

## HUMANISMO

O tema do humanismo tem sido na tradição filosófica recente um dos mais abordados e controversos. À polissemia do vocábulo, e às inúmeras associações que a sua discussão pode implicar, juntam-se a frequente vagueza da noção, sobretudo se vista como um todo, e a disparidade das inúmeras doutrinas que se reclamam ou se servem dela. Não apenas o termo no seu uso contemporâneo recobre uma miríade de sentidos, nem sempre, de resto, devidamente precisados, como, na maioria dos casos, possui fortes conotações morais, políticas, ideológicas ou outras, que fazem com que amiúde os debates em seu torno se acabem por se revelar menos frutíferos. Já nas três primeiras décadas do século XX a proliferação de doutrinas que adoptavam a designação era tamanha que um conhecido vocabulário filosófico internacional em francês (cuja edição original em fascículos se estendeu de 1902 a 1923 e que veio a seguir a ser refundido e acrescentado, e múltiplas vezes reeditado) considerava (numa das suas versões posteriores mais divulgadas) a seu respeito a seguinte crítica: “É inútil insistir sobre a ambiguidade do termo, mesmo se reduzido aos seus sentidos principais” (Lalande 1960: 424). Desde então (seja dos anos 20 da completção da obra, seja dos anos 60 do século XX, em que, revista, foi reeditada na edição que citamos) a situação ainda mais se agudizou, tendo-se visto nos últimos decénios a multiplicação quer de doutrinas e movimentos que defendem e proclamam (amiúde em acto de autoproclamação) alguma variante de humanismo, quer de posições que, na generalidade ou na especificidade, contrariam, dizem superar ou substituir as posições assim designadas. Destarte, tanto como os mais diversos humanismos, têm-se multiplicado os anti-humanismos, os contra-humanismos, os trans-humanismos e os pós-humanismos, que podemos de alguma forma considerar como correlatos daqueles.

### **Duas acepções principais**

Distinguímos aqui duas acepções genéricas principais, ou galáxias semânticas, em torno de cada qual (mas em especial da segunda) vemos se aglomerarem muitas outras. Trata-se a primeira de uma tradição cultural, sobretudo caracterizada por uma renovação e

intensificação do interesse pelo estudo da cultura clássica, que num período determinado, o renascimental (de cuja interpretação, incluindo a da sua delimitação, de alguma forma acabou por se tornar indissociável), floresceu na Europa a partir da península itálica, vindo a ser aplicada depois, por analogia, a outros períodos históricos, tanto anteriores como posteriores àquele, e a outras áreas geográficas. Designa o termo no segundo sentido uma orientação de pensamento que coloca ênfase na consideração do especificamente humano, podendo realçar os valores a ele conotáveis e mesmo em certas versões tomá-los como supremos, tirando ilações dessa ênfase valorativa. Dada a especialmente dilatada abrangência do vocábulo neste segundo sentido genérico, correspondendo à temática controversa que no início da entrada indicámos, torna-se amiúde conveniente especificar o significado restritivo em que se emprega o termo ou a que corresponde a sua interpretação escolhida sobre que se discorre (assim, denominaremos nesta entrada, a partir deste ponto, o humanismo do renascimento, correspondente à primeira acepção, como Humanismo, com letra inicial maiúscula).

Encarando como inférteis as polémicas assentes sobre postulados irredutíveis e que no fundo apenas recolhem a designação em significações particulares de recorte extremo, nesta entrada centramos o nosso tratamento da temática em apenas três abordagens levadas a cabo em meados do século XX (todas elas vindas a lume, de resto, no mesmo período estreito) e que acabam por ser representativas de posições filosóficas influentes, quando não decisivas, na literatura sobre os debates acerca do assunto posteriormente empreendidas. Vamos assim dar atenção ao humanismo existencialista de Sartre, ao humanismo reconciliador de Robert, à proposta idiossincrática da *Carta sobre o Humanismo* de Heidegger, todas elas leituras (das quais a menos conhecida do que as outras é a devida a Robert, que aqui retemos, não apenas pela sua representatividade, mas sobretudo por se tratar da única de entre as três abordagens que, tendo plenamente em consideração a descontinuidade entre o Humanismo e os humanismos defendidos no seu tempo, a procura de alguma forma restabelecer dentro de um espírito reconciliador), que em maior ou menor medida e de modos diferentes se contrapõem a versões tipificadas e mais correntes de humanismo. Antes de tal abordagem, porém, faremos necessários esclarecimentos preliminares sobre o surgimento do termo e, ainda que com brevidade,

