

HEIDEGGER E A POSSIBILIDADE DE UM HUMANISMO PÓS-METAFÍSICO

*Luciano Campos dos Santos*¹

Resumo: Este artigo objetiva expor algumas idéias da carta de Heidegger Sobre o Humanismo e apresentar a sua proposta de um humanismo pós-metafísico, no qual a essência do homem – concebida como ec-stática e relacional – deve ser levada à sua plenitude pela “simplicidade” da ação de pensar. A abordagem – aqui visada – da idéia heideggeriana de realização da essência do homem a partir de uma relação originária com o ser pretende, outrossim, questionar o alcance da proposta humanista heideggeriana, em seus desdobramentos éticos.

Palavras-Chave: Heidegger, Humanismo, Ética.

Abstract: This paper aims to expose some ideas present in Heidegger’s letter *On Humanism*, and to present its proposal of a post-metaphysical humanism, in which man’s essence – conceived as ek-static and relational – must be brought to plenitude through the “simplicity” of the action of thinking. This paper intends also to approach the Heidegger’s idea of a realization of man’s essence from an originary relation with *being*, opening a path to the questioning of the ethical implications of Heidegger’s humanist proposal.

Keywords: Heidegger, Humanism, Ethics.

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNICAMP.

1. A carta Sobre o Humanismo

A carta *Sobre o Humanismo*² insere-se no contexto da *virada* (*kehre*) heideggeriana, ocorrida em 1930, período a partir do qual costuma-se falar de um Segundo Heidegger, devido à mudança do questionamento sobre o *sentido do ser* – que tomou como ponto de partida a fenomenologia do ser-no-mundo, desenvolvida em *Ser e Tempo* – para o questionamento sobre a *verdade do ser*, que tem no texto *Sobre a essência da verdade* o seu “marco inicial”³. Dirigida a Jean Beaufret, em 1946, essa carta é a primeira reflexão explícita de Heidegger sobre a virada de seu pensamento (cf. HEIDEGGER, 1984, p. 5), se constituindo, assim, como uma auto-interpretação.

Em *Ser e Tempo*, o questionamento do sentido do ser seguiu, de forma enviesada, a trilha da Analítica Existencial, visando à liberação fenomenológica do horizonte da temporalidade do *Dasein*, a partir do qual Heidegger pensou conseguir encontrar a conexão entre “o fenômeno originário do tempo” e “o sentido do ser em geral” (cf. HEIDEGGER, 2001b, p. 250). Tendo fracassado nessa tentativa, nos escritos pós-1930, Heidegger irá dispensar as análises da temporalidade do *Dasein* para pensar o caráter temporal do sentido do ser e, desde então, passou a debruçar-se

² As referências ao texto *Sobre o humanismo* serão feitas pelas iniciais SH – para as citações da versão em português, do prof. Ernildo Stein – e UH – para as citações do texto original alemão – seguidas dos números das páginas das respectivas edições.

³ Cf. Nota de tradução do texto *Sobre a essência da verdade* in HEIDEGGER, 1996, p. 151. O próprio Heidegger faz alusão a esse fato, ao dizer que “A conferência *Sobre a Essência da Verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*” (SH, p. 156).

sobre a questão da *verdade*⁴ do *ser*⁵ (*Wahrheit des Seins*) e, por conseguinte, da essência dessa verdade (Cf. PÖGGELER, 2001, p. 89; LOPARIC, 2005, *passim*).

⁴ De antemão, convém lembrar que, desde as Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp), texto de 1922, Heidegger concebe a verdade (*Wahrheit*) como “desocultação” e “desvelamento”. Essa concepção é forjada a partir de uma idiossincrática interpretação – anunciada no Informe Natorp – da idéia de verdade (*alétheia*), presente no livro VI, da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Em grego, *alétheia* é um substantivo correspondente ao verbo *lanthano* que significa “esquecer”, “estar escondido/oculto. Heidegger interpreta o alfa inicial de “*alétheia*” como um alfa privativo e, desse modo, *alétheia* é pensada como “não-ocultação” (des-ocultação), “não-velamento” (des-velamento). “Verdade do ser” significa, portanto, “desvelamento do ser”, o seu “dar-se”, no sentido que será comentado mais adiante, neste texto. A Conferência “*Sobre a Essência da Verdade*” oferece os primeiros traços da tentativa heideggeriana de pensar o desvelamento do ser como um acontecimento historial.

⁵ Como é sabido, a idéia de *ser*, em Heidegger, tem um sentido completamente diverso daqueles da Ontologia tradicional. Heidegger sempre se inquietou por saber o significado fundamental de *ser*, subjacente aos seus múltiplos sentidos, dos quais falava Aristóteles, na *Metafísica* (cf. HEIDDEGER, *Meu caminho para a fenomenologia*, 1979). Desde *Ser e Tempo*, Heidegger se preocupou em desfazer os “preconceitos” consolidados pela filosofia tradicional, que impediam a re-colocação da questão do ser (*Seinsfrage*) e, partindo do pressuposto de que o ser não se explica pelo ente – mas o contrário – procurou pensar a chamada “diferença ontológica” (a saber: a diferença entre *ser* e *ente* – algo que, por exemplo, na Ontologia aristotélica, não faz muito sentido). Obviamente, uma compreensão adequada da idéia heideggeriana de *ser* (principalmente a do II Heidegger) exige um mergulho em seus textos. Grosso modo, podemos dizer que a indisponibilidade da configuração do sentido do mundo ao domínio da subjetividade humana traduz – evidentemente de forma empobrecida – a idéia de um “desvelamento do ser”. Para Heidegger, o ser dos entes, a linguagem, o mundo humano, a história não são, em nenhum sentido, produtos de um sujeito pensante, mas antes, determinados por um “poder” que escapa ao homem

É importante ressaltar que a virada não constituiu um abandono do projeto inicial de Heidegger, mas tão-somente uma mudança no modo de enfrentamento da questão sobre o ser (a *Seinsfrage*), que permanecerá a questão fundamental do início ao fim de sua obra. Sobre isto, diz Heidegger, na carta *Sobre o Humanismo*:

esta viravolta [*kehre*] não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas nesta viravolta, o pensar alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser [*Seinsvergessenheit*] (SH, p. 156; UH, p. 17).

A carta *Sobre o Humanismo*, buscando dar conta de responder algumas questões levantadas por Beaufret, enreda-se numa espécie, toda particular, de “filosofia da ação”⁶. Se, em *Ser e Tempo*,

– “O homem não tem em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde” (HEIDEGGER, 2006, p. 21). O poder, enquanto capacidade de “deixar que algo [os entes, o mundo etc.] desdobre o seu ser em sua pro-veniência [Her-kunft]” (SH, p. 150), é poder do ser. É no movimento originário de desvelamento do ser que “irrompem as raras, simples e capitais decisões da história” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, 1996, p. 163). Por isso, Habermas (2000, p. 218) dirá (naturalmente, num tom de crítica) que esse ser é uma “instância meta-histórica de um poder originário fluidificado no tempo”. Haar acena para o fato de que uma leitura não dogmática de Heidegger deve levar em conta a questão: “a idéia de ser não será uma hipótese da contingência do mundo?” (HAAR, 1990, p. 158).

⁶ Obviamente, a expressão “filosofia da ação” longe de indicar algo como uma “*doctrine d'action*” – como Sartre concebe o seu existencialismo – deve ser tomada, nesse contexto, com algumas restrições, quais sejam: 1) que se pense o conceito de “ação” no sentido preciso explicitado por Heidegger; 2) que se tome o conceito de filosofia num sentido amplo, de forma a abranger o que Heidegger chama simplesmente de “pensar” ou “meditar” (*Nachdenken*,

Heidegger se mostrava avesso à utilização da palavra ação (*Handeln*), no contexto da Analítica Existencial – preocupado em evitar a falsa idéia da existência de um limite ontológico entre teoria e prática (cf. HEIDEGGER, 2001b, p. 91) –, na carta *Sobre o Humanismo*, ele visa, explicitamente, a uma tematização da “essência da ação” (*Wesen des Handelns*)⁷.

