção entre a habitação (*Wohnen*) da *humanitas* do *homo humanus* e a habita-

<sup>28</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 358.

<sup>29</sup> Homère, *Iliade*, VI, 511. Tome I. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 172. *Odyssée*, XIV, 411. Tome II. Texte établi et traduit par Victor Bérard. Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 189.

<sup>30</sup> Hésiode, *Les travaux et les jours*, 167. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 92.

<sup>31</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 356.

ção (*Wohnen*) dos animais que especifica uma nova compreensão da ek-sistên-  
cia do homem no mundo. Por isso, a habitação é uma noção que considera a  
*humanitas* na proximidade do Ser, porque habitar é a essência do Ser-no-  
mundo<sup>32</sup>. Mas por outro lado, o ser do *homo humanus* mantém uma distância  
relativamente a qualquer outro ente, que o faz distinto, de uma pedra, de um  
animal, ou até mesmo de Deus. Na verdade é neste entre dois (*Zwischen*) que se  
joga a verdadeira essência do Ser e do ser do homem.

“Ser é o mais amplo que todo o ente e é contudo, mais próximo do homem que qual-  
quer ente, seja isto uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja isto  
um anjo, ou um Deus. O ser é o que há de mais próximo”<sup>33</sup>.

Neste contexto preciso, a declaração de Heidegger critica uma vez mais a  
representação da *humanitas* pela metafísica. A *humanitas* do homem excede  
qualquer representação metafísica. Por isso, a antiga definição, evocada por  
Heidegger, “ζῶον λόγον ἔχον”, que foi traduzido no mundo latino por *ani-  
mal rationale*, denota a metafísica do *homo animalis*, e não do *homo humanus*.  
Esta definição explica insuficientemente a existência do homem, na medida em  
que determina a sua essência por meio da sua *animalitas* e não da sua *humanitas*.

Por seu lado, a antiga definição do pensamento judaico-cristão, que tem  
por máxima a expressão bíblica, extraída do livro do *Gênesis* “*faciamus hominem  
ad imaginem nostram et similitudinem*”<sup>34</sup>, também foi interpretada, segundo  
Heidegger, à luz desta *animalitas*. Ambas as definições de homem são similares  
num sentido: ambas compreendem a existência do homem na base da sua *ani-  
malitas* e não na direcção da sua *humanitas*. A primeira, porque está determi-  
nada pela noção de animal, tendo em vista unicamente a distinção entre o  
humano e o in-humano. Por isso, acusa Heidegger de que a metafísica tradicio-  
nal pensa o homem a partir da sua *animalitas*, e não em função da sua *humani-  
tas*”<sup>35</sup>. A segunda, porque a aceita e desenvolve a distinção radical entre homem  
e Deus, fundada essencialmente na *animalitas* do homem.

<sup>32</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 357.

<sup>33</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 331: “Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott”.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 65.

<sup>35</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 323.

“Pensa-se, em princípio, sempre o homo animalis, mesmo que anima seja posta como animus sive mens e mesmo que estes, mais tarde, sejam postos como sujeito, como pessoa, como espírito. Um tal pôr é o modo próprio da Metafísica. Mas com isto a essência do homem é minimizada e não é pensada na sua origem. Esta origem essencial permanecerá sempre a origem essencial para a humanidade histórica. A metafísica pensa o homem a partir da sua animalitas; ela não pensa em direcção da sua humanitas”<sup>36</sup>.

Se a *animalitas* se distancia do homem e de tal maneira, que é maior a distância entre a existência do homem e o animal, do que a existência do homem em relação à *Deitas*, então a questão é: qual a possibilidade de se abrir, neste humanismo, o Ser à Verdade, e no entanto, esta possibilidade já não pertencer exclusivamente ao homem?

“«Humanismo» significa agora, caso decidamos manter a palavra : a essência do homem é essencial para a verdade do Ser, mas de tal modo que, em consequência disto, precisamente, não importa o homem simplesmente como tal”<sup>37</sup>.

