



SOBRE O SENTIDO DO HUMANISMO

EM MARTIN HEIDEGGER

On the sense of humanism in Martin Heidegger

Neusa Rudek Onate *

Resumo: Objetiva-se analisar o conceito de “humanismo” na carta de Martin Heidegger a Jean Beaufret intitulada *Carta sobre o humanismo* (1946). Mediante a exposição do pensamento e do arcabouço conceitual-argumentativo de Heidegger na referida carta, a análise consistirá em determinar o sentido mais amplo da abordagem heideggeriana acerca do humanismo inserido no contexto da história da metafísica, bem como o sentido mais radical proposto pelo filósofo para uma compreensão mais profunda de sua significação, abandonando a compreensão tradicional de humanismo que remonta a um sentido ôntico da existência humana.

Palavras-chave: Humanismo, Heidegger, Metafísica.

Abstract: The aim is to analyze the concept of "humanism" in Martin Heidegger's letter to Jean Beaufret entitled *Letter on Humanism* (1946). Through Heidegger's exposition of thought and conceptual-argumentative framework in this letter, the analysis will consist in determining the broader sense of Heidegger's approach to humanism within the context of the history of metaphysics, as well as the more radical sense proposed by the philosopher a deeper understanding of its significance, abandoning the traditional understanding of humanism that goes back to an ontic sense of human existence.

Keywords: Humanism, Heidegger, Metaphysics.

* Mestranda em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: neusarudek.onate@hotmail.com.

Introdução

A questão do ser como estatuto fundante perpassa toda a história da filosofia, chegando à contemporaneidade sob o prisma fenomenológico de uma reflexão mais aprofundada acerca das estruturas transcendentais como possibilidade doadora de sentido à totalidade. O tema que se faz presente na obra de Heidegger é de suma importância para a fenomenologia por investigar de maneira radical as questões mais fundamentais na contínua busca para se desvendar o estatuto do humano. O modo como o filósofo conduz a investigação revela-nos um pensador preocupado com a originalidade de seu pensamento, contemplando um sentido mais profundo acerca da existência humana.

Todo o pensamento de Heidegger posterior à obra *Ser e tempo* publicada em 1927 direciona-se à questão do domínio da técnica à luz de uma investigação sobre o sentido de ser. “A obra de Martin Heidegger apresenta uma interrogação radical e decisiva sobre o destino da Idade Moderna, da era da ciência e da técnica”¹. Esta questão, no entanto, já fazia parte de seu itinerário pensante desde seus estudos em Marburg, com o mestre Edmund Husserl.² O contato com a dissertação de Franz Brentano *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* e a difícil empreitada nas *Investigações Lógicas* de Husserl³ tornam-se as diretrizes que subjazem à

¹ BEAUFRET, 1987, p. 9.

² Em *Meu caminho para a fenomenologia* (1979), Heidegger relata seus primeiros passos para o filosofar: “Meus estudos acadêmicos começaram no inverno de 1909/10, na Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg. A prioridade do trabalho teológico deixava, no entanto, tempo suficiente para a Filosofia que, de qualquer modo, fazia parte do programa de estudos. Assim, desde o primeiro semestre, os dois volumes das *Investigações Lógicas* de Husserl estiveram na minha mesa de estudos no teologado. Pertenciam à biblioteca da Universidade. O prazo sempre podia ser renovado com facilidade. Provavelmente a obra era pouco procurada pelos estudantes. Como, porém, chegou até o estranho ambiente de minha mesa de estudos? Soube, por diversas indicações em revistas filosóficas, que a maneira de pensar de Husserl era determinada por Franz Brentano. A dissertação deste último, *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio, nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia. Bastante indeterminada, movia-me a seguinte ideia: se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?” (HEIDEGGER, 1979, p. 297).

³ A questão do ser surge a partir do seguinte pensamento: se o ente se diz de múltiplos significados, qual é o modo de significação do ser? Ponto fundamental para uma futura divergência com Husserl e que dará autonomia à filosofia de Heidegger, que aparecerá numa carta datada de 22 de outubro de 1927, em Messkirch, que o segundo enviara ao primeiro por ocasião do trabalho de ambos na *Enciclopédia britânica*. Nesta carta, o filósofo agradece a acolhida do mestre pelos dias que passara em sua casa, e, sobretudo, deixa claro o seu distanciamento acerca da modalidade transcendental nas seguintes perguntas: qual é o lugar do transcendental, o que funda o eu puro? (para Husserl o transcendental se autofunda e é independente de mundo, basta a mera possibilidade em si mesma sem efetivar-se, para Heidegger o ser precisa de mundo, o *Dasein* é o aí-no-mundo, lançado na facticidade). Sob estes contextos surge sua originalidade e a questão fundamental acerca do ser. Conforme: (ONATE, 2007).

reformulação da questão do ser, a qual se tornaria, de distintos modos, sua busca ao longo da vida.⁴

Nos anos vindouros, durante o período do pós-guerra, em novembro de 1946, Heidegger, ao ser indagado pelo filósofo francês Jean Beaufret acerca de um sentido para o conceito de humanismo, elabora uma posição fundamentalmente crítica em torno do tema com embasamento na questão do ser. Mediante o questionamento de Beaufret Heidegger desenvolve a obra *Carta sobre o Humanismo*. Esse trabalho parte da resposta a uma das perguntas escolhidas por Heidegger: “*Comment redonner un sens au mot “Humanisme”?*” Beaufret pergunta como é possível tornar a dar sentido à palavra “humanismo” diante do absurdo da experiência da guerra.⁵ Heidegger assevera que a análise desta pergunta trará luz sobre as outras.

