

## DOIS HUMANISMOS: O SENHOR DA TERRA E O PASTOR DO SER

TWO HUMANISMS: THE LORD OF THE EARTH AND THE SHEPHERD OF BEING

Sérgio Luiz Bellei\*

### RESUMO:

O contraste entre *O existencialismo é um humanismo*, de Jean-Paul Sartre, e a *Carta sobre o humanismo*, de Martin Heidegger deixa entrever duas formas de humanismo no momento histórico imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial. O presente ensaio examina as duas propostas em termos dos conceitos de subjetividade apresentados. Enquanto a proposta de Sartre, legitimando em parte o humanismo clássico, pensa o homem em termos de um sujeito que determina seu próprio destino sem nenhuma essência anterior à sua existência concreta, Heidegger desloca a centralidade do sujeito para uma posição de subalternidade que pretende, contudo, apresentar o humano em sua verdadeira grandeza e dignidade, pois sua existência é definida como vivência essencial na proximidade do Ser.

PALAVRAS-CHAVE: existencialismo; humanismo; Heidegger; Sartre; subjetividade.

### ABSTRACT:

The contrast between “Existentialism is a Humanism”, by Jean-Paul Sartre, and the “Letter on Humanism”, by Martin Heidegger, exemplifies two forms of humanism in the historical moment that follows the Second World War. This essay analyses the two proposals in terms of the concepts of subjectivity presented. While Sartre’s proposal legitimizes in part classical humanism and sees man in terms of a subject that defines his own destiny without any essence previous to his concrete existence, Heidegger displaces the centrality of the subject to a position of subalternity that succeeds, nonetheless, in presenting the human being in his true greatness and dignity insofar as his existence is defined in terms of the essential experience of his proximity of Being.

KEYWORDS: existentialism; humanism; Heidegger; Sartre; subjectivity

O termo “humanismo” associa-se normalmente ao momento histórico da Renascença, que marca a transição entre o Medievo e a Idade Moderna e entre os seus dois sistemas ideológicos dominantes, o da *studia divinitatis* e o da *studia humanitatis*. Mas nessa transição está também presente um re-nascer, ou seja, um retorno à antiguidade greco-latina que já abrigava, em suas monumentais realizações em cultura e arte, uma forma mais atenuada de *humanitas*. Esquecido na Idade Média, esse humanismo arcaico devia, no momento

---

\* Doutor em Letras pela University of Arizona. Professor Titular de Teoria Literária na Faculdade de Letras da UFMG. E-mail: [sergiobellei50@gmail.com](mailto:sergiobellei50@gmail.com).

renascentista, ser resgatado e amplificado. O “Homem Vitruviano”, de Leonardo Da Vinci, exemplifica magistralmente esse resgate: a figura humana é apresentada em imagens superpostas, com os membros estendidos de forma que as mãos tocam os lados de um quadrado e os pés repousam sobre o quadrado e o círculo. A figura deve ser lida no contexto renascentista das correspondências entre o microcosmo e o macrocosmo. O primeiro é o mundo menor do homem, e o segundo, o universo em geral, respectivamente representados pelo quadrado e pelo círculo. Nesse ordenamento universal, o homem centralizado que toca com seus membros os símbolos dos dois universos é a medida de todas as coisas. Mas este antropocentrismo é, sobretudo, marcado pelos conceitos da racionalidade e do cálculo que Da Vinci herdou de Marcus Vitruvius Pollio, arquiteto romano que viveu no século primeiro a. c. Em *De architectura*, Vitruvius representa o corpo humano ideal em termos da *aurearatio* (proporção áurea), que define as proporções matemáticas existentes na divisão de uma reta em dois segmentos de medidas diferentes: o resultado tem sempre o valor de 6,180. Com a aplicação do cálculo, seria possível verificar, no homem perfeito, que o comprimento dos braços abertos é igual à sua altura e o comprimento máximo nos ombros é um quarto da altura. É no homem matematizado que se vislumbra a beleza do corpo humano ideal<sup>1</sup>.