As considerações que Heidegger faz sobre o agir, já nos primeiros parágrafos da sua Carta, de algum modo, remetem à diferenciação, exposta por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, entre ação (*práxis*) e produção/fazer (*poíesis*). Assim, na carta *Sobre o*

cf. UH, p. 34). Heidegger, certamente, rejeitaria a expressão “filosofia da ação”, aqui utilizada, pois, o discurso da carta *Sobre o Humanismo* não pretende ser filosofia, mas, simplesmente, pensamento. Na carta *Sobre o Humanismo*, o pensar filosófico, *stricto sensu*, é tomado como um pensar técnico, teórico, que busca “explicações e fundamentações” (SH, p. 152). O pensar essencial, meditativo, não seria, em absoluto, daquela espécie de pensar que é próprio à filosofia. Esta distinção entre filosofia e pensamento é melhor explicitada, por Heidegger, no texto que se intitula, precisamente, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, de 1964.

⁷ Note-se que a carta inicia-se, justamente, com a asserção: “estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir” (SH, p. 149 – No original: “*Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug*” – UH, p. 5). É difícil não entrever nessa frase e nas seguintes que compõem os primeiros parágrafos da carta *Sobre o Humanismo* (e em outras tantas ao longo do texto) uma crítica e, ao mesmo tempo, uma tomada de distanciamento das idéias de Sartre, expostas em *L’existencialisme est un Humanisme*. Tudo se passa como se, já de saída, Heidegger quisesse marcar bem os limites entre o seu pensamento e a “*doctrine d’action*” e do “*engagement*”, de Sartre. Principalmente, depois deste ter incluído Heidegger entre os “existencialistas ateus”, cujo traço comum é “partir da subjetividade” (SARTRE, 1946, p. 17). Não à toa, Heidegger dirá, mais adiante, que “a frase capital do ‘Existencialismo’ [*l’essence précède l’existence*] não tem o mínimo em comum com aquela frase em *Ser e Tempo* [*Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*]” (SH, p. 157).

Humanismo, como na *Ética a Nicômaco* (1140 a 5-6), fazer e agir são coisas diferentes. Para Aristóteles, essa diferença reside, grosso modo, no fato de que o fazer (*poiesis*) tem por finalidade a obra (o produto), enquanto a ação (*praxis*) é um fim em si mesma. Já a preocupação de Heidegger será distinguir o fazer (*Tun, Machen*) enquanto “causar um efeito” (*Bewirken einer Wirkung*) e a ação enquanto consumação (*Vollbringen*) de algo, no sentido de levá-lo à “plenitude de sua essência” (*Fülle seines Wesens*)⁸. Contudo, para Heidegger, o pensar será, ao mesmo tempo, *praxis* e *poiesis*. De que modo? Sabe-se que a *poiesis*, segundo Aristóteles, está estreitamente vinculada à *tékhnē* (cf. *Ética a Nicômaco* 1140 a 7-10), que é condição de possibilidade do fazer / produzir. Ora, boa parte do esforço de Heidegger, na carta *Sobre o Humanismo*, consiste, justamente, em superar a concepção “técnica” do pensar. Como então é possível que Heidegger conceba o pensar como um ato *poiético*, mas não técnico?

É difícil precisar o significado de *poiesis*, na carta *Sobre o Humanismo*. Heidegger simplesmente se limita a dizer que o pensar é *praxis* e *poiesis*, sem fazer maiores considerações sobre este último aspecto. Conforme observa Taminiaux, a idéia de *poiesis* ligada, em *Ser e Tempo*, ao existencial da *Ocupação* (*Besorgen*) com os entes intramundanos – e, portanto, vinculada à inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) e à queda (*Verfallen*), próprias ao modo de ser cotidiano do *Dasein* – é, no desenvolvimento do pensamento de

⁸ Taminiaux observa como a apropriação que Heidegger faz do conceito aristotélico de *praxis*, desde *Ser e Tempo*, desvincula completamente esse conceito das suas conotações políticas, e isto de tal modo que os aspectos que Aristóteles associa à *praxis*, tais como “a doxa, a relação com o outro, o debate plural são excluídos [da *Resolução, Entschlossenheit*, modo *autêntico* de ser do *Dasein*] e relegados para a órbita da preocupação [*Fürsorge*], i. é., do comportamento inautêntico do *Dasein*” (TAMINIAUX, 1995, p. 149). Segundo Taminiaux, a proposição de Heidegger, na carta *Sobre o Humanismo*, de que o pensar é a consumação da ação (consumação de uma relação com o ser), tem, na verdade, ressonâncias platônicas (cf. TAMINIAUX, 1995, p. 156).

Heidegger, levada “a uma verdadeira reabilitação ontológica” (TAMINIAUX, 1995, p. 148), de tal modo que, na carta *Sobre o Humanismo*, “o próprio pensador é uma espécie de artesão” (TAMINIAUX, 1995, p. 149). Mas, também Taminiaux não expõe o que isso pretende significar.

Na conferência *A questão da técnica (Die Frage nach der Technik)* – pronunciada em 1953 –, Heidegger interpreta a *poiesis* como um modo de desvelar os entes, como um “produzir” (*Her-von-bringen, Veranlassung*⁹) que “conduz do encobrimento [*Verborgenheit*] para o desencobrimento [*Unverborgenheit*]” (2006, p. 16). Nesse sentido, são produtos de uma *poiesis* tanto o objeto artesanal, quanto a própria *phýsis*. Assim, dando-nos a liberdade de transpor a interpretação da *poiesis* exposta em *A questão da técnica* para a carta *Sobre o Humanismo* (mesmo correndo o risco de anacronismo), podemos conjecturar que o pensar essencial é *poiético* porque: 1) conduz a um “desencobrimento” da “verdade do ser”, enquanto *tal*, ou seja, enquanto “clareira” (*Lichtung*) (cf. SH, p. 141, 158) e “destino” (*Geschick*) (cf. SH, pp. 160, 162)¹⁰; 2) é produtor¹¹, na medida em que *prepara* o advento de uma possível virada do ser na época da técnica¹², bem como o advento da mais essencial *humanitas* do homem¹³.

Enquanto *práxis* e *poiesis* (originárias), o pensar é, portanto, ação autotélica (*práxis*) e produtiva (*poiesis*), mas não técnica. Resulta, assim, que a “filosofia da ação” heideggeriana, é,

⁹Na versão em português, “*Veranlassung*” é traduzido como “deixar-viger” e “*Her-von-bringen*” como “pro-dução” (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 16).

¹⁰Sobre o destino (*Geschick*) como o “por a caminho de um desencobrimento”, ver: HEIDEGGER, 2006, p. 27.

¹¹No sentido de “levar algo a” (*Veranlassung*).

¹²O pensamento do ser é “cuidado da virada do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 163).

¹³“Pensar a verdade do ser significa, ao mesmo tempo: pensar a *humanitas* do *homo humanus*” (SH, p. 169). Lembremos que é Heidegger mesmo quem diz que o pensar, enquanto consumação da essência do homem, no sentido de “levá-la à plenitude”, é um *producere* (cf. SH, p. 149).

sobretudo, uma “filosofia do pensar”, pois, o pensar é, em sua essência, *ação*. O pensar essencial, enquanto *ação*, é sempre “pensar do ser” – o que significa dizer que é sempre requisitado pelo ser e voltado para o ser – não é um pensar sobre os entes, que seria já teoria. O pensar teórico, cuja forma, regras e métodos são dados pela Lógica e Gramática tradicionais, e que tem como “objetos” os entes, visualizados de um modo particular, é um pensar que não é ação, mas técnica. Nesse sentido, Heidegger observará que:

Para primeiro aprendermos [*lernen*] a experimentar [*erfahren*], em sua pureza, a citada essência do pensar, o que significa, ao mesmo tempo, realizá-la, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. O próprio pensar é tido, ali, como uma *tékhnē*, o processo da reflexão a serviço do fazer e do operar [*Tun und Machens*]. A reflexão [*Überlegen*], já aqui, é vista desde o ponto de vista da *práxis* e *poiesis*. A caracterização do pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura “teórica” já ocorrem no seio da interpretação “técnica” do pensar” (SH, p. 150; UH, p. 6).