1. O Pensamento originário e o problema da metafísica

Para Heidegger, a questão de Beaufret surge de uma intenção de se conservar a palavra “Humanismo”. O filósofo se pergunta se isto é realmente necessário, considerando a desgraça provocada por expressões desta natureza. De acordo com Heidegger, assim como a palavra *humanismo*, os termos *lógica*, *ética* e *física* surgem quando o pensamento originário chega ao seu fim. Complementa explicando que os gregos, em seu apogeu, já evitavam tais designações. Nem sequer chamavam de filosofia o seu pensar, pois este culminaria ao distanciar-se de seu elemento mediante o qual o pensamento se torna capaz de ser pensamento do ser.⁶ Heidegger também faz uma crítica a todo o humanismo que tem como base a concepção metafísica de homem. Por mais que se diferenciem os tipos de humanismos segundo seus meios de realização e a forma de sua

⁴ Conforme *10 Lições sobre Heidegger*: “ Deste livro de Brentano sobre Aristóteles, Heidegger extrairia a questão que não apenas desenvolveria em sua obra *Ser e tempo* (1927), quanto perseguiria, de diferentes modos, por toda sua vida. Foi esta mesma indicação que despertou, pela primeira vez, o interesse pela escola fenomenológica de Husserl [...]” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 6).

⁵ Na exposição sobre as condições do humanismo europeu, Heidegger inaugura um campo de pensamento trans-humanista ou pós-humanista, no qual se concentram as reflexões mais profundas acerca da condição humana. Ao retomar a pergunta de Beaufret sobre um sentido para a palavra humanismo no pós-guerra, Heidegger manifesta parte de sua estratégia: a palavra humanismo deve ser abandonada, se para a tradição metafísica já estiver resolvida e, ou ainda carecer de ser experimentada em sua simples originalidade. Não há porque exaltar o ser humano como solução no humanismo se a catástrofe com que se depara foi promovida pelo próprio ser humano, se o problema é o próprio homem, não há sentido em dignificá-lo por meio de um sentido no humanismo (DUQUE, 2006).

⁶ “O elemento é aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar. O elemento é o que propriamente pode: o poder. Ele assume o pensar e o conduz, assim, para a sua essência. Dito de maneira simples, o pensar é o pensar do ser. O genitivo tem duplo significado. 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, conforme sua origem essencial” (HEIDEGGER, 1979, p. 4).

doutrina, suas metas e seus fundamentos, eles não se diferenciam neste princípio: “que a *humanitas do homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, portanto, do ponto de vista do ente na sua totalidade”⁷. Contudo:

[...], a *humanitas* permanece no coração de um tal pensar; pois humanismo é isto: meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumano, isto é, situado fora da sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa na sua essência.⁸

Como indica a passagem, o filósofo compreende que o homem precisa ser reconduzido à sua essência para reencontrar-se como homem na sua humanidade original.⁹ Para prosseguir a investigação, cabe, antes, definir onde e como se determina a essência do homem. De fato, todo o humanismo pressupõe uma essência mais universal do homem, pois a Metafísica condiciona e concebe o homem como animal racional, cuja determinação deve ser profundamente questionada. Heidegger afirma que a Metafísica pensa o ser do ente a partir do ente em seu ser, mas não pensa a diferença de ambos. Ela também não promove a verdade do ser-ele-mesmo, razão pela qual ela jamais questiona acerca de como a essência do homem pertence à verdade do ser. Esta questão não compete à Metafísica, uma vez que o ser continua à espera de tornar-se ele mesmo digno de ser pensado pelo homem.¹⁰

Tendo em vista a busca pela diferenciação, definição e atribuição de certa dignidade ao homem dentre as demais criaturas, a razão animal e a razão do ser vivo, como faculdade dos

⁷ HEIDEGGER, 2005, p. 14.

⁸ HEIDEGGER, 2005, p. 12.

⁹ “Nas fases de progresso da técnica e da ciência, se derrama a escuridão da ‘Noite Histórica’ na qual o homem, perdendo os fundamentos de sua humanidade, ‘erra’ sem pátria, no turbilhão de uma objetividade sempre mais absorvente de subjetividade” (LEÃO, 1967, p. 132).