O autor Romano Aulo Gello declara a respeito da *humanitas*: “O cuidado e o ensino da ciência pertencem ao homem, o único por entre todos os animais que, por isso mesmo é chamado «humanitas»”<sup>38</sup>. Para Aulo Gello a autenticidade do homem é a sua humanidade. E Cícero fala do *homo humanus* como sinónimo de homem com uma grande cultura, identificada com a sabedoria prática. O carácter próprio do homem é a sua subjectividade, que se realiza na sua existência, no interior da *virtus romana*. “Com efeito, eu conheço o teu espírito de moderação e de igualdade, e sei bem que *tu* trouxeste de Atenas, não só um

<sup>36</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 323: “Man denkt im Prinzip stets den homo animalis, selbst wenn anima als animus sive mens und diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesensherkunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin”. Em a *Hermeneutik der Faktizität*, Bd. 63. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, p. 25, Heidegger advoga uma ideia semelhante, quando declara: “«Was der Mensch ist» - Sinn, Absehen, Hermeneutik dieser Frage! Er ist « die Intention und Geste der Transzendenz selbst», ein Gottsucher, «ein Zwischen, [...] Grenze» (Tier-Gott, beides übernommen), «ein ewiges Hinaus», ein «Einfallstor» für die Gnade. ...die einzige sinnvolle Idee von Mensch ganz und gar ein Theomorphismus ist”.

<sup>37</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 345: “«Humanismus» bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt”.

<sup>38</sup> *Aulu Gelle*, *Les nuits attiques*, 13,17. Paris, Belles Lettres, 1989, p. 85: “Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est idcircoque “humanitas” appellata est”.

cognome mas a cultura e a sabedoria prática”<sup>39</sup>. Segundo Cícero, a sabedoria prática, ou a *phronesis*, é a ciência prática de que fala Aristóteles na *Metafísica*. Este género de ciência, foi exercida pelos primeiros filósofos. Ela revela-se como a procura do conhecimento e, a sua aquisição, está para além do poder humano.

“Esta foi a maneira que os primeiros filósofos encontraram para escapar a ignorância, dedicando-se á filosofia e prosseguindo no saber, tendo em vista só o conhecimento utilitário. E tudo o que aconteceu na realidade, dá prova disso: quase todas as necessidades da vida e das coisas que dizem respeito ao bem estar, quando se começou a procurar esta ciência (*φρόνησις*). Eu considero que nós não possuímos manifestamente na nossa investigação nenhum outro interesse extrínseco. Mas da mesma maneira que nós chamamos livre, a todo aquele que possui o seu próprio fim e que não existe por outro, também esta ciência é de todas as ciências aquela que é mais liberal, visto ela ser a única que possui o seu próprio fim: Por esta razão é que se pode dizer que a sua aquisição está para além do poder humano (*οὐκ ἀνθρωπίνη*)”<sup>40</sup>.

Para Aristóteles, a existência do homem é determinada pela sua independência e autonomia, por si mesmo e não por outrem. Existe por isso, um paralelismo entre esta *autarchia* e a existência da ciência como aquisição de si mesmo. É óbvio que Heidegger pensa a sabedoria prática, isto é, a *phronesis* no mesmo sentido que Aristóteles. Mas Heidegger clama, no entanto, que a verdade do Ser, é a morada essencial do homem, pois abre a algo que já está fora da esfera metafísica e ontológica<sup>41</sup>.

“O pensamento que coloca a questão da verdade do Ser e por isso define a morada essencial do homem, a partir do Ser e em direcção a ele, não é nem Ética nem Ontologia. É a razão pela qual a questão da relação entre estas duas disciplinas é, sem fundamento”<sup>42</sup>.

Chegado a este ponto, o pensamento de Heidegger deixa-se instruir pelo pensamento platónico. Para Platão, tal como ele afirma na *República*, “os aman-

<sup>39</sup> Cícero, *Cato Maior*, I,1. Texte établi et traduit par P. Wüilleumier. Paris, Les Belles Lettres, 1940, p. 128: “Novi enim moderationem animi tui et aequitatem teque cognomen non solum Athenis deportasse sed humanitatem et prudentiam intellego”.

<sup>40</sup> Aristote, 982 b 20-27. *La Métaphysique*. Tome I. J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1962, p. 18.