Podemos, agora, resumir as idéias apresentadas por Heidegger – logo nos primeiros parágrafos da carta *Sobre o Humanismo* – nos seguintes pontos basilares, que permeiam as suas considerações ao longo de todo o texto: 1) Pensar não é um comportamento teórico-contemplativo *que se opõe à ação*, mas é *ação*, no sentido mais eminente; 2) A ação de pensar – livre da tutela da Gramática e da Lógica Tradicionais – consome a relação (*Verhältnis, Bezug*) do ser com a essência do homem e *engaja* o homem “em favor [für] da verdade do ser” (SH, p. 149), portanto, é necessário *aprender* (*lernen*) a experiência do pensar (cf. SH, p. 158); 3) Essa relação, que é ao mesmo tempo uma ação de engajamento, é mediada pela Linguagem; 4) Os pensadores

essenciais e poetas têm acesso privilegiado à verdade do ser – são “guardas” (*Wächter*) dela; 5) O humanismo, porquanto vinculado ao pensar metafísico, jamais foi (ou será) capaz de pensar radicalmente a essência do homem.

2. O humanismo metafísico e o pós-metafísico

Para Heidegger, o humanismo é uma manifestação do pensar que perdeu o seu elemento – é o produto de uma linguagem desvinculada do ser e decaída em falatório e publicidade¹⁴ (Cf. SH, p. 151). O humanismo – enquanto movimento histórico-cultural fundado num discurso sobre o homem que se articula no interior desse modo de ser da linguagem (que é, sobretudo, recusa de sua essência) – nada mais é que o corolário antropológico da metafísica da subjetividade¹⁵. A linguagem, encerrada nos limites da subjetividade, torna o homem senhor do ente à medida que “abandona-se a nosso puro querer e à nossa atividade, como instrumento de dominação do

¹⁴ O conceito de “falatório” (*Gerede*), aqui aludido, é – como o conceito de “publicidade” (*Öffentlichkeit*) – originário de *Ser e Tempo*, e, embora não explicitamente mencionado na carta *Sobre o Humanismo*, está contido no que Heidegger aí define como “ditadura da opinião pública” (*Diktatur der Öffentlichkeit*) (Cf. SH, p. 151).

¹⁵ Para Heidegger, é precisamente quando o homem, na época moderna, se torna *sujeito* de representações, e o ente *objeto* de um representar, que são postas as condições para um efetivo antropocentrismo e a conseqüente dominação do ente. Segundo Heidegger, através do representar “lo ente llega a la estabilidad como objeto y sólo así recibe el sello del ser. Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente (...) El entretejimiento de ambos procesos, decisivo para la esencia de la Edad Moderna, que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en *subjectum*, arroja también una luz sobre el proceso fundamental de la historia moderna (...) Así las cosas, no es de extrañar que solo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen” (HEIDEGGER, 1997, p. 90s).

ente” (SH, p. 152). Essa dominação dá-se quando “encontramos o ente como o efetivamente real tanto quando calculamos e agimos como quando procedemos cientificamente e filosofamos com explicações e fundamentações” (SH, p. 152).

Heidegger vê no humanismo e em suas pretensões antropocêntricas o latente “domínio da subjetividade” (*Herrschaft der Subjektivität*), do qual resulta sempre a “incondicional objetificação de tudo” (*unbedingte Vergegenständlichung von allem*) (SH, p. 151). O tom com que Heidegger fala do humanismo – identificando-o com outros *ismos*, sempre requisitados pela “ditadura da opinião pública” (*Diktatur der Öffentlichkeit*), e cujos efeitos catastróficos já se manifestaram sobejamente (Cf. SH, p. 150) – é bem interpretado por Sloterdijk, ao dizer:

Heidegger interpreta o mundo histórico da Europa como o teatro dos humanismos militantes; ele é o campo no qual a subjetividade humana leva a cabo, com fatídica conseqüência, sua tomada de poder sobre todos os seres. Sob essa perspectiva, o humanismo se oferece como cúmplice natural de todos os possíveis horrores que podem ser cometidos em nome do bem humano (SLOTERDIJK, 2000, p. 30s).

Com o domínio crescente da subjetividade e, por conseqüência, da objetificação dos entes; com o “esvaziamento da linguagem” (*Verödung der Sprache*) (SH, p. 151) e sua decaída em mero instrumento de informação e de cálculo – que possibilitam ao homem um agir correspondente à essência da técnica (Cf. SH, p. 169), isto é, um agir que visa a *causação de efeitos* – o que, efetivamente, se encontra em “perigo” (*Gefahr*) e “ameaça” (*Gefährdung*) é a própria essência do homem (cf. SH, p. 151). O humanismo, em sua origem essencialmente metafísica, consolida o esquecimento da verdade do ser e, desse modo, está sempre de mãos dadas com esse perigo e com essa ameaça. A saída dessa situação *decadente*¹⁶ exige, afirma Heidegger, um retornar – “caso

¹⁶ Referente à decaída (*Verfallen*), termo que, tanto em *Ser e Tempo*, quanto na carta *Sobre o Humanismo* (Cf. p. 159) não tem nenhuma conotação

encontre” – ao “caminho para a proximidade do ser” (SH, p. 152). É no habitar a “proximidade do ser” (*Nähe des Seins*) que Heidegger julga consistir a essência do homem, e o verdadeiro humanismo nada mais é que o “meditar” (*Besinnen; Nachdenken*) que conduz o homem a essa proximidade:

Para onde se dirige o “cuidado” [*Sorge*], senão no sentido de reconduzir o homem novamente para a sua essência? Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)? Deste modo então, contudo, a *humanitas* permanece a preocupação de um tal pensar; pois o humanismo é isto: meditar e cuidar [*Sinnen und Sorgen*] para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua essência. (SH, p. 152).

“Humanismo” significa, agora, caso nos decidamos a 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. Desta maneira, pensamos um “humanismo” de natureza singular (SH, p. 165).

Com essas palavras, Heidegger, a um só tempo: 1) propõe a superação do humanismo metafísico; 2) apresenta o projeto de um humanismo que é pós-metafísico porque pensa a essência do homem a partir da questão da verdade do ser¹⁷, e, por consequência, pensa a “solicitude pelo homem” (*Bemühung um*

moral, apenas ontológica. Heidegger afirma que “o esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente impensado em sua essência, é o sentido da ‘decaída’ nomeada em *Ser e Tempo*” (SH, p. 159)

¹⁷ É sabido que já em *Ser e Tempo*, com o projeto de “destruição” da história da ontologia, seguindo o fio condutor da questão do ser (*Seinsfrage*),

den Menschen) na perspectiva da recondução deste à sua habitação essencial, à “casa do ser” (*Haus des Seins*), a qual também é “morada do homem” (*Behausung des Menschen*) – em suma, pensa o homem a partir de sua *humanitas* mais originária (Cf. SH, p. 154). Esse humanismo não pretende formar a *humanitas* do homem por meio de uma cultura literária, mas busca reconduzi-lo à sua essência mediante o pensar meditativo, silencioso, dócil ao apelo (*Anspruch*) do ser; 3) propõe um humanismo que desloca o homem de sua posição central em meio aos entes (Cf. SH, p. 159), desferindo, desse modo, um duro golpe contra as pretensões antropocêntricas da modernidade, pois, neste humanismo, “não importa o homem simplesmente como tal” (SH, p. 165), mas a realização de sua essência ec-stática, isto é, a sua transcendência em direção à verdade do ser. É dessa forma que o homem pode deixar de ser “o senhor dos entes” (*Herr des Seienden*) para tornar-se “o pastor do ser” (*Hirt des Seins*) (SH, p. 163). Tornar-se “pastor do ser” – isto é, cuidar, zelar (pensando) pela “verdade do ser” –

Heidegger esforça-se por abrir um horizonte de pensamento não-metafísico. É, no entanto, a partir da virada (1930) que Heidegger leva a termo, em sucessivas etapas, a tarefa de uma “desconstrução” da metafísica, com base no questionamento da “verdade do ser”. Não obstante as nuances da caracterização da metafísica ao longo da sua obra, pode-se dizer, em linhas gerais, que o pensar metafísico, segundo Heidegger, situa-se, historicamente, no âmbito do questionamento da “entidade do ente” e se constitui como o contínuo encobrimento – que perpassa toda a história da filosofia – da verdade do ser enquanto desdobramento epocal do sentido do ente em sua totalidade. A questão da verdade do ser põe em marcha “o pensar no próprio ser” (HEIDEGGER, 1996, p. 79), e nada mais é que uma correspondência “ao ser como ser”, por isso, “no pensamento da verdade do ser, a metafísica está superada” (HEIDEGGER, 1996, p. 78). É nesse sentido que se pode dizer que o pensar heideggeriano – em se movendo no interior do questionamento da verdade do ser – é pós-metafísico. E, uma vez que “toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser (...) é Metafísica” (SH, p. 153), o pensar a essência do homem em sua relação com a verdade do ser implica, portanto, num “humanismo” pós-metafísico.

seria, para Heidegger, o *dever* ou o *ter-que-ser* mais essencial e mais urgente que qualquer imperativo ético, porque implica a realização da essência do homem.