¹⁰ “Na carta de Heidegger, o humanismo é sinônimo de metafísica, porque só na perspectiva de uma metafísica como teoria geral do ser do ente, que pensa este ser em termos “objetivos” (esquecendo a diferença ontológica), somente em semelhante perspectiva o homem pode encontrar uma definição cuja base se pode “construir”, educar e obter uma formação (*Bildung*), mesmo no sentido de *humanae litterae* que define o humanismo como um momento de cultura europeia. Não há humanismo sem que se desprenda de uma metafísica em que o homem se determine um papel que não é, necessariamente, central ou exclusivo. E, como mostra Heidegger em sua reconstrução da história da metafísica, somente quando não se manifesta seu caráter “humanista” no sentido de redução de todo o homem, a metafísica pode sobreviver como tal; e quando este caráter de redução do homem na metafísica se faz explícito, como ocorre, segundo Heidegger, em Nietzsche (o ser como vontade de poder), a metafísica já está em declínio e com ela, como podemos constatar hoje, declina também o humanismo. Portanto, a morte de Deus – momento culminante e fim da metafísica - é também, de maneira inseparável, a crise do humanismo. Em outras palavras: o homem mantém a posição de “centro” da realidade de acordo com a atual concepção de humanismo, só em virtude de uma referência a um *Grund* que o afirma nesta posição” (VATTIMO, 1986, p. 34).

princípios ou como faculdade das categorias ou noutras formas, é inegável que a essência da razão se funda no fato de que o ser-em-si-mesmo já se iluminou na sua verdade. Diante disto, Heidegger se pergunta: a essência do homem como tal, verdadeiramente se funda na dimensão da *animalitas*? Até que ponto existe coerência em prosseguir neste caminho rumo à essência do homem quando o distinguimos enquanto homem e como ser vivo, das plantas, dos animais e de Deus? Com isto, admite Heidegger, minimiza-se a essência do homem e de fato não se pensa na sua origem essencial.

Como observa o filósofo, a Metafísica pensa o homem na sua *animalitas*, quando deveria pensá-lo na sua *humanitas*. Assim, a Metafísica fecha-se para a sutil noção essencial de que o homem somente distende o seu ser na sua essência enquanto recebe a convocação do ser. Explica Heidegger que na intimidade desta convocação mora a sua essência e nessa experiência reside a “linguagem” como a morada que resguarda o *ec-stático* para a sua essência. Nas palavras de Heidegger: “o estar postado na clareira do ser é o que eu chamo a ec-sistência do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A ec-sistência assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão”¹¹. Ela também é aquilo pelo qual a essência do homem mantém a origem de sua determinação, isto é, estar lançado no mundo, projetado para fora de si. O valor apropriado à essência do ser humano não está em classificá-lo como animal racional ou em atribuir-lhe fatores transcendentais como a concepção de um corpo que possui uma alma ou espírito. Heidegger combate qualquer forma de comunhão ontológica entre o animal e o homem. Para ele, a diferença entre ambos não consiste na classificação de gêneros ou de espécie, mas sim numa diferença ontológica (diferença entre ser e ente), razão pela qual o homem jamais poderá ser concebido como um animal acrescido de cultura ou de fatores metafísicos.

É importante ressaltar que a expressão “diferença ontológica” deriva da fenomenologia husserliana na qual a consciência se caracteriza como “a mais radical das diferenças ontológicas”, termo do qual Heidegger se apropria e o converte em vista da sua diferença ontológica caracterizada pela diferença entre ser e ente representada pela estrutura ser-aí (*Dasein*). O sentido do ser na concepção heideggeriana, contudo, não se estabelece a partir do absoluto transcendental da consciência tal como em Husserl, a definição de “diferença ontológica” deve ser compreendida a partir do significado de doação (*Es gibt*) no sentido estrito de suas determinações temporais. Como se observa nas palavras de Heidegger: “De todo modo, apenas o *Dasein* é, ou

¹¹ HEIDEGGER, 2005 p. 17.

seja, a condição ôntica de possibilidade de compreender o ser, é que “dá” o ser”.¹² Pode-se concluir a partir desta passagem que a definição da diferença ontológica se caracteriza pela diferença do que *é* e do que *se dá*. A diferença ontológica em Husserl se articula no intento de delimitar radicalmente dois sentidos de ser que, por sua vez, são incompatíveis. Através da redução, Husserl “parentetiza” as coisas em sua existência para descrever as estruturas da consciência pela qual a coisa *é*, deixando de lado a existência das próprias coisas, pois ao fenomenólogo não interessa elaborar teses sobre o não dado fenomenologicamente. Na fenomenologia de Husserl a noção de transcendência pode ser entendida mediante a seguinte explicitação: “Ser como consciência e ser como ser que se manifesta na consciência, ser transcendente [...] só pode alcançar-se e apreciar-se em sua pureza através do método da redução fenomenológica. Na relação essencial entre ser transcendental e transcendente se fundam as relações”.¹³ Neste sentido, para o fenomenólogo, a consciência pura é o âmbito de ser que se constitui como diferença ontológica na qual se fundam, através da dinâmica entre os atos puros, as modalidades mundanas de ser. Para Heidegger, *mutatis mutandi*, o *Dasein* representa o âmbito pelo qual ocorre a dinâmica intencional que pode ser compreendida através da noção de ec-sistenciam. O projetar-se para algo representado pela expressão ec-sistir é o fundamento do ser-no-mundo.¹⁴

É neste sentido que para Heidegger o modo de ser dos entes humanos distingue-se, de forma essencial, de todos os outros entes vivos devido à característica ontológica fundamental, o “ser-no-mundo” (*in-der-Welt-sein*), deste modo, só o homem tem mundo e está no mundo (*Welt*). Somente o homem questiona seu ser; os outros entes, como as plantas e os animais estão em seus respectivos ambientes¹⁵ (*Umwelten*), não se interrogam acerca do fundamento de sua existência.