trataremos do Humanismo, tecendo algumas considerações sobre ele e sobre a sua designação.

### **Génese do termo *Humanismo***

O primeiro emprego repertoriado do termo humanismo, ou cognato (derivado do que designa o humano, acrescido do sufixo “ismus” em latim ou dele adaptado), ocorreu em 1807 em alemão sob a forma “Humanismus” na obra do pensador luterano F. J. Niethammer (que havia sido companheiro de estudos em Tübingen de Hegel, Hölderlin e Schelling), *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der theorie des Enziehungsunterrichtes in unserer Zeit [O Conflito do Filantropinismo e do Humanismo na teoria da instrução educativa no nosso tempo]*, surgindo no seu próprio título. Nomeava assim uma corrente pedagógica que o autor contrapunha à conhecida como “filantropinismo”, esta última baseada nas ideias reformadoras sobre educação desenvolvidas por Johann Bernhard Basedow e na adopção do modelo da escola *Philanthropinum* fundada por este em 1774 em Dassau.

As duas reformas pedagógicas em confronto, num sentido lato, não deixavam, apesar dos seus contrastes, de estar ambas, de uma ou de outra forma, inscritas num programa germânico de modernidade marcado pela *Aufklärung*, devendo, de passagem, salientar-se que se achavam longe de ser então as únicas em tal situação. A de Basedow, assentando fundamentalmente nas teorias pedagógicas de John Locke e de Jean-Jacques Rousseau, e insistindo na supremacia da educação sobre a instrução, valorizava em particular o papel da ciência experimental, bem como o da educação física, e enfatizava a importância da dimensão prática na formação da personalidade dentro de uma perspectiva com certas características utilitárias. O seu programa possuía uma índole claramente mais *pragmática* que o de Niethammer, o qual acentuava como aspecto fulcral da formação *integral* do educando a prossecução de estudos clássicos, gregos e latinos, levados a cabo com profundidade. Releve-se também que os diferentes programas de Basedow e de Niethammer destinavam-se primacialmente a graus distintos do ensino: o primeiro, aos graus elementares e médios, e o segundo, aos do nível superior. Esta última precisão permite atalhar ilações generalizadoras acerca de cada qual tão inúteis quanto capazes de

incentivar desvios do caminho de uma reflexão aprofundada e desinteressada sobre esses programas. Frise-se aqui que, segundo critérios diferentes do utilizado por Niethammer no emprego do vocábulo “humanismo” para diferenciar o seu do programa de Basedow, este também poderia albergar-se sob tal designação, o que a análise do neologismo sobre que se funda, “Philantropinum”, poderá comprovar, pois como a tal propósito recorda com acerto Félix Duque, “*humanitas* era a versão latina de *philantropía*” (Duque 2003: 24). Não se deverá, porém, sustentar (como, de certa maneira, acaba por o fazer Duque) que a terminologia seleccionada por Niethammer, de resto claramente condicionada por pretender constituir uma alternativa à adoptada por Basedow, já antes bem conhecida e consolidada, e frisando distinção em relação à precedente, explica algo mais do que o mero desejo de demarcação. Ademais, a preferência na escolha da designação original de Basedow por uma nomeação de origem helénica e não latina pode ser ela mesma encarada no contexto de uma filiação na cultura grega antiga, que por vezes se lhe não reconhece como característica essencial.