3. A essência relacional do homem

Em *Ser e Tempo*, o *Dasein* foi pensado como um ser de relações, a partir de sua determinação ontológica fundamental: o Cuidado (*Sorge*). Como *Sorge*, o *Dasein* relaciona-se com os entes intramundanos (Ocupação – *Besorgen*), com outros entes que têm o mesmo caráter do *Dasein* (Preocupação – *Fürsorge*) e consigo mesmo, na medida em que, existindo, “está em jogo o seu próprio ser” (*um sein Sein selbst geht*). Essas relações sempre se dão sobre a base de uma determinada compreensão de *ser*¹⁸ e isto significa que, em última análise, o *Dasein se relaciona com “algo” como o ser*¹⁹.

Na carta *Sobre o Humanismo*, a compreensão do homem como *existência* e como um ser relacional é retomada: o homem, assume, enquanto ec-sistente²⁰, desde sempre, uma relação com os entes e, dessa forma, com o ser. Assim dirá Heidegger: “Para toda percepção do ente em seu ser, ser mesmo já se iluminou e acontece historialmente em sua verdade” (SH, p. 154)²¹.

¹⁸ Cf. ST, p. 306, nota 87; GA 2, p. 204, nota “a”.

¹⁹ Na carta *Sobre o Humanismo*, Heidegger dirá que o “cuidado”, já em *Ser e Tempo*, fora pensado como “cuidado” pela clareira do ser, como “proteção” da verdade (desvelamento) do ser: “O homem é pastor do ser. É somente nesta direção que pensa *Ser e Tempo*, quando é experimentada a existência ec-stática como o ‘cuidado’” (SH, p. 158).

²⁰ Com o termo “ek-sistenz”, Heidegger quer enfatizar a transcendência essencial do homem em direção ao ser. O homem, enquanto existência, é um *ser (esse) fora (ex)*, é a abertura (o “aí”) onde o ser se manifesta: é “a clareira do ser” (SH, p. 155). Já em *Ser e Tempo*, o *Dasein* compreendido como existência, era caracterizado como um ser desde sempre “já fora”, como transcendência em direção ao mundo: um *ser-no-mundo*.

²¹ “für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein das Sein selbst schon gelichtet ist und in seiner Wahrheit sich ereignet” (UH, p. 13).

A relação do homem com o ser dá-se sempre por meio da linguagem. O “por meio”, aqui, não significa que a linguagem seja um mero instrumento utilizado pelo homem para referir-se aos entes em seu ser, mas o meio, enquanto espaço, dimensão, âmbito, que *possibilita* ao homem pensar e dizer o ser (dos entes). Essa possibilidade de pensar e dizer o ser, não é originariamente do homem, ela é, antes de tudo, querida pelo ser e oferecida ao homem, por ele. É o ser que possibilita o pensar e o dizer, na medida em que se desvela. O homem, enquanto ec-sistência, é simplesmente *ex-posto*²² ao ente desvelado em seu ser, e *convocado* a *acolher* e *recolher*, no pensamento e na linguagem (*logos*)²³, o que se desvela. É nesse sentido que Heidegger diz: “o homem é ‘jogado’ [*geworfen*] pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, ec-sistindo, desta maneira, guarde [*hüte*] a verdade do ser, [e] na luz do ser [*im Lichte des Seins*], o ente se manifeste [*erscheine*] como o ente que efetivamente é” (SH, p. 158). O ser é, assim, a clareira (*Lichtung*) do ente²⁴ (Cf. SH, p. 161), no sentido de que é a “abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se [dos entes]” (HEIDEGGER, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, 1996, p. 102). O meio de manifestação/compreensão do ente, nessa clareira, é a linguagem. É na linguagem que se faz visível o acontecer (*ereignen*) historial do desvelamento do ser, acontecer esse que possibilita a manifestação dos entes²⁵ e a sua compreensão pelo homem. O desvelamento do ser advém à linguagem na medida em que o homem *diz* o que *são* os entes e, desse modo, “traz [o ser] à linguagem” (Cf. SH, p. 174). A linguagem é, portanto,

²² “Ec-sistência significa (...) estar exposto na verdade do ser” (SH, p. 156).

²³ Ver a interessante exploração do significado de *logos* como *recolhimento* (*Sammlung*), no ensaio *Logos*, um comentário ao fragmento 50, de Heráclito (HEIDEGGER, 2006, p. 184s).

²⁴ Para um detalhamento do que Heidegger compreende por “clareira” (*Lichtung*) e suas relações com as idéias de “espaço aberto” (em uma floresta), de “luz” e de “claro” (*licht*), ver: *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*.

²⁵ “O advento do ente repousa no destino do ser” (SH, p. 158).

a interseção entre *o dar-se* do ser e *o acolhimento* do que é dado, por parte do homem. Por isso, ela é, a um só tempo, “a casa do ser” e a morada do homem (SH, p. 159).

O ser “dá-se” (*es gibt sich*) significa: ele se mostra (desvela) como uma configuração de sentido dos entes em sua totalidade (como *physis, eidos, representação, gestell* etc.). O ser recusa-se (*versagt sich*) significa: ele não se mostra enquanto agente (*destino*²⁶) configurador do sentido do ente em sua totalidade²⁷. A linguagem manifesta o sentido do ente em sua totalidade (diz o ser) e ao mesmo tempo – no momento mesmo em que põe o ente em evidência – esconde a origem desse sentido (o próprio ser, em seu desdobramento historial)²⁸,

²⁶ “O ser enquanto destino que destina verdade permanece oculto” (SH, p. 162). “*Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt verborgen*” (UH, p. 26)

²⁷ “Ao destino chega o ser, na medida em que ele, o ser, se dá. Mas isto significa, quando pensando com docilidade ao destino: ele dá-se e recusa-se simultaneamente” (SH, p. 160). “*Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt, geschickhaft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal*” (UH, p. 23).

²⁸ Tenha-se presente que a linguagem possui, simultaneamente, uma dupla referência (*aufbeziehen* – cf. SH, p. 158; UH, p. 20): uma *manifesta* – a referência ao ente – e outra *latente* – a referência ao ser. Tudo se passa como se a própria linguagem sustentasse em si a diferença ontológica, conforme bem observa Oliveira. Isto que aqui chamamos de dupla referência é lapidarmente descrito por Oliveira como uma “tensão estrutural”. Assim diz ele: “em nível proposicional falamos dos entes, mas enquanto falamos dos entes, apontamos para o ser que é condição de possibilidade do nosso falar sobre os entes. Por isso, a dimensão radical da linguagem é o dizer do ser. A linguagem, contudo, não produz o ser nem o domina, seu papel é mediar sua manifestação. O ser-homem é, assim, inseparável da linguagem, pois, na medida em que vela pela revelação do ser, ele abre um espaço para emergência de uma vida marcada pelo sentido. Assim, fica aberto para a verdade de tudo: falar é desvelar o mundo, tornar possível a emergência do sentido essencial e constitutivo de tudo. É só a partir da linguagem que o homem tem propriamente o mundo, onde todas as coisas podem encontrar seu lugar”. (OLIVEIRA, 2001, p. 222).

por isso, ela é “advento iluminador-velador do próprio ser” (SH, p. 156)²⁹. E, assim como é por meio da linguagem, estreitamente vinculada à subjetividade, que o homem pode se tornar “senhor do ente”, é também pela linguagem, quando esta articula, sobretudo, o discurso da silenciosidade, que o homem pode tornar-se o “pastor do ser”:

Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser [*Nähe des Seins*], então deve aprender a existir no inefável [*Namenlosen*] (...) Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser [*vom Sein ... ansprechen*], sob o risco de, dócil a este apelo [*unter diesem Anspruch*], pouco ou raramente algo lhe restar a dizer. Somente assim será devolvido à palavra o valor de sua essência e o homem será gratificado com a devolução da habitação [*Behausung*] para o residir [*Wohnen*] na verdade do ser. (SH, p. 152; UH, p. 9s).