O retorno de Da Vinci ao homem vitruviano sugere que a tradição do humanismo é milenar e que, talvez, seja mais apropriado falar de uma história de humanismos vigentes durante séculos e questionada, reformulada ou temporariamente exilada em períodos históricos específicos. Se pensarmos, por exemplo, que o humanismo pode ser fundamentalmente caracterizado pelas forças discursivas hegemônicas do antropocentrismo, da razão instrumental e da ciência, seria então possível olhar mais de perto, em momentos específicos, como essas forças discursivas foram legitimadas, questionadas, reformuladas ou exorcizadas. É nesse contexto que o antropocentrismo de Da Vinci ressurgiu no *cogito* cartesiano que, por sua vez, seria radicalmente questionado pelo movimento pós-estruturalista a partir da década de sessenta do século passado. Há, portanto, uma tradição humanista que se repensa e se renova. O presente trabalho pretende olhar mais de perto as continuidades e rupturas dessa tradição nas propostas de Sartre e Heidegger.

---

<sup>1</sup> Para uma visão detalhada dos conceitos de microcosmo e macrocosmo, ver o ensaio de Burke (2004); para uma contextualização do significado do “Homem Vitruviano”, ver Nicholl (2005).

## O HUMANISMO SARTRIANO

Qualquer tentativa de entendimento dessas duas formas de humanismo dificilmente poderia dispensar a contextualização histórica da Segunda Guerra Mundial e do Nazismo, particularmente quando se leva em conta que o próprio Heidegger aderiu sem reservas ao ideário desumanizante de Hitler. No limite, tornava-se necessário, após Auschwitz e a solução final para o extermínio de judeus, indagar sobre a própria possibilidade de existência de qualquer forma de razão humanista. É nessa atmosfera de catástrofe alimentada em grande parte pela própria razão instrumental desdobrada em tecnologia bélica que, em 1946 e após a publicação do ensaio de Sartre sobre o humanismo, Jean Beaufret indaga, em carta a Heidegger, sobre a possibilidade de encontrar um novo significado para a palavra. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre apresenta uma distinção entre dois tipos de existencialistas:

De um lado há os que são cristãos, ... e, de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais há que incluir Heidegger, os existencialistas franceses e a mim próprio. O que têm em comum é simplesmente o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjetividade. (SARTRE, 1973, p. 11).

A rejeição da essência mantém o viés antropocêntrico de Da Vinci, mas com uma diferença significativa: já não se pode falar em uma essência humana da subjetividade, predeterminada pela divindade e que tem lugar de destaque na ordem cósmica. O homem define-se pelo seu existir no mundo e por suas ações, sem ter nada que o anteceda ou, o que dá no mesmo, tendo o nada como seu antecessor: “o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e ... só depois se define...; o homem não é mais que o que ele faz” (SARTRE, 1973, p. 12). E é nessa condição de um homem definido existencialmente pelo seu fazer e pela construção do seu próprio futuro que reside a sua humanidade. O preço a pagar por essa condição que marca a diferença entre o humano e o não humano é a responsabilidade absoluta que o homem deve assumir não apenas pelos seus atos, mas por uma equivalência entre o seu agir e o de todos os homens:

Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. (SARTRE, 1973, p. 12-13).

A ênfase no reconhecimento da diferença que deve ser respeitada no outro é um segundo aspecto do humanismo sartriano que o afasta de humanismos anteriores, como aquele representado por Descartes, e o aproxima da moral kantiana. Reconhecendo que o “penso logo existo” não pode ser ignorado como ponto de partida da subjetividade que detém “a verdade absoluta da consciência”, Sartre (1973, p. 21) acrescenta logo que, “no *cogito*, não nos descobrimos só a nós, mas também aos outros”. E a importância da alteridade não se limita a um mero reconhecimento, mas é condição de possibilidade da existência do próprio eu cartesiano. Longe de constituir apenas um objeto do *cogito*, o outro é “a condição da sua existência” porque “para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro”. É, portanto, no mundo da “intersubjetividade... que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros” (SARTRE, 1973, p. 22).