Seja como for, o substantivo humanismo (e todas as palavras a ele associadas e dele decorrentes) conheceu assim a sua primeira figuração num âmbito, já algo polémico e desenvolvido nos inícios do século XIX, de doutrinas pedagógicas frisando a formação clássica e a importância da cultura das camadas do escol se basear nos estudos greco-latinos. Por esta via, de certo modo, pode-se dizer que a criação deste vocábulo se ligava por implicitude, ainda que de um ponto de vista restringido a interesses essencialmente do foro pedagógico, à tradição dos eruditos que séculos atrás eram chamados de “humanistas”. Mas, ao invés do termo “humanismo”, de invenção oitocentista, o vocábulo “umanista”, ou os seus equivalentes, seja em italiano, seja na maioria das outras línguas vernáculas, seja, mesmo, em latim, remonta a séculos atrás, documentando-se nomeadamente o seu primeiro uso em Itália no final do século XV. No século seguinte estava já generalizado (como ocorria também em Portugal), servindo ele para designar, de uma maneira geral e aparentemente na origem com conotações algo pejorativas e caricaturais (como o diz Francisco Rico, “«Humanista» é palavra de cerca de 1500, mas bastarda, vulgar, carregada até de sentido pejorativo e, por isso, pouco usada pelos mesmos que recebiam o nome correntemente”: Rico 2002: 168), os que se ocupavam dos *Studia Humanitatis*, estudos os

quais apenas em parte têm alguma correspondência com o que hoje consideramos as *Humanidades*. Englobavam eles a retórica, a poética, a gramática, a história e a filosofia moral, contrapondo-se aos que incidiam sobre “outras áreas [...] firmemente estabelecidas nas actividades universitárias e nos esquemas de classificação desse período” (Kristeller 1982: 50), tal como, por um lado, as leis, a medicina e a teologia, e por outro lado, a astronomia, as matemáticas, a lógica e a filosofia natural, seccionando mormente o âmbito dos domínios da reflexão filosófica. Achavam-se assim excluídos do seu âmbito, restrito e de resto não confundível com propósitos institucionais escolares, domínios fulcrais das humanidades hodiernas. Do ponto de vista da filosofia, pode-se então dizer que uma restrita parte era contemplada por tais estudos. Esse âmbito limitado contraria com clareza os intentos de generalização, seja em que sentido esta for feita, aduzidos amiúde acerca do humanismo renascentista, nomeadamente aqueles que o identificam “com a filosofia, a ciência ou o saber do período como um todo” (Kristeller 1982: 40).

Ainda que na sua origem o termo humanismo se circunscrevesse, como vimos, a um campo determinado qual o pedagógico, cedo, no curso da sua evolução, ele se instituiu como extrapolando desse âmbito para um mais amplo, vindo a corresponder os seus usos mais comuns a partir de meados do século XIX aos respeitantes às acepções aqui expostas como primeira e segunda galáxias semânticas. Desta última acima, adoptámos descrições suficientemente latas e abrangentes de forma a poder nelas incluir a existência de um grande número de diferentes concepções internas, muitas delas antagónicas entre si, quais as que têm surgido nos últimos decénios em seu torno.

Félix Duque, no seu livro *Contra el Humanismo*, embora se dirija em geral ao que ele, em fórmula muito inclusiva, designa de humanismo, verbera muito em especial os humanismos oitocentistas bem como alguns dos seus derivados novecentistas, que de resto apresenta não sem traços caricaturais, tendendo e intentando a eles reduzir todas as variantes. De modo incisivo, realça dois elementos como essenciais do humanismo que foca: “a autorreferencialidade e [...] a instância superior de valorização” (Duque 2003: 12). Não apenas este último elemento é restritivo, aplicando-se tão-só a algumas variantes auto-intituladas de humanismo mais radicais que afirmam o homem constituir fonte exclusiva e suprema de todos os valores, como o primeiro elemento (interpretado, também

restritivamente, como fazendo coincidir sujeito e objecto e envolvendo o reconhecimento pelo homem de si mesmo como única unidade de medida de tudo, bem como a exclusão de admissão de qualquer transcendência com que se possa confrontar) também parece ser concebido, em estrito intento polémico, tendo em conta a sua conjugação com o outro em tais variantes, aliás encaradas equivocadamente como configurando todos os humanismos merecedores de discussão e contestação filosófica. Com ancoragem na consideração hipertrofiada destes dois elementos como essenciais ao humanismo, Duque permite-se desde logo repudiar como “estranha combinação” (Duque 2013: 40), pelo seu carácter autocontraditório, a presente nas variantes de humanismo cristão, afastando justamente um frutífero, variado e desenvolvido filão de pensamento humanista no século XX bem como no actual.