O homem, por meio da linguagem, simplesmente corresponde ao ser na medida em que este se dá (*es gibt*), por essa razão, “não é o homem o essencial, mas o ser enquanto a dimensão do elemento ec-stático da ec-sistência” (SH, p. 159). Em síntese: a essência do homem, pensada como ec-sistência, abrange uma relação originária do ser com o homem (apelo – *Anspruch; Ansprechen*) e do homem com o ser (correspondência – *entsprechung*) e o espaço onde essa relação se dá é a linguagem (*Sprache*). “O homem é propriamente esta relação de correspondência e somente isto”³⁰ (HEIDEGGER, 1996, p. 177, grifo do autor).

A esta altura podemos nos perguntar: não acontece aqui, como observa Haar (1990, p. 92ss), um processo de alienação das

²⁹ “*Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*” (ÜH, p. 16).

³⁰ “*Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies*” (HEIDEGGER, 1990, p. 74, grifo do autor).

capacidades do homem – de empobrecimento do homem – e de inflação das capacidades do ser, originando uma dissimetria nessa relação? Essa *inversão* – como tantas outras, próprias do filosofar heideggeriano (Cf. STEIN, 2002, p. 451s) – não consistiria em uma tentativa desesperada de – opondo-se obstinadamente ao domínio da subjetividade³¹ – esvaziar completamente o homem

³¹ Atente-se para o caráter negativo que o conceito de *subjetividade* possui na filosofia de Heidegger – e isto desde *Ser e Tempo*, onde o *sujeito* é tomado como um modo de ser *deficiente* do *Dasein* (Cf. ST, p. 100; GA 2, p. 82). O pensamento de Heidegger (principalmente o da segunda fase) visa explicita e programaticamente abandonar a subjetividade (cf. SH, p. 156; UH, P. 17), de modo que Sartre se equivoca duplamente ao incluir Heidegger no rol dos filósofos existencialistas e, por conseguinte, entre os que tomam a subjetividade como ponto de partida e fundamento inconcusso da filosofia (cf. SARTRE, 1946 p. 64). Para Heidegger, “O ser se manifesta ao homem no projeto ec-stático. Mas este projeto não instaura o ser (...) o projeto é essencialmente um projeto jogado. Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a ec-sistência do ser-á como sua essência. Este destino acontece como a clareira do ser, forma sob a qual o destino é” (SH, p. 141). Essa idéia de Heidegger pode ser assim traduzida: “não podemos escolher arbitrariamente o sentido histórico de nosso mundo e de nós mesmos, mas antes, esse sentido se nos dá, nos interpela, nos desafia, nos chama. Nossa escolha consiste em acolher ou rejeitar o chamado (...) Ser, então, enquanto evento, se revela como o *dar-se ao homem de um sentido*, que ele mesmo não produziu (...) esse sentido não é previamente determinável, ele provém da escuridão do inconceituável previamente. É um dar-se histórico, marcado pela imprevisibilidade, improgramabilidade” (OLIVEIRA, 2001, p. 220s). Assim, resulta óbvio que as idéias de Heidegger se situam como antípodas do decisionismo de Sartre – para quem “*le destin de l’homme est en lui-même*”. Poder-se-ia mesmo dizer que, em boa medida, a carta *Sobre o Humanismo* é uma resposta, não somente às questões de Beaufret, mas também à má interpretação que Sartre faz das idéias de Heidegger. Isso pode se verificar também quando Heidegger diz que a classificação do seu pensamento como “ateu” (coisa que Sartre faz) é “arbitraria” e resultante de uma “falta de cuidado na leitura” (SH, p. 168), pois, ao pensar o homem como ec-sistência, “ainda nada está decidido sobre a ‘existência de Deus’ ou seu ‘não-ser’” (SH, p. 168).

daquilo que o humanismo e a metafísica tradicionais exaltava como os seus mais altos poderes – pensamento autônomo e liberdade³²? Com respeito a isso, Haar levanta as seguintes questões:

Para que então a maravilha de existir se é para “incarnar” [sic] o cúmulo da passividade? Pois que o homem ‘realiza’ a sua essência abrindo-se, apagando-se, abolindo-se para deixar aparecer, falar, agir o ser. Ele não é tanto portador da diferença ontológica como sustentado por ela [...] Ele só pode ser transparência ou obstáculo à transparência, mais ou menos dócil à luz, iluminado e não iluminante (HAAR, 1990, p. 97)³³.

³² A liberdade é um mote comum aos humanismos mais díspares, tais como o de Pico della Mirandola (ícone do humanismo cristão renascentista) – para quem a liberdade, entendida como autodeterminação (“condição de sermos o que quisermos” – p. 61), é o que constitui eminentemente a “dignidade do homem” (cf. *Discurso sobre a dignidade do homem*) – e o do próprio Sartre, para quem “*l’homme est liberté*”. No texto *Sobre a essência da verdade*, Heidegger desapropria a liberdade do homem ao dizer que “o homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ec-sistente e desvelador, possui o homem” (HEIDEGGER, 1996, p. 163). Claro está, no entanto, que a liberdade aqui não é entendida como “arbitrio da vontade”, mas antes como o “reino do destino que põe o descobrimento em seu próprio caminho” (HEIDEGGER, 2006, p. 28).

³³ Também Habermas nos chama à atenção para divergência de papéis atribuídos ao *Dasein* no Segundo Heidegger, em comparação com aqueles que lhe eram atribuídos na Analítica Existencial, evidenciando, como faz Haar, o processo de esvaziamento da subjetividade humana: “O ser-aí não é mais considerado como o autor dos projetos do mundo, à luz dos quais o ente se mostra e se retira de uma só vez; ao contrário, a *produtividade* da criação de sentido que abre o mundo passa para o Ser mesmo. O ser-aí submete-se à autoridade do sentido incontrolável do Ser e despoja-se da vontade de auto-afirmação, suspeita de subjetividade” (HABERMAS, 2000, p. 215). Sloterdijk, mais recentemente, reeditou essas críticas a Heidegger, em seu livro *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Para Sloterdijk,

O pensamento do ser é, sem sombra de dúvidas, um convite a um despojamento e pauperização do homem e, desse modo, se situa num âmbito diametralmente oposto a qualquer forma de exaltação das capacidades humanas, tal como a que ocorre nos humanismos. O pensar que pretende superar a metafísica da subjetividade e os seus produtos, certamente, “conduz à pobreza [Armut] da ec-sistência do *homo humanus*” (SH, p. 169). A metáfora do pastoreio, como tarefa essencial do homem, manifesta, na “essencial pobreza [Armut] do pastor” (SH, p. 163), a mais alta “dignidade” (*Würde*) do homem que “reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade” (SH, p. 163).

Se, por um lado, a guarda do ser, assumida pelo homem, indica uma resposta ou uma correspondência, que é, sobretudo, uma receptividade, um acolhimento ao “apelo” do ser, convém lembrar que, de outra parte, tal guarda é realizada pela ação de pensar, que não é uma simples passividade, mas uma atividade (*práxis* e *poíesis* originárias) que *recusa* o ativismo da dominação do ente e a absoluta objetificação de tudo. Portanto, se se pode falar aqui de passividade, não se trata de uma passividade inerte, mas de uma passividade que resiste à tendência à “agressão do ente” (SH, p. 159), inerente aos humanismos, ou seja, trata-se de uma “passividade do que opõe resistência” e que é, por conseguinte, ação (cf. HEIDEGGER, 2002B, p. 91). Sobre isso,

embora Heidegger tenha tido “mérito” de, com sua carta, ter inaugurado “um campo de pensamento trans-humanista ou pós-humanista” (p. 22), a proposta heideggeriana de um humanismo pós-metafísico, baseado no pensamento meditativo do ser, é “estranha, escandalosa e completamente anacrônica (...) de caráter desagradável e de canhestra excentricidade” (p. 32). Segundo ele, a correspondência ao ser *impõe* ao homem “uma restrição radical (...) uma imobilidade e uma servidão resignada maiores que as jamais conseguidas pela mais ampla formação (...) Heidegger quer um homem mais servil do que o seria um mero bom leitor” (p. 28). Exageros à parte, a idéia de uma correspondência ao ser é, como veremos mais adiante, deveras problemática.