O humanismo ateu e antropocêntrico de Sartre humaniza o homem porque o torna o responsável único por tudo o que faz, inclusive pelo que faz para ou contra o outro que o constitui como sujeito. A célebre frase de **Huis Clos**, “o inferno são os outros” (SARTRE, 1991, p. 93) tem aqui o seu complemento: o outro infernal constitui também aquela inevitável presença pela qual não posso deixar de ser responsável. Não custa lembrar, mais uma vez, que Sartre escreve no momento imediatamente posterior à barbárie nazista que tem seu fundamento principal na negação da alteridade.

## O HUMANISMO EM HEIDEGGER

Em carta dirigida a Jean Beaufret, em novembro de 1946, logo após a divulgação do texto de Sartre sobre o humanismo, Heidegger responde à pergunta que lhe é feita questionando, de saída, a relevância do uso tradicional do termo “humanismo”:

O senhor pergunta: “*Commentre donner un sens a mot ‘Humanisme’*”? Essa pergunta provém do propósito de conservar a palavra “humanismo”. Pergunto-me se é necessário. Será mesmo que ainda não está bastante clara a desgraça que provocam todos os títulos dessa espécie? Sem dúvida, há muito que se desconfia dos “ismos”. Mas o mercado da opinião pública exige sempre novos. (HEIDEGGER, 1995, p. 28).

A dúvida sobre a pertinência do termo vem após um breve resumo histórico do significado do termo na cultura ocidental. Em sua origem na República Romana, o *homo humanus* definia-se como o oposto do *homo barbarus*, sendo o primeiro “o romano que

exalta e enobrece a *virtus romana* pela incorporação da *paideia* tomada dos gregos... [e entendida como] *eruditio et institutio in bonas artes*” (HEIDEGGER, 1995, p. 35). A Renascença, por sua vez, constitui o resgate da *humanitas* greco-latina enquanto *paideia*, mas elegendo agora como “in-humano ... a escolástica gótica da Idade Média” (HEIDEGGER, 1995, p. 35). E aparecem, nos séculos XIX e XX, o humanismo de Marx, que reformula humanismos anteriores ao incorporar no *homo humanus* “a alienação (*Entfremdung*) do homem” (HEIDEGGER, 1995, p. 65) e o humanismo existencialista de Sartre, examinado na primeira parte deste trabalho.

O texto de Heidegger constitui um esforço para explicitar a desgraça do “ismo” acrescentado ao humano. A essa desgraça Heidegger dá o nome de “metafísica”, entendida como aquela episteme dominante da cultura ocidental que, a partir de suas origens em Platão e Aristóteles, define a essência universal do homem como *animal rationale*. Nesse contexto, o homem torna-se um ente entre outros entes, os animais inclusive, mas marcado pelo diferencial da razão. E é essa diferença que determina o seu papel central de um *homo faber* destinado a ter o domínio sobre o mundo natural e o poder de dele se apropriar. Vale lembrar aqui, de passagem, que esse poder de ação racional e tecnológica sobre o mundo natural produziu benefícios mas também uma dose significativa de catástrofes, particularmente na primeira metade do século XX. Essa determinação da essência humana enquanto um ente entre outros não é real e pode sempre “afirmar algo correto do homem” (HEIDEGGER, 1995, p. 47). Mas trata-se de realidade que, porque ainda permanece atrelada à dimensão da *animalitas*, não faz justiça à verdadeira humanidade essencial do homem até mesmo quando a ela se acrescenta a dimensão da *anima*. Um animal com alma é ainda um animal e, nessa condição, “a Essência do homem é apoucada e nunca pensada em sua pro-veniência” (HEIDEGGER, 1995, p. 47). Para se entender, portanto, a verdadeira *humanitas* do homem, torna-se necessário pensar uma diferença radical do humano em relação ao animal. Essa diferença advém de uma certa relação que tem o homem com a linguagem e que o separa radicalmente da *animalitas*. Somente o homem, diz Heidegger, “tem” a linguagem enquanto “morada” (HEIDEGGER, 1995, p. 47). O verbo “ter” entre aspas aponta para a especificidade do relacionamento entre o homem e a linguagem, que não deve ser entendida em seu sentido corriqueiro do instrumento de comunicação que o homem possui e usa para se fazer entender. “A linguagem”, Heidegger (1995, p. 45) afirma, “não é nem a exteriorização de um organismo, nem a expressão de um ser vivo”. Somente enquanto organismo e força expressiva pode a linguagem ser possuída pelo ser humano e utilizada para a produção de sentidos, quer

se trate de falas do cotidiano quer de proposições da ciência. E é nesse contexto também que a linguagem, transformada em objeto, pode ser estudada por discursos disciplinares. Em sua essência, contudo, a linguagem escapa do binarismo de sujeito e objeto e constitui-se como aquela morada que o homem, em contraste com o mundo animal, habita e em cuja amplitude ele é confinado:

