

Análise introdutória à Carta sobre o Humanismo de Martin Heidegger

Introductory analysis of Martin Heidegger's Letter on Humanism

PEDRO MENEZES ALVES LAUREANO
Universidad de Coimbra, Portugal
pedrolaureano.1712@gmail.com¹

RESUMO

O presente trabalho tem a pretensão de aflorar os pontos fulcrais da filosofia de Heidegger, visando, em particular, o núcleo programático da *Carta sobre o Humanismo*. Inicialmente, são identificadas similitudes conjeturais entre o arquétipo platónico do Bem e a conceção da verdade do ser em Heidegger. De seguida, principia-se uma indagação sobre a matriz metafísica da linguagem no pensamento do autor. Na senda de tal compromisso, é desenvolvida uma investigação que conta com o auxílio das lucubrações de diversos pensadores, as quais desempenharam um papel determinante na construção teórica deste estudo. Em conformidade com a ontologia fenomenológica que pauta todo o *corpus* doutrinário do filósofo alemão, o estudo encontra o seu término na exploração da essência verdadeiramente humana do *homo humanus*, sendo preconizada a hipótese de a sua plenitude ser consumável através da relação dialógica entre o ser, o pensamento e a linguagem.

Palavras-chave: Heidegger, ser, verdade do ser, humanismo, Platão, linguagem, metafísica.

ABSTRACT

The present work aims to touch lightly the central points of Heidegger's philosophy, aiming, in particular, at the programmatic core of the *Letter on Humanism*. Initially, conjectural similarities are identified between the Platonic archetype of Good and Heidegger's conception of the truth of being. Next, an inquiry into the metaphysical matrix of language in the author's thought begins. In pursuit of this commitment, an investigation is developed that counts on the assistance of the insights of several thinkers, who played a determining role in the theoretical construction of this study. In accordance with the phenomenological ontology that guides the entire doctrinal corpus of the German philosopher, the

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2841-2624>

Recepción del original: 25/07/2024
Aceptación definitiva: 14/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

study finds its end in the exploration of the truly human essence of *homo humanus*, with the hypothesis being advocated that its plenitude is consumable through the dialogical relationship between the being, thought and language.

Keywords: Heidegger, being, truth of being, humanism, Plato, language, metaphysics.

Prolegómenos à ontologia da linguagem

Uma das pedras basilares do pensamento de Heidegger é a ideia de que o homem existe como ser-no-mundo. Mas embora esse laço ontológico seja indissolúvel, o ser humano não se encontra enclausurado radicalmente no mundo a que pertence, na medida em que é capaz de questionar esse mesmo mundo. Alinhada por este diapasão, a filosofia heideggeriana — e em concreto a sua reflexão metafísica — explora a noção de que o ser antecede o pensamento que o pensa, pois a realidade de tal pensamento é já um modo do ser, ou, se quisermos, uma participação da *verdade do ser*, sem a qual nenhum pensar seria possível. No que concerne à primacialidade do ser, bem como ao verdadeiro escopo da reflexão filosófica, atentemos à seguinte explicitação do autor:

A analítica temática da existência necessita, por sua vez, da luz que emana da ideia do ser em geral, antes esclarecida. Isso adquire validade, sobretudo no caso de se manter como parâmetro orientador de toda a investigação filosófica a proposição anunciada na introdução: a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo o questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna².

O corrente estudo erige-se sob a hipótese, aparentemente plausível, de que a *verdade do ser* a que Heidegger alude encontra a sua raiz na Ideia platónica do Bem. Não obstante, ressalvamos o carácter preliminar e propedêutico da incursão que aqui se presentifica. No que respeita a esta matéria, não podemos deixar de sublinhar o contributo de António José Brandão, que, além de nos alertar para as similaridades do pensamento dos dois filósofos — tão distantes quanto a clivagem temporal que os separa —, agracia-nos ainda com um zeloso labor hermenêutico que desvela telegraficamente os traços gerais da doutrina heideggeriana. No seguimento desta nota, acompanhamos a ideia de que “a carta acerca do humanismo só pode entender-se com perfeita inteligibilidade à luz da interpretação da verdade a que, então,

² Heidegger, M. *Ser e Tempo*, Parte II, trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005), 250.

Martin Heidegger chegara ao repensar Platão³. Tentaremos explorar este relacionamento no decorrer da presente investigação, aceitando aprioristicamente as dificuldades que tal intento fará surgir.

Na sua carta a Jean Beaufret⁴, Heidegger procura reconstituir o significado da palavra “humanismo”, uma tarefa que, perante a conjuntura entrópica instituída pelas duas grandes guerras, merecia uma lucubração deveras contundente. Atendendo a esta exigência, torna-se imperativo proceder a uma análise das cogitações do filósofo alemão sobre a aparente convergência entre a metafísica e o humanismo no sistema platônico. Como esclarece António José Brandão: “A metafísica tem sido dominada pelo empenho do homem em descobrir o que nele há de humano. Por outro lado, segundo Heidegger, o início da metafísica no pensar de Platão coincide com o início do humanismo”⁵. Este segmento revela-se extremamente pertinente, pois *abre um sulco* determinante para o cumprimento do nosso propósito. No entendimento de Heidegger, a verdade do ser sustenta a forma embrionária (em sentido amplamente positivo) do pensamento; quer isto dizer que o termo “ser”, vulgarmente utilizado para afirmar a existência de tudo aquilo que existe, não deve ser aplicado à realidade fenoménica, ou seja, deve cingir-se à referencialidade do inteligível. Tal conjectura parece poder vislumbrar-se, ainda que de modo tácito, na filosofia de Platão:

Portanto, relativamente à alma, reflete assim: quando ela se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões (...) e parece já não ter inteligência. (...) Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade (...)⁶.