¹² HEIDEGGER, 1997, p. 281.

¹³ HUSSERL, 2013, p. 247.

¹⁴ Para o aprofundamento deste ponto sugiro a leitura de MARION, Jean-Luc. *Figures de Phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Librairie Philosophique I. Vrin - 6, Place de la Sorbonne, Paris, 2012.

¹⁵ “Os outros entes, de acordo com Heidegger, se diferenciam exatamente neste ponto, na abertura de mundo, estes não possuem liberdade e estão condicionados em seu modo próprio de ser conforme seu ambiente e não mundo, porque mundo se aplica àquilo lançado na clareira do ser, e aquilo lançado na clareira do ser é o que ec-siste, ou seja, o homem. Os entes vivos são o que são em seus ambientes próprios. Ao ec-sistente, por essência, lhe é conferido pelo ser a linguagem, e aos entes vivos, por essência não tem nenhum significado atribuir-lhe uma linguagem, não é pela falta da linguagem que estes não têm mundo, mas pelo modo próprio da essência destes serem no ambiente, a linguagem não lhes faz sentido algum” (BLANC, 2001).

2. Origem essencial

O homem, sendo convocado pelo próprio ser, é o fundamento filosófico para dignificar o ser humano. Heidegger usa a expressão: escolhido para a sua guarda, o homem possui a linguagem, mas a finalidade dessa posse não é meramente a comunicação. A linguagem é, antes de tudo, a casa do ser, e que por habitar nela o homem existe na medida em que compartilha da verdade do ser como guardião do ser. O essencial não é a definição da humanidade do ser humano enquanto existência contrariando o existencialismo sartriano no qual se afirma que a existência precede a essência. Com a inversão da frase enunciada desde Platão: “a *essentia* precede a *existentia*” para: “a *existência* precede a *essência*”, Sartre abre uma concepção programática em torno do humanismo. O filósofo francês apresenta, na obra *O existencialismo é um humanismo* (1946), sua concepção de humanismo existencialista partindo do pressuposto de que o homem se autodetermina, ou seja, é livre para fazer suas escolhas e responsável pelas mesmas. O homem é livre no tocante às suas decisões. Não há uma essência que precede a existência e pré-determina o homem, condicionando-o. Homens são projetos ontológicos individuais e, portanto, são, absolutamente, livres para fazerem suas escolhas. O projeto é individual, mas a condição de liberdade é universal. É o que torna o homem humano. Liberdade, entendida ontologicamente, é sinônimo de humanidade. Concepção que para Heidegger é inconcebível, sendo ela o alvo principal de sua resposta a Beaufret.

Para Heidegger, a definição da humanidade do homem é o ser como dimensão do ec-stático (do estar projetado para) da existência mesma¹⁶. O homem é aquilo que ec-siste. Esta é a resposta para as perguntas: O que é o homem? Quem é o homem? De acordo com Heidegger, a primeira pergunta indica uma resposta que o caracterizará como objeto, a segunda indica um sujeito. Para o filósofo, entretanto, ambos, o de caráter objetivo e o de caráter pessoal, são falhos e obstrutivos ao desdobramento do ser da ec-sistência ontológico-historial. “Isto significa que agora a “essência” não se determina, nem a partir do *esse essentiae*, nem a partir do *esse existentiae*, mas a partir do elemento ec-stático do ser-aí”¹⁷. O homem, como ec-sistente, mantém o ser-aí, o *Dasein*, ec-sistir é persistir fora-de-si, ou existir para-fora-de-si, lançado no mundo, projetando-se sempre para fora de si mesmo, o aí enquanto clareira do ser, permanece sob o seu

¹⁶ “Através desta formulação hermética percebe-se por que a crítica heideggeriana ao humanismo está longe de conduzir-se a um inumanismo” (SLOTERDIJK, 2000, p. 25).

¹⁷ HEIDEGGER, 2005, p. 21.

“cuidado”. O ser-aí mesmo é, porque está lançado; este lançado é um desdobramento do seu ser mesmo, o homem é enquanto ec-siste, enquanto projeta-se em sua determinação finita.

No parágrafo 39 de *Kant e o problema da metafísica*, o qual trata do problema de uma possível determinação da finitude do homem, que coloca em xeque a pergunta kantiana acerca da essência do conhecimento e sua finitude, Heidegger assevera que o conhecimento do estatuto ontológico do homem implica o conhecimento da essência de sua finitude (*Wesen der Endlichkeit*), que não pode ser conquistada através de uma analítica da subjetividade do sujeito. Retomar, contudo, originariamente a pergunta acerca da finitude do homem não significa reiterá-la com seus pressupostos, repeti-la requer o desenvolvimento da pergunta pelo ser; este, por sua vez, deve demonstrar que o problema da finitude do homem e as investigações inerentes são, necessariamente, a resposta à pergunta pelo ser, nela se mostrará a conexão essencial entre o ser e a finitude do homem ou, melhor dizendo, a conexão essencial entre “ser” e “tempo”.