O homem não é apenas um ser vivo que, entre outras faculdades, possui também a linguagem. Muito mais do que **isso**. A linguagem é a casa do Ser. Nela morando, o homem ec-siste na medida em que pertence à Verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a. (HEIDEGGER, 1995, p. 55).

A humanidade do homem, que lhe assegura a singularidade no mundo animal, consiste não em possuir a linguagem, mas em nela morar para estar próximo da Verdade do Ser, ou seja, da Verdade da sua própria essência humana. Para designar essa verdade última, Heidegger recorre ao termo grego *aletheia*, que sugere um revelar ocultante, um desvelamento em que, simultaneamente, algo permanece oculto. Trata-se, portanto, de uma verdade que, mantendo sempre em coexistência o que é e o que não é, carrega consigo a dimensão do que Heidegger (1995, p. 96) designa como o Nada: “o que, no Ser, vige e vigora como o não é a essência do que chamo o Nada”. Qualquer tentativa de aproximação da *aletheia* não pode ser feita em termos do conceito tradicional de verdade enquanto o verdadeiro oposto ao falso, consagrado pela tradição como *adaequatio rei et intellectus* (adequação da coisa ao intelecto). Esse procedimento cognitivo é o da racionalidade e da metafísica, que opera apenas na dimensão da dicotomia sujeito-objeto e tem acesso apenas a entes e entidades, mas não ao Ser do ente. A aproximação do Ser não pode ser, portanto, realizada pela Filosofia e pela Metafísica tradicionais, mas apenas pelo que Heidegger chama de “pensamento”. “Por pensar o Ser, o pensamento pensa o Nada.” (HEIDEGGER, 1995, p. 94).

O homem que, na linguagem, experimenta a verdade do Ser já não é mais o homem do humanismo tradicional e, em particular, do humanismo existencial de Sartre. Despojado da condição de existência em que ocupa o papel de centro de poder sobre a natureza, o homem do humanismo heideggeriano deve ir além da sua existência para vivenciar uma ec-sistência, definida como o “morar ec-stático na proximidade do ser” (HEIDEGGER, 1995, p. 60). Deve, portanto, ir além do humanismo existencial sartriano centrado no homem para um humanismo outro, em que o significado do humano é deslocado para a pertença na morada do Ser:

Sartre assim exprime [o significado de existencialismo]: “*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*”. Em vez disso, dever-se-ia dizer, pensando-se segundo **Ser e Tempo**: “*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*”. (HEIDEGGER, 1995, p. 56).

A substituição que faz Heidegger de *seulement* por *principalement* é significativa. Porque no existencialismo sartriano a existência precede a essência, o homem depende unicamente (*seulement*) de si mesmo para decidir sobre o sentido de sua vida e é o único responsável por suas ações. Heidegger não nega a validade da proposta, mas insiste na sua limitação porque está ainda condicionada pela Metafísica. Sartre legitima o humanismo existencialista porque simplesmente inverte o postulado platônico da prioridade da essência sobre a existência. A “inversão de uma frase metafísica”, diz Heidegger “continua sendo metafísica” (HEIDEGGER, 1995, p. 47-48). E a Metafísica deve ser superada porque, limitando o alcance do seu estudo à existência do ente e das entidades, não só ignora como bloqueia o pensamento do Ser. Para além de uma *filosofia* que, desde Platão, torna-se hegemônica e olha apenas para a centralidade do *homo humanus* e do seu domínio sobre os outros entes, torna-se necessária a instituição de um *pensamento essencial* capaz de resgatar a ec-sistência humana que tem como destino a experiência do Ser. A permanecer a hegemonia da metafísica na civilização ocidental, há um preço alto a pagar em termos de decadência civilizatória do Ocidente: “o esquecimento da Verdade do Ser em favor da avalanche do ente, não pensado em sua Essência, é o sentido da ‘decadência’ mencionada em *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 1995, p. 53).