Heidegger é explícito em *A questão da Técnica*: “o destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, *fazendo-se ouvinte e não escravo do destino*” (HEIDEGGER, 2006, p. 27s, grifo nosso)³⁴.

Se isto corrige, sutilmente, a acusação de *mera* “passividade” do homem na sua relação com o ser, não anula a força dos questionamentos provocativos de Haar, nem nos impede de considerar as possíveis implicações éticas de uma tal relação, bem como as potencialidades da proposta humanista heideggeriana, no que diz respeito ao enfrentamento da barbárie instalada ubiquamente no mundo contemporâneo.

4. A ética na carta *Sobre o Humanismo*

Uma das inquietações intelectuais de Jean Beaufret, que Heidegger se propôs a comentar em sua carta, dizia respeito, justamente, às possíveis relações entre a Ontologia e a Ética (cf. SH, p. 169).

Heidegger, de pronto, se opõe a uma fragmentação disciplinar do pensar – em Ética, Lógica, Ontologia etc. – , porque o pensar a verdade do ser é a realização da própria essência do pensar, e como tal, a sua plenitude, de modo que não há razão para uma reflexão Ética à parte. Tal pensar, dirá ele, “não é Ética nem Ontologia” (SH, p. 171) e “não é teórico, nem prático” (SH, p. 172). Heidegger irá mostrar a Beaufret que somente quando o pensar perde o seu elemento (o ser) – e degenera em Filosofia – surge, como que por compensação, a necessidade de uma reflexão Ética particularizada.

³⁴ “Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und soe in Hörender wird, nicht aber ein Höriger” (UH, p. 24).

Pensar a verdade do ser é, para Heidegger, antes de tudo, um imperativo intelectual e ético³⁵, ao mesmo tempo. O problema é que, estranhamente, a “simplicidade” (*Einfache*) desse pensar, segundo Heidegger, “nos mantém dele afastados” de modo que ele “se faz para nós irreconhecível” (SH, p. 174). Amiúde, na carta *Sobre o Humanismo* – como em vários de seus escritos – Heidegger diz que pensar o ser é tarefa para o futuro (Cf. SH, p. 158, 160, 174, 175). Ademais, manter-se afastado da verdade do ser não é uma atitude que se origina pura e simplesmente de uma decisão da humanidade, de uma pura insistência em permanecer na “errância” (*Irre*), na “apatridade” (*Heimatlosigkeit*)³⁶. Se, por um lado, o homem *se mantém* no afastamento devido a uma “agitação inquieta” (*Wende des Hin und Her*) que lhe é característica (Cf. HEIDEGGER, 1996, p. 166; 1967d, p. 24), e, portanto, em tese, *ser-lhe-ia possível* desviar-se da errância e aquietar-se no “mistério” (*Geheimnis*)³⁷ do ser, por outro, ele é como que destinado à errância e abandonado a ela pela retração do próprio ser. Assim diz Heidegger, em *Sobre a essência da verdade*:

³⁵ Quanto ao pensar como imperativo intelectual, Heidegger não deixa dúvidas ao dizer que “a boa disposição do dizer do ser enquanto o destino da verdade é *a primeira lei do pensar*, e não as regras da Lógica que apenas se tornaram regras a partir da lei do ser” (SH, p. 175, grifo nosso). Quanto ao aspecto ético, ele adverte: “mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do ser” (SH, p. 173).

³⁶ “A pátria desse morar historial é a proximidade do ser” (SH, p. 162). “A apatridade torna-se um destino do mundo. É por isso que se torna necessário pensar este destino sob o ponto de vista ontológico-historial” (SH, p. 162).

³⁷ No texto *Sobre a essência da verdade*, a idéia de “revelação do ente em sua totalidade” (*Offenbarkeit des Seienden im Ganzen*) (1996, p. 164; 1967d, p. 20), corresponde ao que Heidegger denominará, posteriormente, de “verdade do ser” (*Wahrheit des Seins*). Já naquele texto, Heidegger pensa a manifestação (do ser) do ente em sua totalidade como um

Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento [*Indem das Geheimnis sich in der Vergessenheit und für sie versagt*], leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com suas criações. Assim abandonada [*stehengelassen*], a humanidade completa 'seu mundo' a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de seus projetos e cálculos. Deles o homem retira então suas medidas, esquecido do ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 1996, p. 166; 1967d, p. 23).

A mesma idéia é apresentada no texto *O que quer dizer pensar*:

O que cabe pensar desvia-se [*abwendet*] do homem. O que cabe pensar retrai-se [*entzieht*] para o homem à medida que dele se retira [*vorenthält*]. O que se retira [*Das Vorenthaltene*], porém, sempre já se nos mostrou. O que se retrai [*entzicht*] no modo de um retirar-se [*Vorenthaltens*] não desaparece (...) O que se retrai [*entzicht*] e recusa [*versagt*] o encontro. Retrair-se [*Sichentziehen*] não é, porém, um nada. Retração [*Entzug*] é aqui retirada [*Vorenthalt*] e enquanto tal – acontecimento [*Ereignis*] (2006, p. 116).

Se isto é assim, é legítimo perguntar: o que cabe ao homem e o que cabe ao ser, no estabelecimento de “uma estabilidade segura” (*einer verlässlichen Beständigkeit*) (SH, p. 169) diante da presente “indigência” (*Notlage*) do mundo (Cf. SH, p. 169), “quando o terror se está dando e o horror já está acontecendo”

jogo de desvelamento-velamento (cf. HEIDEGGER, 1996, p. 164; 1967d, p. 20). O mistério (*Geheimnis*) nada mais é que o velamento (*Verborgenheit*) e a ocultação (*Verbergung*) do ente em sua totalidade – o recusar-se do ser. (cf. HEIDEGGER, 1996, p. 165; 1967d, p. 21).

(HEIDEGGER, 2006, p. 144)³⁸? Ou ainda: como é possível refrear a barbárie em curso no mundo técnico contemporâneo, depois que o humanismo literário e antropocêntrico fracassou em suas tentativas? O próprio Heidegger reconhece a legitimidade e a urgência dessas questões, ao afirmar:

Lá onde a essência do homem é pensada tão essencialmente, a saber, unicamente a partir da questão da verdade do ser, mas onde, contudo, o homem não foi levado para o centro do ente, deve realmente despertar a aspiração por uma orientação segura [*verbindlichen Anweisung*] e por regras [*Regeln*] que dizem como o homem, experimentado a partir da ec-sistência para o ser, deve viver convenientemente ou de acordo com o destino. *A aspiração por uma Ética urge [drängt] com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta [offenkundige Ratlosigkeit] do homem e, não menos, a oculta [verhehlte], se exacerba para além de toda medida [sich ins Unmebbare steigert]* (SH, p. 169; UH, p. 38, grifo nosso).

A resposta de Heidegger, às questões acima levantadas, é simples e previsível: cabe ao homem somente estabelecer sua morada na verdade do ser, e aí se recolher, meditando, pois, “o homem da técnica entregue aos meios de comunicação de massa somente pode ser levado a uma estabilidade segura através de um recolhimento e ordenamento [*Sammlung und Ordnung*] de seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica” (SH, p. 169). O filósofo aposta, portanto, na ação de pensar e na renúncia a qualquer tipo de ativismo, pois o pensar “é um agir que, ao mesmo tempo, supera toda práxis” (SH, p. 173).