<sup>41</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 356.

<sup>42</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 357: “Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesenaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, ist weder Ethik noch Ontologie. Darum hat die Frage nach der Beziehung beider zueinander in diesem Bereich keinen Boden mehr”.

tes da sabedoria são os amantes da realidade e da verdade”<sup>43</sup>; esta máxima caracteriza de forma peculiar os filósofos. O amor da sabedoria e da verdade tem por detrás deles, por um lado, a essência da verdade no mundo inteligível, e por outro, o modelo divino que se encontra na natureza humana. Da mesma forma, as virtudes cívicas na ‘cidade’ são, ao mesmo tempo, aquelas que se encontram na natureza das coisas e, é porque elas são reproduzidas pela natureza humana, que derivam do juízo. Por isso, para Heidegger estes dois níveis de verdade, pertencem ao pensamento do ser, com particular incidência em Platão. Mas a verdade do Ser, segundo Heidegger, existe antes de qualquer representação teórica ou prática; ela está para além desta dupla realidade.

“Com efeito, devemo-nos perguntar, se o pensamento que considera a verdade do Ser, determina a essência da humanitas como ek-sistência a partir da sua pertença ao Ser, permanecendo assim, unicamente, uma representação teórica do Ser e do homem, ou se é possível adquirir, ao mesmo tempo, de um tal conhecimento, indicações para a vida activa? A resposta é esta: este pensamento não é nem teórico nem prático, produz-se antes mesmo desta distinção”<sup>44</sup>.

Na fenomenologia da religião, encontramos uma ideia semelhante, relativamente à concepção heideggeriana da experiência da vida factiva (*faktisch Lebenserfahrung*). “A experiência da vida factiva mostra uma indiferença com o seu modo de fazer experiência”<sup>45</sup>. A experiência da vida factiva é o ‘próprio’, e ela não está em oposição teórica com qualquer tipo de acção. Esta experiência identifica-se com a experiência do Ser:

“O pensar age enquanto exerce como pensar. Este agir é provavelmente o mais singelo e, ao mesmo tempo, o mais elevado, porque interessa a relação do ser com o homem”<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Platon, *Oeuvres complètes. République*, 501 d. Texte établi et traduit par Emile Chambry. Paris, Les Belles Lettres, 1975 p.

<sup>44</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 341: “Es muß nämlich gefragt werden: wenn das Denken, die Wahrheit des Seins bedenkend, das Wesen der Humanitas als Ek-sistenz aus deren Zugehörigkeit zum Sein bestimmt, beleibt dann dieses Denken nur ein theoretisches Vorstellen vom Sein und vom Menschen, oder lassen lassen sich aus solcher Erkenntnis zugleich Anweisungen für das tätige Leben entnehmen und diesem an die Hand geben? Die Antwort lautet: dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung”.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe 60). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p.12: “Die faktische Lebenserfahrung zeigt eine Indifferenz im Bezug auf die Weise des Erfahrens. Sie kommt gar nicht auf den Gedanken, ihr könne etwas nicht zugänglich werden”.

<sup>46</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 313.