O resgate da Verdade do Ser na ec-sistência humana deve necessariamente deslocar o homem de sua centralidade para uma subalternidade que, longe de significar uma perda da sua *humanitas*, aponta para um humanismo verdadeiramente digno do seu nome. O homem supervalorizado pela Metafísica é desvalorizado pelo pensamento essencial. No entanto, nessa desvalorização, revela-se a verdadeira dignidade maior do humano:

Como a réplica (*Gegenwurf*) ec-sistente do Ser, o homem é mais do que o *animal rationale* na medida em que ele é menos do que o homem que se apreende e concebe pela subjetividade. O homem não é o amo e senhor do ente. O homem é o pastor do Ser. Nesse “menos” o homem não perde nada. Ele ganha por chegar à Verdade do Ser. Ganha a pobreza Essencial do pastor, cuja dignidade consiste em ser convocado pelo próprio Ser para a guarda e proteção de sua Verdade. (HEIDEGGER, 1995, p. 68).

O diálogo entre Heidegger e Sartre deixa entrever, portanto, a possibilidade de duas visões do humanismo existencialista, uma em que o homem é o “amo e senhor do ente”, e outra em que o homem é o “pastor do Ser”. Qual seria o balanço de perdas e ganhos civilizatórios em um e outro? Na tradição dominante da centralidade do homem que exerce um domínio ilimitado sobre entes e entidades, vale dizer, sobre o universo e a natureza como um todo pelo exercício cada vez mais intenso da razão humana, principalmente na forma da *techne*, é preciso contabilizar progressos, catástrofes ou, até mesmo, se lembrarmos o *angelus novus* de Benjamin, progressos catastróficos<sup>2</sup>. A “avalanche do ente” é, para Heidegger, uma força avassaladora doente que cresce sem cessar e promove o esquecimento do Ser. A produção tecnológica, para o bem ou para o mal, é a forma mais visível dessa força que, por exemplo, ao mesmo tempo em que torna possível proteger a vida humana e domesticar a natureza, coloca em risco a sobrevivência do planeta. O humanismo existencialista de Sartre não ignora o potencial destrutivo do exercício da razão ao rejeitar, em parte, a subjetividade cartesiana e invocar a moral kantiana, que legitima apenas as escolhas atreladas ao que escolhe a humanidade como um todo. Na proposta do homem enquanto pastor do ser, por outro lado, a subjetividade é deslocada para um segundo plano diante de algo maior, ou seja, a tentativa sempre incompleta de “chegar à verdade do Ser” (HEIDEGGER, 1995, p. 68). E essa tentativa ocorre não na realidade do “ego cogito”, que centraliza a subjetividade em uma existência produtiva, mas em uma ec-sistência caracterizada pela “vigília, isto é, o cuidado com (*Sorgefür*) o Ser” (HEIDEGGER, 1995, p. 69). O humanismo é aqui menos aquele do homem que faz o seu destino e mais aquele do homem que vivencia aquela experiência da linguagem que, extrapolando a função comunicativa, constitui a moradia em que o humano pode pensar a sua Verdade essencial. Na *Origem da obra de arte*, Heidegger destaca a importância da experiência que tem o poeta em seu encontro com a linguagem, sem ignorar, contudo, experiências alternativas. A manifestação da Verdade (*aletheia*), enquanto ao mesmo tempo “clareira e velamento do ser”, acontece em obras de arte como a poesia, a escultura, a arquitetura (HEIDEGGER, 2010, p. 185). Mas é a “obra de linguagem” que constitui o “sentido mais restrito” da *poiesis* (o ato criativo em geral) e que deve ocupar “um lugar

---

<sup>2</sup> “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.” (BENJAMIN, 2005).



distinto no todo das artes” (HEIDEGGER, 2010, p. 190). De outras artes, como a arquitetura e a escultura, diz Heidegger (2010, p. 190) que “acontecem sempre já e sempre somente no aberto do narrar inaugurante e do nomear”. Precede esse acontecimento, contudo, a linguagem, que “é aquele acontecimento no qual, a cada vez, o sendo como sendo se abre pela primeira vez para o ser humano” (HEIDEGGER, 2010, p. 189). E porque a poesia (*Poesie*) “apropria-se na linguagem”, está mais próxima da “essência originária da *poiesis*” (HEIDEGGER, 2010, p. 189).