Numa leitura próxima do platonismo, Heidegger “incorpora” a verdade do ser num plano suprassensível, retirando densidade ontológica ao mundo fenoménico. Consequentemente, na palavra *ser* “esconde-se o mistério originário para todo o pensar. Talvez o “é” só possa ser dito, de maneira adequada, apenas do ser, de maneira tal, que todo o ente jamais propriamente “é”⁷. Em harmonia com este argumento, se supusermos que a verdade não

³ Brandão, A. J. “Prefácio”. In Heidegger, M. *Carta sobre o Humanismo*, trad. de Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães Editores, 2007), 1.

⁴ Jean Beaufret (Auzances, 22 de maio de 1907 – Paris, 7 de agosto de 1982), foi um filósofo francês, amplamente reconhecido como uma das figuras mais influentes na divulgação da obra de Martin Heidegger em França.

⁵ Brandão, “Prefácio”, 1.

⁶ Platão, *Rep.*, VI 508d-508e.

⁷ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 62.

pertence à imanência do cosmos, e se aceitarmos, por conseguinte, que a sua existência tem lugar num plano ontologicamente superior, então somos obrigados a questionar a própria exequibilidade do conhecimento da verdade. Esta interrogação encerra gravísimos problemas do ponto de vista epistemológico, axiológico, ético e ontológico, sendo por isso merecedora de uma perscrutação profícua que, contudo, não ousaremos executar no corrente estudo. Regressemos ao raciocínio prévio; Heidegger procura repensar o modo como o pensamento se articula com o ser, advogando que tal relação se estabelece através da linguagem. Nesse sentido, acrescenta que “o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso. (...) A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade”⁸.

Penetrando o “semblante” matricial da linguagem, apercebemo-nos, de imediato, que a mesma não pode ser reduzida a uma mera faculdade intelectual. Pelo facto de a linguagem ser habitualmente pensada como uma aptidão natural vazia, as reflexões a seu respeito apresentam não raras vezes um caráter absurdamente exíguo. Em todo o caso, equacionar a existência do ser humano sem a presença de um qualquer ato de linguagem, é, como procuraremos demonstrar, um exercício ilógico. Para entender corretamente esta proposição, devemos proceder primeiro a uma distinção clara de dois conceitos: linguagem e palavra; enquanto esta última se refere a um elemento “estético”, que deve ser concebido como a exteriorização de um ato precedente, por seu turno, a linguagem configura justamente o preâmbulo endógeno (endonoético, como veremos) que possibilita o seu surgimento. De acordo com Heidegger, a palavra não é dotada de significado *per se*, todavia, a totalidade significativa da compreensibilidade, sendo intuída pela linguagem, é exteriorizada pela palavra⁹.

Se a palavra emerge num momento subsequente à consumação do ato de linguagem, então deverá ser entendida como uma manifestação “esteticizada” desta; poder-se-á admitir, portanto, que a palavra nasce de um processo metamórfico que lhe confere uma forma extrínseca¹⁰. Se a objetivação da palavra requer, para todos os efeitos, uma transmutação da linguagem, como

⁸ Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, 219.

⁹ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, 219.

¹⁰ Por forma a clarificar que a linguagem não é redutível à sua manifestação empírica, i. e., à palavra, esclarece Heidegger: “Segundo a conceção corrente, a linguagem surge como uma forma de comunicação. Serve para a conversação e para a concertação em geral, para o entendimento. A linguagem não é apenas — e não em primeiro lugar — uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente. Onde nenhuma linguagem advém, [...] não há abertura alguma do ente e, conseqüentemente, também nenhuma abertura do não ente e do vazio. Só na medida em que a linguagem nomeia pela

poderá a palavra corresponder ao sentido do ato de linguagem? De facto, não pode. A palavra, mais não é do que uma tentativa de adequação sempre ineficaz, assumindo-se como uma projecção sensível da realidade intuída pela linguagem. No tocante a esta questão, encontramos no pensamento de Nietzsche uma visão assaz semelhante:

Como é agradável ouvir palavras e sons! Não serão as palavras e os sons os arcos-íris e as pontes ilusórias entre as coisas eternamente separadas? (...) Para mim... como poderia haver qualquer coisa fora de mim? Não há exterior! Os sons, porém, fazem-nos esquecer isso. Como é agradável podermos esquecer! Não foram os nomes e os sons dados às coisas para o homem se recrear? Falar é uma bela loucura: falando, baila o homem sobre todas as coisas. Como toda a palavra é doce! Como parecem doces todas as mentiras dos sons! Os sons fazem bailar o nosso amor em variados arcos-íris¹¹.