Recolhendo-se, então, na verdade do ser, é do ser mesmo que o homem recebe as regras essenciais, pois “o pensar traz

³⁸ No original: “*Wenn das Entsetzliche schon ist*” (HEIDEGGER, 1967b, p. 38)

à linguagem, em seu dizer, apenas a palavra pronunciada do ser” (SH, p. 173). Por isso:

Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na verdade do ser, a este pertence, *pode vir do próprio ser a adjudicação daquelas ordens [zuweisung derjenigen Weisungen] que se devem tornar a lei e a regra [Gesetz und Regel] para o homem. Adjudicar [Zuweisen] significa em grego némein. O nómos não é apenas lei, mas, mais originariamente a adjudicação [Zuweisung] oculta na destinação do ser [Schickung des Seins]. Só este é capaz de dispor o homem no seio do ente. Só tal disposição é capaz de sustentar e vincular [tragen und binden]. De outra maneira, toda lei permanece apenas artifício da razão humana. (SH, p. 173; UH, p. 44s, grifo nosso).*

Ora, se só é possível uma “estabilidade segura” por meio do pensar sobre o ser e se, ao mesmo tempo, é o ser mesmo que se recusa ao pensamento em suas destinações históricas, e é justamente por causa dessa recusa que “ainda não pensamos” (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 114), devemos nos resignar diante do que está posto, visto que qualquer pretensão ativista de mudança está fadada ao fracasso? Parece claro que, para um pensamento que tenciona destruir qualquer resquício de subjetividade do pensar ou do agir, que explicita e programaticamente “abandona a subjetividade” (SH, p. 156), como o de Heidegger, isso resultaria como consequência necessária³⁹. Devemos, então, permanecer inertes e indiferentes à barbárie ubiquamente instalada no seio

³⁹ Heidegger é explícito quanto a esse aspecto: o fato de ainda não pensarmos “de modo algum se dá porque o homem não se avia [zuwendet] suficientemente para isso que, desde si mesmo, gostaria de ser pensado (...) isto se deve muito mais ao fato de que o próprio a-se-pensar se desvia [abwendent] do homem” (HEIDEGGER, 2006, p. 114).

da sociedade contemporânea, conformando-se em tomá-la como um destino do ser? O que resta, então, ao homem?

Sem rodeios, Heidegger dirá (*O que quer dizer pensar*):

Então, só nos resta uma coisa. *Só nos resta esperar [warten] – esperar até que o ‘a-se-pensar’ [zu-Denkende] se anuncie [zuspricht]. Mas esperar aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado (2006, p. 120, grifo nosso).*

Não há como negar que a alternativa humanista de Heidegger e o “*attentism*” que lhe é inerente, em certa medida, *inspiram* conformismo. Como é sabido, Heidegger mesmo admite a incerteza quanto à possibilidade de cessação do domínio da Técnica sobre o homem⁴⁰. E, embora a sua insistência em tomar a ação de pensar como panacéia para a situação de indigência (*Notlage*) do mundo resguarde ao homem uma parcela de responsabilidade⁴¹, essa proposta pode também facilmente

⁴⁰ Em entrevista, dada em 1963, Heidegger assim se pronuncia quanto a este aspecto: “Eu vejo na técnica, isto é, na sua essência, que o homem está submetido a um poder que o desafia e em relação ao qual ele não é livre – que aqui se anuncia algo, a saber, uma relação do ser com o homem – e que essa relação, que se esconde na essência da técnica, um dia talvez chegará a se iluminar no seu desocultamento (...) Eu não sei se isso vai acontecer” (HEIDEGGER apud LOPARIC, 2005, p. 402). A famosa frase “só um deus pode ainda nos salvar”, dita na entrevista ao *Der Spiegel*, em 1967, resume bem a incerteza de Heidegger quanto ao nosso futuro num mundo onde “nós já só temos relações puramente técnicas”. Heidegger é explícito: “Eu não conheço nenhuma via de alteração imediata da situação mundial actual, se é que tal modificação é humanamente possível. Mas parece-me que este ensaio de pensar poderia despertar, esclarecer e assegurar o já mencionado ‘estar-disposto’ [para uma virada do próprio ser]” (DER SPIEGEL, p. 21).

⁴¹ Heidegger pensa o pastorear como “cuidar” (da clareira do ser – SH, p. 156), “vigiar e proteger” (SH, 158), como “zelo pelo destino do ser” (2006,

resvalar em uma ética heterônoma e desresponsabilizante, na medida em que a normatividade fundamental, que permeia as relações humanas que se desdobram no curso da história, é concebida como o *destino de um desvelamento*: é o ser que adjudica (*Zuweisung*) as instruções (*Weisungen*)⁴² que “devem se tornar a lei e a regra para o homem” (SH, p. 173) e é “a história do ser que determina cada *condition e situation humaine*” (SH, p. 150). Assim sendo, não seria difícil responsabilizar o ser pelas mazelas do mundo⁴³.

p. 162). O pensar, atento aos acenos do ser (Cf. 2006, p. 162), é, sobretudo, um “passo atrás”, que “cuida da virada do esquecimento do ser [*Kehre der Vergessenheit des Sein achtet*]” (2006, p. 163). Portanto, o pensar meditativo, embora não possa, por si só, produzir efeitos e influir sobre o curso das coisas, pode, por outro lado, contribuir, a seu modo próprio, com o advento de uma nova destinação do ser (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 163). A parcela de responsabilidade do homem é resguardada justamente pelo fato de que, conforme acena o próprio Heidegger (DER SPIEGEL, p. 17), “o ‘ser’ precisa do homem para a sua manifestação, custódia e configuração”, de modo que atitude da espera pensante mantém o homem aberto e disposto para corresponder a novas destinações do ser e, por conseguinte, a novas possibilidades de configuração do mundo. A atitude da espera pensante é já, ela mesma, um “fomentar o crescimento do que salva” (HEIDEGGER, 2006, p. 36).

⁴² A esse respeito, podemos acrescentar um outro problema apresentado por Sloterdijk, talvez contornável se inserido no movimento interno das idéias de Heidegger, mas que, como crítica externa, tem sua relevância, a saber: a dificuldade de se pensar em um “cânion público dos acenos do ser – a menos que deixássemos a *opera omnia* de Heidegger valer, até segunda ordem, como padrão e voz do super-autor anônimo” (SLOTERDIJK, 2000, p. 29).

⁴³ Haar chama a atenção para esse fato: “O empobrecimento do homem não comporta um *perigo* e sem dúvida mais do que um? Não poderão todas as aberrações da história não apenas ocorrer na insubstancialidade

Heidegger vai ainda mais longe e diz:

a essência do mal [*Böse*] não consiste na simples maldade [*Schlechtigkeit*] do agir humano, mas reside na ruindade da grima [*Bösartigen des Grimmes*]. Ambos, o bom [*Heile*] e a grima [*Grimmige*], somente podem desdobrar seu ser no seio do ser na medida em que o próprio ser está em conflito [*Strittige*] (SH, p. 172) [e] é somente o ser que garante ao salutar [*Heilen*] o nascimento com honra [*Aufgang in Huld*], e impulso para a desgraça [*Unheil*], à grima [*Grimm*] (SH, p. 173).

Diante disso, talvez mais importante do que perguntar “como se poderia erigir uma sociedade de vizinhos do ser” – como faz Sloterdijk (2000, p. 29) – seria perguntar como, diante das mazelas do mundo atual que causam perplexidade que “se exacerba para além de toda medida”, é possível conformar-se em esperar que a história ganhe (do ser) uma outra (melhor) destinação? Será que numa sociedade de massas e tecnológica como a nossa, na qual as tendências desagregadoras manifestaram e ainda manifestam uma força destrutiva sem precedentes, é realmente ingênua, quimérica e talvez até perigosa a idéia de que é possível uma mobilização de forças que visem a um mundo mais calmo e apaziguado?

Para Heidegger, parece não ser possível extirpar essas tendências a partir “do poder constituinte da subjetividade” (SH,

e impotência do homem, mas não devem necessariamente ser aceitas por ele como aquilo que o ser lhe envia, lhe destina?” (HAAR, 1990, p. 98). Habermas igualmente atenta para isso: “já que o Ser escapa ao acesso assertórico de enunciados descritivos, já que só pode ser circunscrito e ‘silenciado’ em um discurso indireto, os destinos do Ser permanecem incompreensíveis. O discurso do Ser, desprovido de conteúdo do ponto de vista proposicional, tem, no entanto, o sentido ilocucionário de exigir a capitulação ao destino. Seu lado prático-político consiste no efeito perlocucionário da disposição à obediência, diante de uma autoridade aurática, porém indeterminada” (HABERMAS, 2002, p. 199).

p. 172), ou seja, com ações planejadas, calculadas e “racionais”, pois isso criaria o paradoxo de tentar vencer a lógica da técnica com a própria lógica da técnica, o que, em resultado, teria apenas um reforço desta lógica. Como, então, diante da urgência de refrear tendências bestiais e de fomentar tendências vinculadoras (*Verbindlichen*) – posto que no momento histórico atual no qual se espalha a “comoção de todos os entes” [*Erschütterung alles Seienden*] (cf. SH, p. 169), talvez não haja tempo para esperar uma outra destinação do ser ou uma constituição futura de uma “sociedade de vizinhos do ser” – o que poderia ser feito *de imediato*, sem, contudo, negligenciar a necessidade de habitar na verdade do ser (que, segundo Heidegger, seria unicamente aquilo que tornaria possível a virada da história ser)?