À primeira vista, o homem enquanto “pastor do Ser” representa um humanismo que perdeu parte do seu valor porque relegou a segundo plano o poder da subjetividade sobre as coisas. No texto citado acima, Heidegger rebate esse questionamento afirmando que “nesse menos o homem não perde nada” e que é, justamente, na prática do pastor guardião do Ser que deve ser encontrada a verdadeira dignidade humana. Em outro momento no texto, essa perda é confirmada com mais vigor no paradoxo de um difícil e perigoso descer que permite o acesso à verdadeira altura; “descer, principalmente, quando o homem se perdeu nas alturas da subjetividade, é mais difícil e perigoso do que alçar-se” (HEIDEGGER, 1995, p. 82). O descer é mais perigoso e difícil porque a tradição metafísica de supervalorização do sujeito “amo e senhor do ente” que ressurgiu, por exemplo, no humanismo sartriano, tornou-se o sistema de pensamento dominante na cultura ocidental e bloqueou o sistema alternativo de deslocamento da subjetividade proposto por Heidegger. E trata-se de descida que, porque abandona o “*homo animalis* da metafísica”, atinge, “na pobreza da ec-sistência do *homo humanus*”, a dignidade do verdadeiro humanismo (HEIDEGGER, 1995, p. 82).

Para melhor entender a validade da alternativa heideggeriana que tenta humanizar o homem enquanto “pastor do Ser”, é indispensável visitar, ainda que apressadamente, a visão heideggeriana da tecnologia associada ao “amo e senhor do ente”. Em “A questão da técnica”, Heidegger (2002, p. 11) afirma logo no início do ensaio que “a essência da técnica não é, de forma alguma, tecnológica”. Essa essência permanecerá oculta enquanto para ela atentarmos enquanto apenas “uma atividade do homem”, ou enquanto “um meio para um fim” que pode ser usado para o bem ou para o mal. Des-ocultar o sentido da técnica significa então pensar o tecnológico como uma das formas, entre outras, de que o homem dispõe para lidar com o mundo. Heidegger designa a origem última dessas formas de lidar com o mundo como *Aletheia*, o termo grego para a palavra Verdade enquanto força constitutiva originária que, ao mesmo tempo, oculta e revela. Nesse contexto, há uma forma moderna de lidar com o mundo que difere da forma pré-moderna. A primeira lida com o mundo enquanto “exploração que

impõe à natureza a pretensão de fornecer energia capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (HEIDEGGER, 2002, p. 19). Nesse processo de armazenamento e exploração, que “encara a natureza como um sistema operativo e calculado de forças” (HEIDEGGER, 2002, p. 24), a usina hidroelétrica do Reno, por exemplo, é submetida a uma transformação radical:

A usina hidroelétrica não está instalada no Reno como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina. (HEIDEGGER, 2002, p. 20).

Nessa metamorfose profunda, o Reno deixa de ser, até mesmo, o “rio da paisagem” para transubstanciar-se em “um objeto dis-posto à visitação turística por uma agência de viagens, por sua vez dis-posta por uma indústria de férias” (HEIDEGGER, 2002, p. 20).

Ao processo de muta o da essência da natureza promovida pela técnica moderna, Heidegger d  o nome de com-posi o (*Gestell*). Na com-posi o, “o trabalho da técnica moderna des-encobre o real como dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, 2002, p. 24). Nessa prática de composi o levada a cabo pelo cálculo, a tecnologia moderna ambiciona promover “o máximo rendimento possível com o mínimo de gasto” (HEIDEGGER, 2002, p. 19).