Mas como pode a linguagem intuir seja o que for, se a intuição configura um modo de pensamento? Esta interrogação conduz-nos à Forma da linguagem, sendo que nela radica a única resposta possível: pensamento e linguagem são indiscerníveis, pois coincidem ontologicamente¹². A realidade objetiva do pensamento em ato (intuição crucial que, como sabemos, representa o ponto de partida da doutrina cartesiana¹³), apresenta-se como o único sustentáculo lógico da linguagem, pelo que perante a ausência da unidade de pensamento, a linguagem não pode existir. Esta inferência aponta para uma necessária biunivocidade; repare-se, que perante a supressão total da linguagem, deixa de existir a possibilidade de referência a qualquer ato de pensamento. Deste argumento brota a seguinte conclusão: a linguagem não configura somente uma expressão do pensamento, pois ela coincide em absoluto com aquilo que o ato de pensamento é em si mesmo.

primeira vez o ente é que um tal nomear traz o ente à palavra e ao aparecer". Heidegger, M. *A Origem da Obra de Arte*, trad. de Maria da Conceição Costa (Lisboa: Edições 70, 2020), 60-61.

¹¹ Nietzsche, F. *Assim Falava Zaratustra*, trad. de Araújo Pereira (Lisboa: Guimarães Editores, s.d.), 223-224. Ressalve-se, que Friedrich Nietzsche foi um dos autores que mais influenciou na atividade intelectual de Heidegger.

¹² Ciente desta indiscernibilidade, Heidegger proclama que "[...] a linguagem é a casa do ser manifestada e apropriada pelo ser e por ele disposta. Por isso, trata-se de pensar a essência da linguagem a partir da correspondência ao ser [...], o que quer dizer, como habitação da essência do homem". Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 60.

¹³ A indubitabilidade do pensamento, relembramos, é perccionada por Descartes através da perpetração do exercício da dúvida. Leia-se, e. g., o início da quarta parte do *Discurso do Método*: "Mas, logo a seguir, notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, era de todo necessário que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: Penso; logo, existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava". Descartes, R. *Discurso do Método*, trad. de João Gama (Lisboa: Edições 70, 2000), 74.

Se a linguagem converge em ato com o ato que possibilita a sua existência — i. e., com o pensamento —, então a estrutura lógico-ontológica do ser é necessariamente esse mesmo ato de linguagem. Equacione-se, conjecturalmente, a obliteração de todos os atos de linguagem existentes no mundo. O que restaria? Nada. Esta hipótese pressuporia, no entanto, a ideia absurda de o pensamento ser aniquilado dentro do seu próprio ato. Na medida em que o ato de pensamento se concretiza, a sua objetividade é sempre portadora de um *logos*. Tal princípio apodítico, intuído por Descartes, consubstancia o lastro racional que sustenta o “*cogito, ergo sum*”. Nas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, o filósofo francês admite que apenas o pensamento em ato garante a apoditicidade do ser, como se depreende nas seguintes palavras: “Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? Certamente enquanto penso, porque pode porventura acontecer que se eu cessasse totalmente de pensar deixaria, desde logo, inteiramente de ser”¹⁴.

Desta forma, a própria consumação do ato de pensamento impede, em termos lógicos, a possibilidade de pensar o “nada” — o zero absoluto —, pois que pensar o “não-ser” implicaria uma ausência absoluta de conteúdo, fazendo com que o pensamento deixasse necessariamente de existir. Partindo desta intelecção, Edmund Husserl defende que o não-ser é apenas uma *modalidade* do ser puro e simples, isto é, da certeza do ser¹⁵. O caráter axiomático desta argumentação, prende-se com o facto de que a própria estrutura do *cogito* assinala a inevitabilidade da presença ininterrupta de um *cogitatum*. Por outras palavras, não é possível considerar um pensamento sem um conteúdo pensado, porque sem o requisito mínimo de uma referencialidade a algo, não existe pensamento algum. Acerca desta problemática, em diálogo com o cartesianismo, Husserl afirma que:

(...) é necessário alargar o conteúdo do *ego cogito* transcendental, acrescentar-lhe um elemento novo e dizer que qualquer *cogito* ou (...) qualquer estado de consciência “visa” qualquer coisa, e que traz em si mesmo (...) o seu *cogitatum* respetivo. (...) Estes estados de consciência são também chamados estados *intencionais*. A palavra *intencionalidade* significa apenas esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* (...)¹⁶.

Se nos debruçarmos, exemplificativamente, sobre a intuição fundamental de Platão no *Crátilo* — a ideia de que *a palavra perfeita seria a própria coisa* —,

¹⁴ Descartes, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad. de Gustavo de Fraga (Coimbra: Livraria Almedina, 1988), 122.

¹⁵ Cf. Husserl, E. *Meditações Cartesianas*, trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa (Porto: Rés-Editora, s.d.), 125.

¹⁶ Husserl, *Meditações Cartesianas*, 70-71.

vemos que a mesma parece sugerir uma interdependência entre pensamento e linguagem. Se a palavra fosse perfeita, a sua perfeição coincidiria em absoluto com a essência da “coisa” a que se refere. Em termos epistemológicos, se conhecêssemos a índole denominativa das coisas que nomeamos, conheceríamos as coisas em si mesmas, *i. e.*, a sua natureza¹⁷. Existindo uma pariformidade entre linguagem e pensamento, a adequação entre a linguagem e o objeto que esta pretende exprimir só seria possível se a intuição do objeto fosse, também ela, ontologicamente indiscernível deste, passando, assim, a linguagem a representar em ato o próprio objeto.