A reunião, porém, que Duque faz de lugares-comuns dos humanismos merece atenção (embora o mesmo não cremos poder se passar com a interpretação que dá da sua utilização, agregada à escolha controversa do que se poderá considerar afinal uma configuração particular como representativa de todas as configurações contemporaneamente capazes de se designarem de pensamento humanista). Contam-se entre eles o texto da citação de Terêncio (“sou humano, nada do que é humano me é alheio”), a fórmula de Protágoras (“o homem é a medida de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são”: Vaz Pinto & Alves de Sousa 2005: 79) e a menção do discurso inicialmente concebido por Pico della Mirandola como introdutório à apresentação das 900 teses que propôs à discussão pública, em Janeiro de 1487, em Roma, e que apenas veio a ser publicado mais tarde a título póstumo, tornando-se apocrifamente conhecido como “discurso da dignidade do homem” (designação que frisa apenas uma parte do discurso, aquela que se centra na concepção do estatuto de indeterminação ontológica do homem, desinserindo-a, aliás, do contexto do discurso, na realidade inseparável do seu propósito proemial e da sua correlação com o resto da obra). O uso reunido destes três lugares-comuns, independentemente das interpretações, ora menos ora mais subtis, ora mais ora menos historicamente justas e de menor ou maior carácter especulativo que deles se possa fazer, poderia parecer exhibir por si só a tendência, de resto indevida, à assimilação dos dois sentidos acima referidos do termo (na medida em que se pode interpretar citações

referidas ao período clássico e ao renascimental sob uma perspectiva atinente em exclusivo a uma argumentação de cariz “humanista” antropocêntrico), subordinando por completo o Humanismo ao humanismo (na segunda aceção), não fosse precisamente a condição de lugares-comuns das sentenças em questão.

## **Humanismo e Renascimento**

Quatro ou cinco traços isolados que se associam em determinadas circunstâncias podem ser vistos a congregar, acompanhados de outros elementos mais ou menos díspares, um conjunto identificável depois retrospectivamente como um todo não apenas coerente como até mesmo inevitável.

Desde logo, temos de reconhecer que durante o período correspondente ao do desenvolvimento do Humanismo se vão anunciando muitas das facetas que marcam histórica e filosoficamente o despontar da modernidade. Acresce que a maior parte das filosofias abrangidas na segunda aceção genérica acima identificada acabam por integrar uma interpretação determinada do Humanismo, atribuindo-lhe, de uma ou de outra forma, particular ênfase. Também convém neste ponto relevar que, embora não hajam surgido simultaneamente, coincidem no espectro do século XIX a génese do termo “humanismo”, a do “renascimento”, enquanto referido a um período histórico, o início da tradição dos estudos sobre este (e sobre o Humanismo), e uma grande voga de concepções antropológicas que remetem não só, predominantemente, quando não mesmo em exclusivo, à segunda aceção principal do termo realçada nesta entrada como a variantes radicais suas.

A obra de Jacob Burckhardt, *Die Kultur die Renaissance in Italien. Ein Versuch*, primeiro publicada em 1860, mas desde então constantemente reeditada quer em vida do autor quer a título póstumo, e traduzida na maioria das línguas europeias, marcou indelével e profundamente os estudos sobre o renascimento e por conseguinte também os do Humanismo, constituindo o que um comentador apelidou de “primeiro cânone interpretativo do período” (Bouza 1992: 32). O autor, que trata, fundamentalmente do ponto de vista historiográfico, da civilização dos séculos XV e XVI em Itália, privilegia além do mais, como componentes fundamentais da sua concepção do período e como pontos principais da exposição da obra, a revivescência da antiguidade greco-latina, a

descoberta do homem e do mundo e o despoletar do individualismo, bem como as mutações políticas envolvidas no que chamou a concepção do “Estado como obra de arte” (Burckhardt 2004: 45).