Heidegger percebeu na tecnologia moderna assim entendida não apenas “um perigo”, mas “o perigo” (HEIDEGGER, 2002, p. 29). Trata-se do momento em que o homem do humanismo, arrebatado pelo seu poder de tornar disponível o real, alardeia-se “na figura de senhor da terra” (HEIDEGGER, 2002, p. 29). Essa postura de domina o pode ser vista como correta, mas não   necessariamente verdadeira nos termos da *aletheia* heideggeriana:

Do mesmo modo em que a natureza, expondo-se como um sistema operativo e calculável de forças, pode proporcionar constata es corretas, [pode também], por tais resultados, ... tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto. O destino do desencobrimento não  , em si mesmo, um perigo qualquer, mas o perigo. (HEIDEGGER, 2002, p. 29).

O humanismo sartriano não leva em conta esse perigo inerente   centralidade do homem que escolhe o seu destino. A justificativa para a desaten o a esse perigo está, evidentemente, na proposta de uma  tica kantiana que, se praticada, resgataria a positividade do homem senhor da terra: deve ele fazer escolhas legitimadas pelo seu valor universal e não por meros interesses particulares.   a proposta desse humanismo essencialmente  tico que

garantiu a Sartre uma popularidade indiscutivelmente maior do que aquela obtida pela perspectiva heideggeriana. A opção por tal ética, ou por qualquer outra, não é possível no pensamento heideggeriano que pressupõe uma Verdade do Ser. Por ser anterior a qualquer sistema valorativo, constitui-se como condição de possibilidade de todo e qualquer desocultamento na forma de um discurso ético.

Críticos de Heidegger apontaram problemas nesse vazio ético decorrente da ênfase na atenção ao chamado do Ser. John D. Caputo, por exemplo, sugeriu que atender exclusivamente ao chamado do Ser significa legitimar uma mitologia perigosa porque, ao insistir na necessidade de pensar primordialmente um “começo primordial situado total e exclusivamente nos primeiros Gregos” exclui sistematicamente o enfrentamento da ética e da justiça que pode ser resgatado em um mito alternativo, o greco-judaico, localizado não no ‘processo a-léthico’, mas “nos seus efeitos” (CAPUTO, 1993, p. 62). Esses efeitos incluem a dor e o sofrimento humanos na vida cotidiana: “a fome, o racionamento de alimentos, a falta de habitação e a violência” que “criam espaços políticos e clamam por respostas individuais e coletivas” (CAPUTO, 1993, p. 182). Heidegger, em resumo, “reagiu muito à *Sorge*, ao cuidado com o nosso ser-no-mundo, mas descuroou completamente a *cura*, as curas, o cuidado com a carne do outro, o *kardia*” (CAPUTO, 1993, p. 109). E é justamente esse *kardia* clamando por justiça que Caputo acredita ser resgatado por uma tradição híbrida, a greco-judaica, que possibilitaria à *aletheia* ser contaminada pela dor do mundo.

Se o humanismo de Sartre, por estar mais atento à dor do mundo, tende a esquecer a verdade do Ser, e o humanismo heideggeriano, por outro lado, atentando exclusivamente para o Ser, tende a esquecer a fragilidade da vida no aqui e agora, então talvez não seja o caso de entender os dois humanismos em termos de uma escolha. Melhor alternativa seria, possivelmente e na esteira do trabalho de Caputo, o exercício do contraste entre as duas propostas em termos de uma saudável complementaridade. Há no Homem vetruviano um potencial de destruição, mas também um ideal de verdade, beleza e justiça que seria temerário descartar, particularmente no momento contemporâneo. Não menos temerário, no entanto, seria descartar a necessidade de uma meditação sobre a essência humana em um mundo em que o senhor da terra tornou hegemônica a presença da tecnologia.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. *In*: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses. São Paulo: Boitempo, 2005.

BURKE, Peter. Worldviews: some dominant traits. *In*: BLOOM, Harold. **The italian renaissance**, New York: Chelsea House, 2004. p. 177-202.

CAPUTO John D. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Editora Piaget, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Edição Bilíngue. Tradução de Idalina Azevedo da Silva e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

NICHOLL, Charles. **Leonardo da Vinci**: the flights of the mind. New York: Penguin, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 7-38. (Os pensadores, XLV).

SARTRE, Jean-Paul. **Huis clos suivi de les mouches**. Paris: Gallimard, 1991.