Porém, o problema reside na diferenciação irrevogável entre o ato percetivo e o “objeto” percecionado, porquanto existe uma relação de inadequação entre o ato que intui e aquilo que é intuído: “O conhecimento é (...) apenas *conhecimento humano*, ligado às *formas intelectuais humanas*, incapaz de atingir a natureza das próprias coisas, as coisas em si”¹⁸. Todavia, se a intuição fosse perfeita, se correspondesse à Forma do objeto intuído, a linguagem replicaria totalmente o ser do objeto em questão, tornando-se indistinguível deste. Este nexa *onto-poiético* da linguagem tende, do ponto de vista teológico, a ser conotado com a ideia da onnipotência de Deus; dentro da narrativa mítica que corporifica o Génesis, a linguagem arquetípica de Deus, sendo perfeita, atualiza em ato, isto é, materializa ontologicamente a realidade objetiva do seu pensamento; assim, o mundo é criado pela atualização da linguagem de Deus:

No princípio, Deus criou o Céu e a Terra. A Terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas. Deus disse: “Que exista a luz!” E a luz começou a existir. Deus viu que a luz era boa. Deus separou a luz das trevas: à luz Deus chamou “dia”, e às trevas chamou “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: foi o primeiro dia¹⁹.

Não obstante, como referimos, a linguagem humana possui um grau de perfeição inferior quando comparada à linguagem divina, tal como esta é aduzida na Sagrada Escritura. No mito do Génesis, o ato de linguagem de Deus é de tal modo perfeito que a “realidade objetiva da ideia” do mundo é atualizada, ou seja, a essência daquilo que Deus intuiu como “mundo”, constituiu-se, pela sua palavra, como uma “realidade objetiva formal”. Estamos em crer que a filosofia platónica é a precursora desta noção, pois nela se vislumbra, pela primeira vez, a intuição de que a Forma indica a possibilidade ontológica do ente sensível.

¹⁷ Cf. Platão, *Crátilo*, 435e.

¹⁸ Husserl, E. *A Ideia da Fenomenologia*, trad. de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2020), 42.

¹⁹ Génesis 1:1-5.

Uma das conclusões fulcrais a retirar do estudo sobre a ontologia da linguagem, é a certeza de que aquilo que há de mais profundo na existência do ser humano não é separável da essência da linguagem. Em síntese, a concretezude existencial do ser humano mostra-se em conformidade com o sentido manifestado na sua vida²⁰, sentido esse que nada mais é do que uma forma de linguagem colocada em ato. Com efeito, procurar o sentido da vida fora da esfera ontológica desta, redundaria num exercício paralogístico, pois todo o possível sentido é veiculado pela concretização de um ato de linguagem, que, de acordo com os pressupostos em que assentámos, é inalienável da realidade objetiva do pensamento: “(...) o pensar traz à linguagem, em seu dizer, apenas a palavra impronunciada do ser. (...) O ser chega, iluminando-se, à linguagem. Ele está constantemente a caminho para ela”²¹. A consequência terminante desta interpretação é o reconhecimento de que a linguagem, enquanto princípio de referencialidade do ser, configura, por conseguinte, a própria atualidade ontológica do ser. No que respeita a esta questão, constata-se, no pensamento dialógico de Martin Buber, uma posição confluyente com a ontologia fenomenológica de Heidegger. Leia-se, a título de exemplo, o segmento infratranscrito:

O espírito é palavra. E assim como o discurso verbal se faz palavra, primeiro, no cérebro humano e, depois, se torna som na sua garganta, mas ambos são apenas refrações do verdadeiro processo, porque, na verdade, não é a linguagem que reside no homem, mas o homem na linguagem, e que fala a partir dela, assim acontece também com toda a palavra, com todo o espírito²².

Mergulhado no seu desígnio elucubrativo, Heidegger assevera que “para um pensar que procura pensar a verdade do ser, a única questão que permanece é se a determinação do ser como o simplesmente transcendente já

²⁰ Para Nietzsche, a reverberação da vida configura a mais nobre manifestação do sentido exótico do ser. Atentemos a um pequeno excerto de *Assim Falava Zaratustra*, em que o filósofo alemão erige, com a sumptuosidade que o caracteriza, um diálogo entre o profeta e a vida: “‘Estou deveras farto de te seguir sempre como ingénuo pastor. Feiticeira, até agora cantei para ti: agora, para mim deves tu gritar!’ Eis o que então respondeu a vida, tapando os delicados ouvidos: [...] ‘Além do bem e do mal encontrámos a nossa ilha e o nosso verde prado: só nós dois o encontrámos! Por isso nos devemos amar um ao outro! E conquanto nos não amemos de todo o coração, será caso para nos enfadarmos, quando não nos amamos de todo o coração? E que eu te amo, que te amo muitas vezes com excesso, sabe-lo demais: a razão é que estou zelosa da tua sabedoria. Ah! Essa velha e louca sabedoria! Se alguma vez a tua sabedoria te deixasse, também logo o meu amor te deixaria’. Então a vida olhou pensativa para trás e em torno de si, e disse em voz baixa: — ‘Oh! Zaratustra, não me és bastante fiel! Ainda falta muito para me teres o amor que dizes’; [...] ‘Olhámo-nos, e dirigimos o nosso olhar para o verde prado por onde corria a frescura da tarde, e chorámos juntos. Mas então a vida era para mim mais cara do que jamais o foi toda a minha sabedoria’”. Cf. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, 232-233.

²¹ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 99.