## 5 – O trânsito entre a *humanitas* do *homo* e a *deitas*

Nós falamos acerca da distinção entre a *animalitas* e a *humanitas* essencialmente pela via da compreensão heideggeriana. Tentamos ver se, através da desconstrução fenomenológica, não ganhávamos uma nova compreensão da *humanitas* do *homo humanus* e a *deitas* na sua nova significação, por meio de uma desconstrução similar na tradição cristã. Para Santo Agostinho, “O ser humano é uma realidade importante (*magna res*), feito «à imagem e semelhança de Deus», não em virtude de possuir um corpo mortal, mas antes, o de possuir uma alma racional que o distingue, em dignidade dos animais”<sup>47</sup>. O ser humano está mais próximo de Deus do que dos animais, porque o homem é a imagem e a semelhança de Deus. Por isso, ele está próximo do Ser de Deus, porque o homem é mais do que a sua *animalitas*. O ser humano é uma *magna res* e é a maior questão (*magna quaestio*) para si mesmo. Por isso, o maior problema, interroga-se Agostinho, é o de saber “se os homens devem amar-se a si mesmos ou usarem-se uns aos outros ou ambas as coisas”<sup>48</sup>. Foi dado o preceito de nos amarmos uns aos outros, mas ainda subsiste questão de saber se o homem deve ser amado por ele mesmo ou por outra coisa<sup>49</sup>. A discussão agostiniana torna-se, portanto, a mais alta especulação filosófica, na medida em que a coloca num sentido ontológico fundamental. Trata-se de saber, se o homem deve ser amado por si mesmo (*homo ab homine*) ou se por outra razão. A diferença entre o amor *para* e *por si mesmo* e, o amor *por si mesmo* e *por outro*, mostra precisamente a distinção entre *uti* e *frui*, que Agostinho definiu em termos ontológicos: “Fruir é ligar-se a alguma coisa por amor de si mesmo, mas ao contrário, usar, é referir àquilo que se usa, aquilo que tu amas no sentido de o obteres, caso seja digno de ser amado”<sup>50</sup>. *Uti* faz apelo a uma autonomia mas isto não é suficiente. O amor de si próprio e o ser de si próprio é ekstático, porque procuram na senda da verdade do Ser. Mas o amor de si próprio é autónomo e não é completamente o seu próprio fim. “Porque se é por si mesmo que se deve ser amado, é nisto que constitui a vida feliz”<sup>51</sup>. O seu pensamento esclarece o enunciado de Aristóteles na

<sup>47</sup> Agostinho, *De Doctrina Christiana*, I, 22, 20, in *Oeuvres de Saint Augustin*, 11/2. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p. 100.

<sup>48</sup> Agostinho, *De Doctrina Christiana*, I, 22, 20, p. 100. Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 271-273.

<sup>49</sup> Agostinho, *De Doctrina Christiana*, I, 22, 20, p. 100.

<sup>50</sup> Agostinho, *De Doctrina Christiana*, I, 4, 4, p. 80.

<sup>51</sup> Agostinho, *De Doctrina Christiana*, I, 22, 20, p. 100.

*Ética a Nicómaco* quando este declara: “É da opinião de todos que a felicidade (εὐδαιμονία) aparece como sendo absolutamente final, na medida em que nós escolhêmo-la sempre por causa dela mesma e nunca por causa de outra coisa”<sup>52</sup>. Porém, Agostinho vai mais além que Aristóteles, quando proclama que os limites da vida feliz, têm uma compreensão inacabada neste mundo. Por isso, o que é que faz o amor sair de si próprio? A procura da verdade. “Ainda que o homem saia da verdade (*homo excidat a veritate*) ele mantém o amor por ele mesmo e o amor pelo seu próprio corpo”<sup>53</sup>. O *modus existentialis* do homem é o de viver e de amar na proximidade da verdade.

Num texto de 1950, *Das Ding*, Heidegger faz apelo ao pensamento de mestre Eckhart, sob a inspiração do Dionísio Areopagita, expressando claramente a ideia de que o amor divino é ekstático. O amor ekstático é a autêntica expressão do amor humano no seu movimento em direcção a Deus e de Deus em direcção do ser humano. Este tipo de linguagem, define claramente a essência do homem no seu acto mais original. A essência é essência enquanto dom. Mas por outro lado, a essência do homem é mais originária porque precisamente é essência. “O mais significa (*Das Mehr*): mais originário e por isso mais radical na sua essência”<sup>54</sup>.

“Dito de uma maneira simples, o pensar é o pensar do ser. O genitivo diz duas coisas. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Escutando o ser e a ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é – isto quer dizer : o ser encarregou-se, dócil ao destino e por ele dispensado, da essência do pensar. Encarregar-se de uma coisa ou de uma pessoa em sua essência significa: amá-la, querê-la. Este querer significa quando pensado mais originariamente: a essência como dom”<sup>55</sup>.

Para Heidegger existe uma identificação entre a essência pensada originariamente e, concomitantemente ao acto de pensar, o acto de amar e de desejar. A linguagem agostiniana traduz a felicidade pela ideia de *ekstasis* da existência,

<sup>52</sup> Aristote, L'Éthique a Nicomaque, 1097 a 34. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Yves Jolif. Tome I. Paris-Louvain, 1970, p. 13.