Por outro lado, na perspectiva da tradição metafísica, se diz que a substância do homem é a sua existência. Ora, esta substância é pensada ontológico-historialmente, segundo o pensamento tradicional encobridor de *οὐσία* (substância), que significa a presença do que se apresenta e, numa enigmática ambiguidade, dirige-se à própria coisa que se apresenta. Se pensada, de acordo com Heidegger, o termo substância, utilizado em *Ser e tempo* para se referir a “destruição fenomenológica”¹⁸, visava-se desde então a proposição: “a ‘substância’ do homem é a ec-

¹⁸ “A assim chamada ‘destruição fenomenológica’ da ontologia tradicional – termo com o qual, até ao fim dos anos 1920, Heidegger designa a sua própria atitude metodológica, ao mesmo tempo distanciamento crítica e assimilação rapace, nos embates com a tradição metafísica – é na realidade a premissa indispensável à qual se segue o intento de uma construção verdadeiramente radical. E verdadeiramente radical é para Heidegger essa construção que se apoia sobre a ontologia fundamental, ou antes – como ele próprio a chama – sobre a metafísica do ser-aí, a qual atingiria esse fundamento, isto é, de fato, o ser-aí, a partir do qual seria possível explicar na sua completa articulação a conexão de ser e tempo. Que a ‘destruição fenomenológica’ da ontologia tradicional vise a intentos fundativos é o que se pode ver muito claramente a partir de um passo do curso do semestre de verão de 1927. Dele resulta que Heidegger pensa a destruição como momento integrador do método fenomenológico da redução. Mais precisamente, depois de ter declarado que queria retomar o método da redução teorizado por Husserl – entendendo este, porém, não no sentido transcendental como “recondução da visada fenomenológica da atitude natural do homem que vive no mundo das coisas e das pessoas à vida transcendental da consciência e às suas vivências ‘noético-noemáticas’, mas antes no sentido ontológico de uma ‘recondução da visão fenomenológica do ente à compreensão do ser deste ente’ – , Heidegger afirma que esse movimento deve ser integrado e completado pelos momentos da destruição e da construção. *Redução, destruição e construção* são deste modo pensadas na sua conexão recíproca como momentos constitutivos do método fenomenológico. Como o próprio Heidegger afirma: ‘A construção da filosofia é necessariamente destruição’, isto é, destruição do transmitido, acionada mediante o retorno histórico à tradição, que não significa uma negação e condenação da tradição à nulidade, mas bem pelo contrário, uma apropriação positiva desta. Uma vez que a construção pertence à destruição, num determinado sentido o conhecimento filosófico é ao mesmo tempo consciência histórica. A confrontação crítica com a tradição é aqui sustentada no horizonte de um finitismo fundamental, representado pela metafísica do ser-aí, no seio da qual Heidegger acha serem possíveis, e consequentemente persegue, os intentos fundantes. Como modelo paradigmático e ponto de referência privilegiado

sistência”. Assim, a ec-stática in-sistência na verdade do homem é o modo pelo qual o homem apresenta a sua própria essência ao ser. Para o filósofo alemão as várias determinações humanísticas, por mais elaboradas, não atribuem nenhuma dignidade ao homem,¹⁹ mostrando-se, deste modo, que Heidegger em *Ser e tempo* é contra o humanismo. Com efeito, não se trata de ser contra o humanismo de modo a degradar a dignidade do homem, mas contra somente no sentido de que as propostas de humanismos são insuficientes para atribuir uma posição digna ao homem.²⁰ Não é a partir da diferenciação racional entre o homem e outros entes vivos ou pela atribuição de um espírito ao corpo, bem como, da substância como sujeito do ente, que se formula uma dignidade à humanidade do homem, mas sim, necessariamente, através da noção ontológica de ec-sistência ec-stática na verdade do ser.²¹

Mas o ser — o que é o ser? Ser é o que é mesmo. Experimentar isto e dizê-lo é a aprendizagem pela qual deve passar o pensar futuro — não é Deus nem um fundamento do mundo. O ser é mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo do homem que qualquer ente, seja este uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo de Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem atém-se primeiro e para sempre apenas ao ente.

deste programa é constantemente presente o pensamento aristotélico. Neste, pelo menos inicialmente, Heidegger está convencido de poder individualizar uma determinação dos modos fundamentais do ser da vida consciente e uma fenomenologia das atitudes naturais desta última, livres ambas – embora colocadas no horizonte da compreensão grega do ser como presença – dos pesos prejudiciais das modernas teorias do sujeito. Contudo, a partir dos anos de 1930, quando, com o amadurecimento da conversão, o confronto com a tradição metafísica se perfila sempre mais decididamente como uma separação crítica daquela que acaba por ser considerada a história do esquecimento do ser que ocorre no próprio acontecer do ser, Heidegger separa o próprio finitismo da posição do esquecimento fundante antes assumido, apagando e abandonando progressivamente os intentos fundantes perseguidos na ontologia fundamental. E é em correspondência com essa mudança de disposição no confronto com as fundações metafísicas tradicionais que se dá no horizonte do pensamento heideggeriano uma mudança de referências: enquanto vem ao primeiro plano Nietzsche, Hölderlin e os pré-socráticos, a centralidade antes concedida ao pensamento aristotélico é revista a uma nova luz” (VOLPI, 2013, p. 33-34).