²² Buber, M. *Eu e Tu*, trad. de Artur Morão e Sofia Favila (Lisboa: Paulinas Editora, 2014), 43.

nomeia a simples essência da verdade do ser”²³. Também aqui é denotável uma tonalidade platônica na construção argumentativa, verificando-se uma similaridade assinalável entre o conceito de *ser* heideggeriano e a Ideia de Bem em Platão²⁴. Como demonstraremos oportunamente no decorrer desta incursão investigativa, as duas noções são análogas e, como tal, representativas da intelecção humana sobre a inevitabilidade de um princípio absoluto. Faremos, de seguida, um périplo que se afigura imperativo para completar a análise a este tema.

Sobre a hegemonia do ente e o esquecimento do ser

Um dos elementos centrais na reflexão de Heidegger — sublimemente espelhado na *Carta sobre o Humanismo* —, prende-se com um problema que o autor identifica como uma das causas eminentes da decadência civilizacional do homem. Referimo-nos à progressiva degradação da linguagem, cuja evidência nos chega na nossa experiência quotidiana, e que, para todos os efeitos, assinala uma característica contra-evolutiva da humanidade. Sendo isto claro, devemos, no entanto, compreender que Heidegger atribui a esta questão uma dimensão muito mais profunda, estabelecendo uma correlação entre o declínio linguístico e aquilo a que chama o *esquecimento do ser*. Assim emerge a sua crítica à evolução histórica da filosofia, nomeadamente à tradição metafísica, que, no seu entender, não estabelece uma diferenciação objetiva entre o *ente* e o *ser*. Dever-se-á a origem deste problema a uma padronização da linguagem?

(...) não se deve esquecer que “sujeito” e “objeto” são expressões inadequadas da Metafísica que se apoderou, muito cedo, da interpretação da linguagem, na forma da “Lógica” e “Gramática” ocidentais (...) A libertação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais originário está reservado como tarefa para o pensar e poetizar²⁵.

Este pensar primordial, defende Heidegger, ter-se-á perdido paulatinamente com a implementação da lógica no discurso filosófico, designadamente a partir dos contributos do aristotelismo, que, de facto, ao desenvolver uma

²³ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 65.

²⁴ No entender de António José Brandão, na *Carta sobre o Humanismo*, “Heidegger aplica a sua interpretação da doutrina platónica da verdade para sugerir um caminho conducente à verdade que não se concilia com o ponto de partida metafísico nem com o ponto de partida humanista (...) nem com o ponto de partida antropológico”. Brandão, A. J. “Prefácio”. In Heidegger, M. *Carta sobre o Humanismo*, trad. de Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães Editores, 2007), 23-24.

²⁵ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 34.

normatividade linguística rigorosíssima, operou uma alteração significativa no que concerne ao valor e à expressividade da linguagem. É precisamente contra esta categorização estrita da linguagem que Martin Heidegger tece as suas críticas, responsabilizando-a pela perda do sentido primacial do ser, decorrente da exclusividade atencional ao ente. Este raciocínio conduz-nos, portanto, ao notório fascínio que o autor de *Ser e Tempo* nutria pelos filósofos pré-socráticos, pelo facto de as suas reflexões gravitarem em torno do ser (considerado na sua dimensão original), comportando uma gnosiologia integral que abraçava o nexa totalizante da existência²⁶.

Veja-se, por exemplo, o notável exercício hermenêutico de Heidegger ao reinterpretar um brevíssimo trecho de um fragmento de Heráclito, que, segundo o filósofo alemão, nunca teria sido alvo de uma correta indagação. Diligenciando uma meticulosa aferição etimológica dos termos que compõem a expressão em causa, que comumente se traduzia por: “o caráter próprio do homem é o seu demónio” (Heráclito, *Fragmento 19*), Heidegger desconstrói a superficialidade aparente da sentença, reformulando-a do seguinte modo: “o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus”²⁷. Tal reconfiguração frásica, viabiliza uma aproximação do excerto heraclitiano à ótica gnosiológica heideggeriana, no sentido de um entendimento da linguagem como manifestação do ser²⁸.

²⁶ Quanto ao caráter integralista da filosofia pré-socrática, Nietzsche crê que o mesmo se deve à peculiaridade civilizacional da Grécia Antiga: “O juízo desses filósofos sobre a vida e sobre a existência em geral é muito mais significativo do que um juízo moderno, porque tinham diante de si a vida numa plenitude exuberante e porque neles o sentimento do pensador não se enreda, como em nós, na cisão do desejo da liberdade, da beleza, da grandeza da vida, e do instinto de verdade [...] A tarefa que o filósofo tem de realizar no âmbito de uma civilização autêntica e possuidora de uma grande unidade de estilo não se adivinha a partir da nossa condição e da nossa experiência, porque não temos uma tal civilização. Pelo contrário, só uma civilização como a grega pode responder à pergunta relativa à tarefa do filósofo, só ela pode, como eu dizia, justificar a filosofia em geral [...]”. Cf. Nietzsche, F., *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, trad. de Maria Inês Vieira de Andrade (Lisboa: Edições 70, 2002), 22.

²⁷ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 89.