<sup>53</sup> Agostinho, *De Doctrina Christiana*, I, 23, 22, p. 104

<sup>54</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 85

<sup>55</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, p. 316.

na medida em que nós não somos felizes somente por nós mesmos mas por outro, ou seja por outra causa (*res*), apesar da vida feliz ser definida por uma teleologia da subjectividade. Parece portanto, apropriado, comparar este pensamento com o de Heidegger quando ele explica a natureza do que ele chama “coisa”. Graças à sentença de Mestre Eckhart, o filósofo transcreve: “«o amor é uma natureza tal, que transforma o homem nas coisas que ele ama»”<sup>56</sup>. O homem não é definido unicamente pelo homem (*homo ab humo*)<sup>57</sup>, mas é algo de diferente, porque o amor transforma o homem. Para admitir a *humanitas* a um nível mais elevado, como Heidegger clama, é necessário afirmar a transformação do *humo* na sua *humanitas* e não só a transformação da *animalitas* no *humanus*. A *humanitas* do *homo humanus* é uma asserção com uma tripla repetição do sema ‘homo-humus’, *humanus*. Nestes termos existem três palavras semelhantes: *homo*, *humanus* e *humanitas*. Mas, na verdade, isto não significa uma simples repetição, mas antes uma forma de projecção ekstática: o ser manifesta-se ao homem no projecto (*Entwurf*) ekstático<sup>58</sup>. De forma semelhante, Tertuliano põe em forma interrogativa, mas em sentido inverso, dizendo: “Como pensas que existe algo de humano em Deus, em vez de ser totalmente divino?”<sup>59</sup> É então que poderíamos agora retorquir com a afirmação heideggeriana: é possível reconhecer no homem algo de divino, em vez de ser totalmente humano?

A interpretação fenomenológica, das epístolas de S. Paulo, efectuada por Heidegger, em Friburgo, poderia dar uma compreensão deste *humamitas* do *homo*, através da sentença paulina: “*Eu vivo mas já não sou eu, é Cristo que vive em mim*” (*Gal. 2,20*)<sup>60</sup>. Estamos finalmente na possibilidade de compreender a primeira questão, no início da discussão, quando perguntamos se era possível ou não considerar a ekstasis da ek-sistência à luz da *humanitas* da fé cristã? Obviamente, que a nossa resposta é afirmativa. Porém, devemos lembrar o que dissemos no início: praticamos uma redução neste contexto: o ser de Deus não

<sup>56</sup> M. Heidegger, *La chose*. Traduction par A. Préau. Préface de J. Beaufret. Paris, Gallimard, 1958, p. 210. Uma definição semelhante encontra-se no contexto da obra que abordamos; cf. “Brief über den «Humanismus»”, p. 316.

<sup>57</sup> Cf. Ambrósio, *De Officiis*, III, 3, 16 (PL 16, col. 23): “Considera, homo unde nomen sumpseris : ab humo utique cuiquam eripit sed omnia largitur omnibus, et diversos in usum omnium animantium fructus ministrat”. Cf. *Être et temps*, § 42, a fábula sobre o ‘Cuidado’. A compreensão ontológica desta fábula é a disputa, na natureza do homem, entre o que é definido pelo corpo e o que é definido pelo espírito.

<sup>58</sup> M. Heidegger, “Brief über den «Humanismus»”, pp. 326-328.

<sup>59</sup> Cf. Tertuliano, *Adv. Marcionem*, II, 16, 5 (PL 2, col. 330).

<sup>60</sup> *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 70 : “Entscheidend für die Paulinische Mystik. Reitzenstein macht auf den Zusammenhang der Terminologie mit dem Hellenismus aufmerksam. Doch darf man nicht isoliert philosophisch interpretieren (hermeneutische Schriften).

contradiz a morada do homem, que está próxima do Ser, mas é a partir desta morada histórica e Divina que aparece o Ser ele mesmo.

Por isso, uma outra questão se articula com esta, se o Ser ou o pensamento sobre o Ser é a única possibilidade daquilo que se considera como a essência do homem, onde é que subiste esse lugar para o ‘mais’ da essência do homem?