A base burckhardtiana foi essencial para a constituição do “mito moderno do Renascimento” (Vasoli 2002: 5), segundo a expressão de Vasoli (o qual, aliás, o considera elaborado inicialmente pelo próprio Burckhardt), bem assim como para a determinação do rumo dos estudos sobre o período que se desenvolveram desde então. A investigação especializada ulterior obrigou naturalmente a profundas revisões de muitas concepções edificadas a partir desse cânone, assim como a revisões igualmente profundas das primeiras desconstruções do cânone, as quais, em grande parte reactivas, foram levadas a cabo por tendências historiográficas que Vasoli agrupa na designação geral do “anti-renascimento” do século XX (Vasoli 2002: 18). Assim, para mencionar tão-só alguns aspectos, têm sido esclarecidos e precisados vários pontos, nomeadamente no que diz respeito à compreensão de continuidades e descontinuidades histórico-culturais, à caracterização e à contextualização das componentes fundamentais da tradição humanista renascentista, à investigação das suas raízes e da sua evolução, à dilucidação das transformações decorrentes (incluindo as gradualmente operadas em concepções e noções fulcrais), ao apuramento do seu diálogo com diferentes correntes de pensamento e da sua interacção com outros elementos históricos, e à determinação de subperíodos e de tendências subalternas no seu seio.

Não se deve, por conseguinte, omitir, encarando-o como de pouca ou nenhuma significação, que tanto os termos “humanismo” (seja referido a humanismos vários como ao Humanismo) e “renascimento” (este último em sentido histórico) como a tradição dos estudos sobre os conceitos correspondentes se iniciem e se desenvolvam em pleno século XIX e tão-pouco se deve ignorar o próprio contexto histórico e filosófico deste. Mas a sobrevalorização desta confluência não se torna por isso recomendável. Urge, em contrapartida, acentuar a distinção entre as concepções antropológicas renascentistas e as leituras delas sobredeterminadas por vieses religiosos, anti-religiosos, políticos ou ideológicos.



Por um lado, pela influência exercida em filósofos e correntes de pensamento posteriores, vários críticos, comentadores e filósofos considerando-o inclusive como uma das fontes do humanismo moderno (ou de variantes suas), e por outro lado pela sua inserção reconhecida numa fase tardia da tradição humanista do renascimento, Montaigne é encarável como um filósofo que desenvolveu um pensamento singular de que algumas facetas configuram possíveis pontos de articulação entre os sentidos das duas acepções de humanismo abordadas nesta entrada.

Procedemos aqui, a propósito desta possível articulação, apenas a alguns esclarecimentos prévios a uma abordagem desenvolvida do tema.

Antes do mais, achamos que convém distinguir três vertentes a partir das quais se pode apurar a relação de Montaigne com o movimento cultural humanista do Renascimento, ou seja, o do Humanismo. Uma corresponde ao autor dos *Ensaio*s se inserir em fase adiantada dessa tradição, assumindo uma posição livre que lhe permite criticar aspectos predominantes dela em fases anteriores. Outra consiste em que ele reconfigura através da escrita dos *Ensaio*s a importância da reflexão sobre o indivíduo numa abordagem em relação à qual a tradição filosófica moderna inaugurada por Descartes não deixa de marcar nítida ruptura (veja-se a este propósito o interessante, ainda que controverso, esboço de uma história alternativa da filosofia moderna exposta por Toulmin no livro *Cosmopolis* em que se considera de algum modo a hipótese contrafactual da adopção do modelo montaniano de modernidade em vez do de Descartes, ou talvez seja preferível assim dizê-lo, de um modelo baseado numa interpretação informada de Montaigne – Toulmin 1992: 36-44). A terceira faceta é que, sob muitos aspectos, o legado filosófico de Montaigne pode ser encarado como havendo inspirado e até, de certa forma, como tendo proporcionado e instaurado desenvolvimentos importantes de variantes do humanismo, encarado já na segunda acepção do termo que temos vindo a utilizar.