²⁸ Debruçando-se sobre a protogênese do ser na metafísica de Heidegger, Levinas diz-nos que: “O verbo ser é desde sempre, antes mesmo de qualquer ontologia explícita, compreendido pelos homens. É compreendido pré-ontologicamente e, portanto, sem plena compreensão, mas, pelo contrário, com subsistência de questões. Há, assim, na compreensão pré-ontológica do ser, a questão do ser, que é, deste modo, uma questão que possui uma pré-resposta. É então preciso aproximarmo-nos do sentido do ser a partir do homem, que é um ente que compreende o ser e que questiona, que se interroga sobre o ser. Mas questionar sobre o ser não é colocar uma questão banal sobre a constituição de qualquer ente. Uma tal interrogação não é uma particularidade psicológica, muito pelo contrário, é essencial ao homem [...]. Uma tal questão é essencial, na medida em que é o modo de ser próprio do homem. O atributo essencial do homem consiste, de uma certa maneira, em ser”. Levinas, E. *Deus, a Morte e o Tempo*, trad. de Fernanda Bernardo (Lisboa: Edições 70, 2021), 51-52.

Após a reavaliação da proposição em causa, Heidegger profere que “a palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita (...) A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence na sua essência”²⁹. Como se depreende, esta argumentação sugere que o ser se reflete na linguagem humana, razão pela qual esta não pode ser restringida a um quadro lógico-analítico, como propuseram determinadas correntes teóricas. Qualquer tentativa de adequação do real à exígua capacidade cognitiva do homem — tarefa de que se ocupa a ciência empírica —, jamais logrará atingir o pensamento do ser enquanto ser; ao invés, tal modelação do real apenas servirá para alcançar um conhecimento parcial e segmentado, aprioristicamente limitado pelo seu estatuto ôntico. Com o intuito de aclarar esta problemática, escreve Étienne Gilson:

[...] a existência não é uma coisa, mas o ato que permite que ela seja aquilo que é. Esta distinção exprime meramente o facto de que na nossa experiência humana não existe nada cuja essência seja “ser” e não “ser-uma-determinada-coisa”. Nenhuma coisa empiricamente dada se define pela existência; (...) Este nosso mundo é um mundo de mudança; a física, a química e a biologia podem ensinar-nos as leis segundo as quais a mudança acontece realmente nelas; o que estas ciências não nos podem ensinar é a razão por que este mundo, considerado no seu conjunto com as suas leis, a sua ordem e a sua inteligibilidade, é ou existe³⁰.

Embora esta seja uma tendência que se verifica há mais de dois milénios, como tivemos oportunidade de verificar, é certo que a propensão para reduzir a verdade do ser à sensibilidade do ente se foi avolumando ao longo da história, adquirindo especial veemência a partir da revolução científica dos séculos XVI e XVII; a física galilaica terá sido, porventura, o maior contributo para a ênfase da necessidade da verificação empírico-experimental do conhecimento. Em certa medida, o pensamento filosófico seguiu o alinhamento mecanicista da nova ciência, olhando para o cosmos como uma realidade dessacralizada, como uma conglomeração de matéria fundamentada no princípio de causalidade. A edificação deste novo olhar epistemológico adensou o processo de dessacralização do mundo, no qual repousa a gênese da objetificação e conseqüente instrumentalização da natureza³¹.

²⁹ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 89.

³⁰ Gilson, E. *Deus e a Filosofia*, trad. de Aida Macedo (Lisboa: Edições 70, 2019), 67.

³¹ Sobre a “atitude” epistemológica que brotou da revolução científica — e sua comparação com a ciência clássica —, confrontemo-nos com a notável apreciação de Maurice Merleau-Ponty: “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Para si estabelece modelos internos das coisas, e, operando sobre estes índices ou variáveis, as transformações permitidas pela sua definição só se confrontam de quando em quando com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, essa opção de tratar qualquer ser como “objeto em geral”, ou seja, ao mesmo tempo como se não nos fosse nada e se encontras-

Relativamente a esta questão, parece-nos imprescindível desvelar o posicionamento de Heidegger no tocante à tecnicização do conhecimento. Assumindo que tal apetência decorre da “classificação categorial” do pensamento — a qual remonta, como vimos, ao sistema aristotélico —, urge questionar quais as possibilidades e limitações de um conhecimento de caráter técnico. Ousará este tipo de conhecimento tocar a integralidade do ser? A esta pergunta, cuja emergência reflete a temeridade da cultura ocidental contemporânea, responde Heidegger proclamando o seguinte:

A caracterização do pensar como $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ e a determinação do conhecer como postura “teorética” já ocorrem no seio da interpretação “técnica” do pensar. É uma tentativa de reação, visando salvar também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e operar. Desde então, a “Filosofia” está constantemente na contingência de justificar a sua existência em face das “Ciências”. Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura, elevando-se ela mesma à condição de uma ciência. Este empenho, porém, é o abandono da essência do pensar³².