Heidegger afirma em *Ser e tempo* “a essência do *Dasein* está na sua existência”: Com isto ele significa, que a essência não é definida nem a partir “do *esse essentiae* nem do *esse existentiae*”, mas antes, a partir do carácter ek-stático do *Dasein*. Ao existir, o homem mantém o *Da-sein* aí e toma o *Da*, à luz do ser em direcção do ‘Cuidado’ (*Sorge*). Com efeito, nem o *esse essentiae*, enquanto acto de puro Ser, nem o *esse existentiae*, enquanto actualidade do ser, pode definir a *ek-sistencia ekstática* do homem na direcção da verdade e do Cuidado. É a verdade do Ser e o Cuidado (*Sorge*) que se abrem para a ek-sistência ekstática do Ser, e é o Cuidado que traz o *Da* para a proximidade do Ser. Na *fenomenologia da religião* o Cuidar (*curare*) é designado como *das Bekümmertsein* e revela a característica fundamental da vida<sup>61</sup>. O Cuidado é a finalidade da deleitação. Na interpretação heideggeriana, a finalidade do Cuidado é a pura deleitação: “*Finis enim curae delectatio est*”<sup>62</sup>. A interpretação fenomenológica do pensamento agostiniano mostra o Cuidado como sinónimo de ‘*uti*’<sup>63</sup>. E *frui* é o movimento completo no interior da essência do homem no mais elevado nível de ser (*summun bonum*). A essência do homem é a existência ekstática que assume o *uti* e o *frui* no amor da verdade. Por consequência, o Cuidado é o movimento que caracteriza a existência do homem de forma ekstática. O termo ‘ekstático’ soa a uma espécie de mística, mas Heidegger não aponta para essa direcção de forma objectiva. Porém, é difícil negar a proximidade desta ambiência. Uma das razões por que afirmamos tal ideia, fundamenta-se no próprio pensamento de Heidegger. Este declara na *Carta sobre o Humanismo*, que o modo de pensar próprio do Ser, está para além de toda a ética, ou de todo o pensamento ontológico. A sua intenção é a de proclamar a essência do homem, através daquilo que ele designa como o ‘mais’. Sendo assim, a existir um *humanismo do homo humanus*, este deve poder revelar a essência do homem numa posição suficientemente ‘elevada’. Esta abertura leva-nos irremediavelmente para um ‘esgota-

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p.271.

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 270; cf. Agostinho, *Enarationes in Psalmos*, VII, 9 (PL 36 col.103).

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p.271.

mento' de todo o acto de pensar e de todo o pensamento enquanto essência do humano. Ora, aquilo que Heidegger descobre em todos estes qualificativos, é na verdade, a consequência do carácter ecstático da ek-sistencia na verdade do Ser e no Cuidado. Desta forma, podemos dizer que, assim como o humanismo, qualquer que seja o seu solo metafísico, não é suficientemente elevado para compreender a *humanitas do homo humanus*, assim também a oposição entre a *humanitas do homo* e a *deitas*.

Por isso, em guisa de conclusão, podemos considerar a real consistência da essência da *humanitas* na proximidade do Ser. Contudo, esta proximidade faz-se internamente e externamente ao Ser. Sendo assim se a relação do Ser ao homem, revela simultaneamente, a experiência mais íntima e mais longínqua do próprio homem, a proximidade do Ser com Deus só se efectuará depois desta tarefa cumprida. Na verdade, o que nós chamamos Deus, não está fora da nossa experiência, mas antes no interior da nossa criatura mundana como transcendente. A abertura do Ser é o transcendente na ek-sistência ekstática. Segundo o aforismo de Agostinho, a “*divinitas stat, humanitas transit*”<sup>64</sup>. A Humanidade passa, porque ela é a acção real no mundo. “A palavra tornou-se carne e habitou entre nós” Jo. 1,14. Esta é a verdadeira relação entre Deus e o homem no mundo.

<sup>64</sup> Agostinho, *Sermo 88*, in *Revue bénédictine*, 94, 1994, p.89.