¹⁹ “O humanismo é a expressão da essência ou armação da subjetividade no percurso da cultura ocidental. Descreve o mundo histórico europeu, como sendo o teatro dos humanismos militantes, no qual a subjetividade humana efetiva-se com fatídicas consequências, tendo sob seu poder todos os seres. Neste aspecto, o humanismo é naturalmente responsável por todos os horrores cometidos em nome de um bem maior, o bem humano” (SLOTTERDIJK, 2000, p. 30).

²⁰ “Em que sentido mais preciso pode ajudar a compreender corretamente a crise do humanismo e a conexão indicada por Heidegger entre o humanismo e a metafísica? Sobretudo, segundo o que parece no sentido de conferir uma significação filosófica precisa a um conjunto de ideias, muitas vezes pouco claramente relacionadas entre si que compõem a consciência da crise do humanismo na cultura atual. Em Heidegger, de fato, a crise do humanismo na medida em que está relacionada com a culminação da metafísica e seu fim tem a ver de maneira não acidental com a técnica moderna” (VATTIMO, 1986, p. 35).

²¹ “A questão sobre a essência do ser humano não entra no rumo certo até que nos afastemos da mais velha, mais obstinada e mais perniciosa das práticas da metafísica europeia: definir o ser humano como *animal rationale*. Nesta interpretação da essência do homem, este continua a ser entendido como *animalitas* expandidas por adições espirituais. Contra isso revolta-se a análise existencial-ontológica de Heidegger, pois, para ele, a essência do ser humano não pode jamais ser expressa em uma perspectiva zoológica ou biológica, mesmo que a ela se acresça regularmente um fator espiritual ou transcendente” (SLOTTERDIJK, 2000, p. 25).

Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente refere-se, certamente, ao ser; todavia, pensa, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal. A “questão do ser” permanece sempre a questão do ente.²²

A questão do ser pensada desde o ente, será sempre uma questão devido ao pensar partir do próprio ente e para o ente retornar, ou seja, o pensar parte do ente e retorna ao ente sem a verdade do ser, porque o ser não pode ser pensado a partir do ente. A pergunta: “o que é o ser?” deve ser reformulada – Heidegger em *Tempo e ser*, conferência proferida em 31 de janeiro de 1962 na Universidade de Freiburg, apresenta uma tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente – nas palavras de Heidegger ser significa apresentar. “De dentro do apresentar e da presença fala o presente. Este constitui, segundo a representação corrente, a característica do tempo junto com o passado e o futuro. Ser enquanto presença é determinado pelo tempo”²³. Com isto, o filósofo identifica a questão do ser como uma questão nada entitativa. Ser não é temporal, é presença determinada através do tempo. Ser e tempo são determinações mútuas. Não são coisas, portanto, ser não é, ser dá-se (*Es gibt*), tempo dá-se (*Es gibt*). Ente é temporal, portanto, ente é. A pergunta sobre o ser deve ser feita do seguinte modo: qual é o sentido ou o significado do ser? (questão fundamental em *Ser e tempo*). Isto posto, na seguinte passagem Heidegger esclarece o fundamento para o ocultamento do ser à metafísica:

Quando Platão representa o ser como *idéa* e como *Koinonía* das idéias, Aristóteles como *enérzia*, Kant como *posição*, Hegel como *Conceito absoluto*, Nietzsche como *Vontade de Poder*, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no “Se dá ser”. Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se liberta da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações. O pensamento permanece ligado à tradição das épocas do destino-do-ser [...]. O dar mostrou-se como um destinar.²⁴

A metafísica somente vislumbra a clareira do ser em seu “aspecto” ideal. A pergunta: “O que é o ser?” ontifica o ser; assim, a verdade do ser permanece encoberta para a metafísica. O fato, porém, de o ser manter-se oculto à metafísica não significa, necessariamente, uma falha da mesma, mas, sim, o próprio encanto e mistério do ser que, consecutivamente, a ela se apresenta e

²² HEIDEGGER, 2005, p.25.

²³ HEIDEGGER, 1979, p. 258.