Heidegger dá, em poucas linhas de sua carta – *que, freqüentemente, passam despercebidas* –, uma pista importante para enfrentar essa questão. Ele, retoricamente, pergunta: “quem poderia deixar de perceber a indigência desta situação? Não seria conveniente poupar e garantir os laços estabelecidos, ainda que somente consigam manter a unidade do ser humano precariamente e apenas na situação de hoje?”⁴⁴. A resposta, que se segue imediatamente, é categórica: “Sem dúvida” (*Gewiss*) (SH, p. 169).

Portanto, não se pode dizer que Heidegger, na sua “*fascination de l'Être*”⁴⁵, tenha se esquecido da urgência de se lidar com as reais mazelas do mundo. Não sem razão, Loparic – ao concordar com Giacóia, para quem a ética originária do Segundo

⁴⁴ “*Wer dürfte diese Notlage übersehen? Sollen wir nicht die bestehenden Bindungen, auch wenn sie das Menschwesen noch so notdürftig und im blob Heutigen zusammenhalten, schonen und sicher?*” (UH, p. 38).

⁴⁵ Segundo Zarka, foi precisamente porque a fenomenologia francesa não seguiu Heidegger em sua “*fascination de l'Être*” – mas antes, resistiu-lhe neste aspecto – que foi possível aos fenomenólogos franceses (Sartre, Levinas) desviar-se do “anti-humanismo” de Heidegger (Cf. ZARKA, 2005, p. 3).

Heidegger *não pode* “se apresentar como alternativa consistente face às dores do mundo” (LOPARIC, 2000, p. 70) – irá observar que:

Heidegger insiste na necessidade de convivência entre a sua ética e as éticas infinitistas. Ao dizer isso, ele deseja indicar que a ética do morar *não* deve ser entendida como *rival* das éticas que cuidam das dores do mundo, em particular, da ‘miséria material e espiritual’, lembrada por Giacoia. Heidegger reconhece – não há nenhuma dúvida sobre isso – a realidade objetiva das privações pelas quais passa a maioria dos homens na época da técnica. (LOPARIC, 2000, p. 70).

Isto posto, parece-nos, então, que Heidegger – depois de ter buscado voltar a nossa atenção para o perigo de não pensar a essência do homem e a essência da técnica a partir da verdade do ser, que é o perigo da dominação total da essência da técnica (a *Ge-stell*)⁴⁶, da agressão crescente ao ente e da perda da essência do homem⁴⁷, na qual se enraízam a barbárie e os horrores que nos causam “perplexidade além de toda medida” – exime-se da

⁴⁶ Ver *A questão da técnica* in *Ensaios e Conferências*.

⁴⁷ Trata-se, obviamente, da constituição essencial do homem como abertura ec-stática à verdade do ser. A dominação da *Ge-stell* como se fosse o “único modo de descobrimento” (HEIDEGGER, 2006, p. 30) põe em risco a possibilidade de outras configurações históricas e, por conseguinte, de outras formas de relacionamento do homem com os entes e consigo mesmo, pois “onde esta [a *Ge-stell*] domina, afasta-se qualquer outra possibilidade de descobrimento” (HEIDEGGER, 2006, p. 30). A questão crucial para a qual Heidegger nos chama a atenção é: ou homem se mantém livre como pura abertura (e isto significa: situar-se em sua essência) ou se fecha em “uma possibilidade: a possibilidade de seguir e favorecer apenas o que se descobre na dis-posição e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas” (HEIDEGGER, 2006, p. 28).

discussão (por não considerá-la essencial⁴⁸) sobre *como* “garantir os laços estabelecidos, ainda que somente consigam manter a unidade do ser humano precariamente e apenas na situação de hoje” (SH, p. 169).

Assim sendo, permanece aberta a questão que, segundo Sloterdijk, fora articulada, por Heidegger, como uma questão da época da falência dos humanismos (cf. SLOTERDIJK, 2000, p. 31)⁴⁹, e que urge ser respondida “*atualmente*” (mesmo que se tome essa expressão no sentido dado por Heidegger, ou seja, objetivando apenas um paliativo): “*o que ainda pode domesticar o homem? [was zähmt noch den Menschen]*”.

Bibliografia:

- ARISTOTELE. *Ética nicomachea*. Introdução, tradução e comentário de Marcello Zanatta. Texto grego a frente. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1999. Vols I e II.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁴⁸ Para Heidegger, “com o dizer desta forma a verdade do ser, o pensar se entregou àquilo que é *mais essencial* que todos os valores e que qualquer ente” (SH, p. 169).

⁴⁹ Segundo Sloterdijk, o humanismo pode ser definido, *essencialmente*, como um projeto de formação do *homo humanus* mediante a cultura literária: “o tema latente do humanismo é, portanto, o desembrutecimento do ser humano, e sua tese latente é: as boas leituras conduzem à domesticação [i.é, ao refreamento de tendências bestializadoras]” (SLOTERDIJK, 2000, p. 17). O surgimento de mídias contemporâneas – o rádio, a televisão e a Internet, como novos poderes de formação – marca o advento de uma sociedade “pós-literária” e, por conseguinte, “pós-humanista”. As tendências embrutecedoras visíveis nas guerras mundiais e nos horrores dos totalitarismos europeus são também, por seu turno, reflexos da falência dos humanismos enquanto escolas de “domesticação” (cf. SLOTERDIJK, 2000, p. 15ss).

- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. Tradução de Ernildo Stein. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.
- _____. *Über den Humanismus*. Frankfurt A. M.: Vittorio Klosterman, 1968.
- _____. Meu caminho para a fenomenologia. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Sobre a essência da verdade. Tradução de Ernildo Stein. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.
- _____. Sobre a essência da verdade. Tradução de Ernildo Stein. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.
- _____. O retorno ao fundamento da metafísica. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.
- _____. Identidade e diferença. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.
- _____. *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe. Edición de Arturo Leyte e Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Antropos, 1990.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001a.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte II. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001b.
- _____. *Gesamtaugabe*: Band 2: Sein und Zeit. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976. Max Niemeyer, 1967.
- _____. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. *Vortrage und Aufsätze*. Teil I. Tübingen: Neske, 1967a.

- _____. *Vorträge und Aufsätze*. Teil II. Tübingen: Neske, 1967b.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. Teil III. Tübingen: Neske, 1967c.
- _____. *Vom wesen der Wahrheit*. Frankfurt A. M.: Vittorio Klosterman, 1967d.
- _____. *Carta-prólogo a "Heidegger Through Phenomenology to thought", de William Richardson, S.J.* Traducción de Pablo Oyarzun Robles (1984). Edição eletrônica disponível em: <http://www.philosophia.cl>
- _____. La época de la imagen del mundo. In: _____. *Caminos de bosque*. Versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- _____. *Já só um deus nos pode ainda salvar*: entrevista concedida por Martin Heidegger a revista alemã Der Spiegel em 23 de Setembro de 1966 e publicada no no. 23/1976. Tradução e notas de Irene Borges-Duarte. Disponível em: <http://www.martin-heidegger.net/textos/SPIEGELcomnotas.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2009.
- LOPARIC, Zeljko. Ética da finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. A fabricação dos humanos. *Manuscrito*: revista internacional de filosofia. Campinas, SP, v. 28, n. 2, p. 391-415, jul-dez. 2005.
- OLIVEIRA, Manfredo A. Martin Heidegger: pragmática existencial. In: _____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Edição Bilingüe. Lisboa: Edições 70, 2006.
- PÖGgeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.

- STEIN, Ernildo. Tarefas da desconstrução – anamorfose e profundidade: ilusões da interpretação na obra de Heidegger. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 451-463.
- TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da ontologia fundamental: ensaios sobre Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- ZARKA, Yves Charles. Éditorial. La question de l'humanisme, Paris, *Cites* 2005/2, no. 22, p. 3-7.

-