Subjaz a estas palavras o afastamento de Heidegger da intenção husserliana de cientificizar a filosofia, pois tal significaria, no seu entender, enclausurar a livre espontaneidade do pensamento, como aliás sucede nas várias ramificações da ciência. O modelo empirista que sustenta o conhecimento científico contemporâneo é obrigado a deter-se no reduto da sua esfera parcelar, impedindo, assim, que a pluridimensionalidade da existência seja adequadamente pensada. Tendo a “verdade do ser” como pano de fundo da sua lucubração, a *Carta sobre o Humanismo* estabelece uma curiosa articulação entre o pensamento e o ser, a qual justifica a dimensão “apoteótica” da linguagem na doutrina heideggeriana. Tal compreensão assenta, pois, no entendimento da duplicidade ôntica do pensamento:

“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”³³. A fase final do percurso evolutivo do pensamento de Heidegger — designadamente o seu reconhecimento da arte como manifestação *antropo-onto-poiética* —, relaciona-se intimamente com a conceção da estrutura dualística do pensamento. Esta inferência admite, por outro lado, a existência de um vínculo inextricá-

se, no entanto, predestinado para os nossos artifícios. Mas a ciência clássica guardava o sentimento da opacidade do mundo, era com ele que visava unir-se através das suas construções, eis porque se cria obrigada a procurar para as suas operações um fundamento transcendente ou transcendental”. Merleau-Ponty, M. *O Olho e o Espírito*, trad. de Luís Manuel Bernardo, 10ª ed. (Lisboa: Nova Vega, 2018), 13.

³² Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 35.

³³ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 37.

vel entre a efetivação do próprio ato de pensamento e a presença hierofânica de *eros*. Indagaremos de seguida esta hipótese, todavia, este rasgo cogitativo será levado a cabo com a devida parcimónia, na medida em que uma perscrutação exaustiva do sentido de religiosidade em Heidegger extravasaria, em larga escala, a conveniente circunscrição do presente estudo.

A intrínsecidade da relação entre o homem e o ser

Feita esta ressalva, sigamos a diretiva que nos incita a explorar a questão em causa. Detendo-se na problemática do pensamento humano, equacionando a sua origem e profundidade, o filósofo alemão compõe um percurso dialético cujo lastro racional aparenta confluir com a formulação do conceito platónico de *eros*. Tenhamos em consideração, e. g., as seguintes palavras de Diotima no *Symposium*: “Ora, de acordo com os pressupostos em que assentámos, é forçosamente à imortalidade que o homem aspira através do Bem – se é certo que o amor do Bem é o desejo de possuí-lo para sempre!”³⁴. Existirá, de facto, uma consonância entre o Bem de Platão e o ser de Heidegger?

Após uma examinação consentânea, tendemos a responder a esta questão de forma afirmativa. Tanto a Ideia do Bem que ancora o sistema platónico, como a noção de ser que reverbera na filosofia heideggeriana, representam essencialmente um princípio de inteligibilidade, uma causa fontal que permite fundar uma tese explicativa acerca do mundo que o homem experiencia. Seguindo este processo dialógico, a similitude dos dois conceitos é evidente não apenas na sua dimensão fundacional ou criadora, mas também na conciliação entre a multiplicidade contingencial dos entes e a unidade ontológica que antecede e perfaz a composição do real. Em suma, estamos em crer que estas duas significações — o Bem de Platão e o ser de Heidegger — constituem o sustentáculo primacial do *kósmos noetós*. Ainda assim, não deixa de ser possível interrogar a necessidade psico-antropológica de firmar o *logos* do mundo num princípio metafísico. Nas palavras de Albert Camus:

O desejo profundo do espírito, mesmo nas suas diligências mais evoluídas, une-se ao sentimento inconsciente do homem perante o seu universo: é exigência de familiaridade, apetite de claridade. Compreender o mundo é, para um homem, reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo. (...) o espírito que procura compreender a realidade só pode considerar-se satisfeito se a reduz a termos de pensamento. Se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer reconciliar-se-ia com ele. Se o pensamento descobrisse,

³⁴ Platão, *O Banquete*, 206e-207a.

em espelhos cambiantes, fenómenos, relações eternas que pudessem resumir-los e resumir-se a si próprios num princípio único, poder-se-ia falar de uma felicidade do espírito, ao pé da qual o mito dos bem-aventurados não seria mais do que uma ridícula falsificação. Essa nostalgia de unidade, esse apetite de absoluto, ilustra o movimento essencial do drama humano³⁵.

Cumpramos, de seguida, encetar uma breve reflexão sobre a proposta de Heidegger a respeito da necessidade metafísica do homem. Segundo o filósofo alemão, a natural propensão do pensamento para a realidade suprasensível deve-se à essência do *homo humanus*, i. e., ao nexo de humanidade que se esconde por detrás da palavra “humano”. Convirá lembrar que o propósito da *Carta sobre o Humanismo*, como se subentende pela denominação da mesma, é justamente erigir uma explanação capaz de redimensionar o termo “humanismo”. Pese embora se possam levantar diversas objeções contra as conclusões de Heidegger, não devemos, todavia, deixar de reconhecer a prodigalidade dialética aduzida na sua carta a Jean Beaufret.

Vejamos, então, de que forma o filósofo empreende a tarefa a que se propôs: “O ‘*humanum*’ aponta, na palavra, para a *humanitas*, a essência do homem. O ‘ismo’ aponta para o facto de que a essência do homem deveria ser apreendida de maneira radical. Este sentido é o que possui a palavra ‘humanismo’ como palavra”³⁶. Deste modo, revela-se impreterível interrogar a origem da essência do homem, pois somente atendendo a esta pergunta poderemos penetrar o cerne do pensamento metafísico do autor. O que Heidegger originalmente profere, é que “a essência do homem reside na ex-sistência”³⁷. Mas o que significa afinal este conceito, e quais as suas implicações?