²⁴ HEIDEGGER, 1979, p. 262.

esconde-se (desvelamento e velamento, ou seja, no aparecer do aparente vela-se o ser, esconde-se o ser). A relação do ser é, contudo, esta proximidade e distanciamento sustentado ecstáticamente pelo ente humano enquanto cuidado (*Sorge*). Cabe ressaltar que o cuidado é um conceito que permite o acesso à compreensão da totalidade das estruturas existenciais, ou seja, o ser-no-mundo, no entanto, o tempo é o horizonte pelo qual se revela a projeção do cuidado. Isto posto, a verdade do ser é, como enfatiza Heidegger: “esta proximidade que desdobra o seu ser com a própria linguagem. A linguagem, contudo, não é apenas linguagem, no sentido em que a concebemos”²⁵. A linguagem é propriamente a morada do ser manifestada, apropriada e disposta por ele como explicita Heidegger.

Para se pensar a essência da linguagem, deve-se, necessariamente, pensá-la a partir da relação com o ser enquanto morada da essência do humano. A linguagem é a morada do ser e o “homem” nela morando ec-siste enquanto incumbido à verdade do ser.²⁶

Considerações finais

Para concluir, na determinação da humanidade do homem, o importante é que o homem enquanto ec-sistência não é o essencial. O que, de fato, importa é, todavia, o ser como dimensão do elemento ec-stático da ec-sistência. Este elemento dimensional é a modalidade de *ser*.²⁷ O ser se manifesta ao homem através do projeto ec-stático, sem que o mesmo instaure o ser. A noção de projeto aqui, implica, especificamente, o sentido de uma experiência pela qual o ser-no-mundo se encontra, originariamente, lançado, jogado. O jogador deste projeto não é o homem, mas o ser que projeta o homem para a ec-sistência do ser-aí, a clareira do ser, a qual garante a proximidade do ser.²⁸ Esta proximidade que foi pensada em *Ser e tempo*, na *Carta sobre o humanismo* é pensada a partir da poesia de Hölderlin. Assim, nas palavras de Heidegger: “[...] é a partir da poesia do poeta que esta proximidade do ser é percebida numa linguagem mais radical nomeada a

²⁵ HEIDEGGER, 2005, p. 27.

²⁶ “Na definição do ser humano como pastor e vizinho do ser, de modo a atribuir a linguagem como morada do ser, conforme observa Sloterdijk: “Heidegger vincula o homem ao ser em uma correspondência que lhe impõe uma restrição radical e o confina – o pastor – nas proximidades ou cercanias da casa; ele o expõe a uma conscientização que requer uma imobilidade e uma servidão resignada”. O habitar na casa da linguagem exprime-se numa escuta paciente e secreta do que o ser dirá” (SLOTERDIJK, 2000, p. 28).

²⁷ POLT, 1999.

²⁸ “O estudo do homem vai descortinar-nos o horizonte no interior do qual se coloca o problema do *ser*, pois é nele que se dá a compreensão do *ser*. Pensar o ente que compreende *ser* significa, neste caso, indagar pelo solo existencial no qual essa compreensão se enraíza” (KAHLMAYR-MERTENS, 2015, p. 20).

“pátria” a partir da experiência do esquecimento do ser.”²⁹ Heidegger explica que não se trata de uma concepção nacionalista da expressão pátria.

Trata-se de uma noção originária de acordo com a história do ser. Neste sentido, representa a intensão de pensar a apatridade do homem moderno de acordo com a história do ser.³⁰ Isso nos mostra que “a época da técnica e da ciência é o império do homem apátrida em sua essência”³¹. Hölderlin ao compor a poesia, preocupa-se com que seus contemporâneos pudessem reencontrar o lugar de seu desdobramento essencial. Para que o reencontrem, porém, não deveriam procurá-lo de modo algum no egoísmo de seu povo, nem tampouco, num lugar geográfico. Encontra-se, não obstante, na perspectiva da história universal a partir desta proximidade originária. O ser permanece oculto, no entanto, o projetar do mundo anuncia-se na poesia, sem que se manifeste como a história do ser. Hölderlin pensa de modo universal quando se expressa no poema *Lembrança*. Como explicita Heidegger na seguinte passagem: “[...] a relação de Hölderlin com a grecidade é essencialmente diferente que não o humanismo. Por isso, os jovens alemães que sabiam de Hölderlin, pensaram e viveram bem outra coisa em face da morte”³². Ao contrário do que foi apresentado pela opinião pública como sendo a opinião alemã.

Dessa forma, Heidegger defende que antes mesmo de se pensar em humanismos, deve-se voltar para o ser, isto é, para além do “esquecimento do ser”, para que se possa, de maneira adequada, expressá-lo, pensá-lo com profundidade como os pensadores originários e os grandes poetas o fizeram.³³ Pois o homem moderno está imerso num modo de ser tecnológico, muito distante de sua pátria, distante de sua origem como habitante na casa do ser.³⁴

Portanto, para Heidegger, falar de um significado para o conceito de “humanismo” a partir do ponto de vista metafísico, não faz sentido algum, pois o homem perdeu suas raízes,

²⁹ HEIDEGGER, 1979, p. 161.

³⁰ GIACOIA, 2013.

³¹ LEÃO, 1967, p. 132.

³² HEIDEGGER, 2005, p. 34.