Este vocábulo, criado para convergir conceptualmente com a fundamentalidade humana, remete-nos para a condição originária da própria existência humana, advogando a condição supra-existencial do homem. A palavra «ex-sistência», não corresponde à distinção habitual entre a possibilidade de concretização (*essentia*) e a realidade objetiva formal (*existentia*), mas sim à intrínsecidade relacional entre o ser humano e a verdade do ser. Note-se que o conceito de ex-sistência apenas se aplica ao homem, pois a sua significação não se coaduna, de forma alguma, com a essência de nenhum outro ser. Aquilo que nomeamos como a extensão propriamente humana do ser humano, fixa a indelével disparidade ontológica do homem face aos restantes seres:

Em todo o caso, os seres vivos são como são, sem que, a partir do seu ser como tal, estejam postados na verdade do ser, guardando numa tal postura

³⁵ Camus, A. *O Mito de Sísifo*, trad. de Urbano Tavares Rodrigues (Porto: Porto Editora, 2020), 26.

³⁶ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 76.

³⁷ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 76.

o desdobramento essencial do seu ser. Provavelmente causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado, por um abismo, da nossa essência ex-sistente³⁸.

O conceito de «ex-sistência» postulado por Heidegger, reforça a ideia de que o homem se compreende como um ser que não se esgota na sua concreitude biológica. O seu processo evolutivo natural (hominização), abordado eficazmente pela antropologia — que se dedica não só ao estudo da especificidade biológica da espécie humana, como também à sua ordenação sociológica e à consequente estruturação cultural dos povos —, não oferece uma explicação concludente sobre a complexidade do fenómeno humano. Por este motivo, o desenvolvimento desejável de uma apreensão integral do homem enquanto *homo humanus*, não prescinde de uma complementaridade entre as diferentes áreas do conhecimento. Desafortunadamente, tal não tem sucedido com a impetuosidade necessária para a consecução de um progresso humano totalizante.

Dentro da esfera da experiência humana, existem, de facto, questões que extravasam o âmbito analítico da ciência empírica; desde a revolução dos séculos XVI e XVII, o pensamento científico tem reivindicado um estatuto de irrepreensibilidade epistemológica, parecendo esquecer-se, no entanto, que a sua operacionalidade se circunscreve à parcela “estética” do real, a qual é representativa de um mero reflexo da verdade do ser. Por compreender a extensão vertiginosa do fenómeno humano, Heidegger formula o conceito de ex-sistência para nele firmar a Forma existencial de um ser não redutível à organicidade da natureza, um ser cuja essência indica uma inseparabilidade do mundo em que existe. A partir do *topos* particular que ocupa, ou seja, a partir da sua condição ex-sistente, o ser humano entende a sua “colocação” na *clareira do ser*:

“Este modo de ser só é próprio do homem. A ex-sistência assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas a ex-sistência é aquilo em que a essência do homem conserva a origem da sua determinação”³⁹. Este argumento revela-nos, em primeiro lugar, a ideia de que a racionalidade do homem resulta da sua singularidade enquanto ser ex-sistente; em segundo lugar, indica-nos que a ex-sistência preserva o laço onto-relacional do homem com o ser, conservando a imbricação originária que funda a possibilidade metafísica da “humanidade” do *homo humanus*. Assim se determina, de acordo com Heidegger, a inextinguível vinculação entre a

³⁸ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 50.

³⁹ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 47.

essência do homem e a verdade do ser, o correlacionamento preliminar em que pensamento e linguagem se tornam indiscerníveis:

O pensar está na descida para a pobreza da sua essência precursora. O pensar recolhe a linguagem para junto do simples dizer. A linguagem é assim a linguagem do ser, como as nuvens são as nuvens do céu. Com o seu dizer, o pensar abre sulcos invisíveis na linguagem. Eles são mais invisíveis do que os sulcos que o camponês, a passo lento, abre pelo campo⁴⁰.

Referências

- Bíblia Sagrada (Edição Pastoral)*. 2015. Revisão exegética de Frei Raimundo de Oliveira O.P., revisão literária de Padre João Gomes Filipe, 9.^a edição. Lisboa: Paulus Editora.
- Brandão, A. J. 2007. “Prefácio”. In Heidegger, M., *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães Editores.
- Buber, M. 2014. *Eu e Tu*. Tradução de Artur Morão e Sofia Favila. Lisboa: Paulinas Editora.
- Camus, A. *O Mito de Sísifo*. Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, Porto: Porto Editora, 2020.
- Descartes. 2000. R. *Discurso do Método*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- Descartes, R. 1988. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Tradução de Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina.
- Gilson, É. 2019. *Deus e a Filosofia*. Tradução de Aida Macedo. Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. 2020. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. 2007. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães Editores.
- Heidegger, M. 2005. *Ser e Tempo*, Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Heidegger, M. 2005. *Ser e Tempo*, Parte II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Husserl, E. 2020. *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Husserl, E. s.d. *Meditações Cartesianas*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés-Editora.
- Levinas, E. 2021. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70.

⁴⁰ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 102.

- Merleau-Ponty, M. 2018. *O Olho e o Espírito*. Tradução de Luís Manuel Bernardo, 10.^a edição. Lisboa: Nova Vega.
- Nietzsche, F. 2002. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70.
- Nietzsche, F. s.d. *Assim Falava Zaratustra*, tradução de Araújo Pereira. Lisboa: Guimarães Editores.
- Platão. 1983. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão. *Crátilo*. 1988. Tradução de Ute Schmidt Osmanczik. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma do México.
- Platão. 2007. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70.