³³ A lembrança do ser é um retorno ao ser, na sua ec-sistência. Nesse ec-sistir, o homem expressa o ser a partir do próprio ser por meio da linguagem poética. Para Heidegger, somente os grandes pensadores pré-socráticos, como Parmênides e Heráclito, pensaram o ser na “verdade do ser” e, após o período pré-socrático, apenas os grandes poetas, como Hölderlin, souberam exprimir o ser desde o ser (COUSINEAU, 1972).

³⁴ O problema da era técnica é resultado da falta de um fundamento humano, portanto, do afastamento do ser. Heidegger ao responder à pergunta de Beaufret acerca de um sentido para a palavra humanismo em face à Grande Guerra no Ocidente, exprime, além do conceito de humanismo, sua concepção de homem técnico. Mostrando-nos que o próprio fazer filosófico fica comprometido com a rigidez dos métodos científicos advindos de um movimento positivista. A filosofia passa a preocupar-se com a cientificidade de suas teorias, desconsiderando o seu papel de fundamento para todas as ciências (VATTIMO, 1986).

afastando-se de sua essência, ou seja, a ec-sistência.³⁵ A presente análise mostra que a carta de Heidegger a Jean Beaufret propõe um significado mais profundo para o conceito de humanismo, cuja significação remete a um retorno à essência humana via reaproximação do ser, numa retrospectiva à linguagem poética. Também nos esclarece a problemática subjacente ao conceito em questão. Isto posto, faz-se necessário a compreensão do verdadeiro significado da crise do humanismo pois, este não se estabelece com a técnica, mas sim se acentua com a dicotomia da subjetividade/objetividade advindas da metafísica.

Referências

- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1977.
- _____. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte I. 15. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte II. 13. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Seminarios de Zollikon*. Tradução de Ángel Xolocotzi Yáñez. México: Herder, 2013.
- _____. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Carta Sobre o Humanismo*. 2ª ed. Tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. *Meu caminho para a fenomenologia*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Cahier de L'Herne: Heidegger*. Trad. Jean-François Courtine, L'Herne, Paris, 1983, pp. 66-69.
- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. Fondo de Cultura, México, 1996.
- BEAUFRET, J. *Al encuentro de Heidegger*. Tradução de Juan Luis Delmont. Venezuela: Monte Avila Latinamericana, 1987.
- BLANC, M. de F. *Estudios sobre o ser II*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- CARR, D. *The question of the subject: Heidegger and the transcendental tradition*. Human Studies 17: 403-418, KluwerAcademic. Department of Philosophy, Emory University, Atlanta: Netherlands, 1995.
- COUSINEAU, R. H. *Heidegger, humanism and ethics: an introduction to the letter on humanism*. Louvain: Nauwelaerts, 1972.
- DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. *A Companion to Heidegger*. Austrália: Blackwell. 2005.
- DUQUE, F. *Contra el Humanismo*. Madrid: Abada, 2003.
- _____. *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2006.
- GIACOIA, O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- HUSSERL, E. *Ideias relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*. Trad. Antônio Zirion Quirino. México: Fondo de Cultura, 2013.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KELLER, P. Husserl and Heidegger on Human Experience. *The Philosophical Review*, Vol. 113, No. 3 (July 2004) Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Pp. v, 261.
- LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- LUYPEN, W. *La fenomenologia es un humanismo*. Tradução de Pedro Martin y de la Cámara. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1967.

³⁵ O sentido desta existência programada não se ajusta ao humano na sua essência. Para explicar o processo de degradação do pensamento e linguagem originária, Heidegger questiona-se sobre a essência do pensamento, descrevendo-o como uma ação que resulta da proximidade ou do afastamento em relação ao ser (BLANC, 2001).

- MARION, J. *Figures de Phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Librairie Philosophique I. Vrin - 6, Place de la Sorbonne, Paris, 2012.
- ONATE, A. M. O lugar do transcendental. *Rev. Filos.*, v. 19, n. 24, p. 131-145, jan./jun. 2007.
- ONATE, N. R. *A hermenêutica fenomenológica na obra inicial de Heidegger*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- POLT, R. *Heidegger an introduction*. New York: Cornell University Press. 1999.
- RABINABACH, A. Heidegger's Letter on Humanism as Text and Event. *New German Critique*, No. 62 (Spring - Summer, 1994), pp. 3-38 Published by: New German Critique Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/488507>. Accessed: 01/09/2011 19:00.
- RICHARDSON, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003.
- SARTRE, J. *O Existencialismo é um Humanismo*. 3ª ed. Tradução de João Batista Kreuch, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SLOTEDIJK, P. *Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la "Carta sobre el Humanismo de Heidegger"*. Tradução de Teresa Rocha Barco, Madrid: Siruela, 2000.
- SOFFER, G. Heidegger, Humanism, and the Destruction of History. *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, No. 3 (Mar., 1996), pp. 547-576 Published by: Philosophy Education Society Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20129896> . Accessed: 01/09/2011 19:05.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Trad. de Alberto L. Bixio. Espanha, Gedisa, 1986.
- VOLPI, F. *Heidegger e Aristóteles*. Trad. de José Trindade dos Santos. São Paulo, Loyola: 2013.