Montaigne utiliza o termo “humanista” uma única vez nos *Ensaio*s, no capítulo 56 do Livro I, “Das Preces”: “[...] vê-se mais amiúde o defeito de que os teólogos escrevem demasiado humanamente que essoutro de que os humanistas escrevem demasiado pouco teologalmente” (Montaigne 1965: 364). Conquanto o termo em francês fosse ao tempo pouco usado, parece-nos erróneo interpretar este seu emprego como o fazem alguns

comentadores, entre eles, Thierry Gontier, que o considera que inicia “a mais de um título a problemática moderna do humanismo” (Gontier 2004: 481). Ora, o sentido que na mencionada passagem dos *Ensaio*s o termo assume inscreve-se plenamente no âmbito da utilização então corrente dos vocábulos correspondentes coevos em latim, em italiano ou noutras línguas vernáculas, designando os que se ocupam dos *studia humanitatis*, utilização, como acima vimos, que precisamente contrasta os estudantes e os escritores de assuntos atinentes a esses domínios com os especialistas de outros domínios, entre os quais avulta o da teologia. Alegar, como o faz Gontier, que o contexto mostra um delineamento de uma autonomização do tratamento do que é próprio e específico ao humano, impondo o intérprete uma leitura unilateral da passagem, parece não sopesar suficientemente que no capítulo em questão, para além do mais, Montaigne intenta precisamente salvaguardar o campo das questões teológicas do seu rebaixamento ao nível dos outros domínios (prioridade fundamental no tempo das guerras religiosas aos olhos de quem se opunha ao alastramento generalizado da conflitualidade devido à prossecução de interesses outros do que os estritamente motivados pelas diferenças confessionais), criticar a dessacralização do sagrado, bem como denunciar invocações hipócritas do nome de Deus, o que marca precisamente uma atitude inversa à que habitualmente se atribui à associação com a dita autonomização na medida em que ela funcionaria aqui fundamentalmente para rejeitar a supremacia do teologal sobre o humano. Recorde-se a este respeito a passagem da parte conclusiva da “Apologia de Raimundo Sabunde” em que Montaigne cita e comenta uma frase de Séneca: “«Oh! Que vil e abjecta coisa o homem é se não se eleva acima da humanidade!» Eis um bom dito e um útil desejo, conquanto igualmente absurdos. Pois fazer o punhado maior que o punho, a braçada maior que o braço, esperar dar passadas que excedam o alcance das nossas pernas, é coisa impossível e monstruosa, como o é que o homem suba acima de si e da humanidade, porque ele não pode senão ver com os seus olhos e apreender com as suas capacidades” (Montaigne 1965: 604). A citação, a par desta, de duas outras passagens que integram uma parte final de um capítulo extenso e denso dos *Ensaio*s (o último do último livro da obra nas edições posteriores a 1588), deixa-nos vislumbrar a plena compatibilização na filosofia de Montaigne da consciência dos limites do território humano com o aprofundamento do aí dado: “Das opiniões da filosofia abraço

de melhor grado as mais sólidas, quer dizer, as mais humanas e nossas: os meus ditos estão conformes com os meus costumes, baixos e humildes” (Montaigne 1965: 1113). “É uma perfeição absoluta, e como que divina, saber fruir lealmente do seu ser. Procuramos outras condições por não entender o uso das nossas, e saímos fora de nós por não saber o que aí se faz” (Montaigne 1965: 1113).

A filosofia montaniana constrói-se como “autoconscientemente dedicada aos assuntos humanos” (Romão 2006: 286) e a sua especificidade não se pode deixar de conotar com o projecto de “escrita do singular” (Romão 2008), com que acaba por se fundir. Estas duas características, porém, têm de ser contextualizadas perante outras que permitam situar adequadamente a concepção antropológica de Montaigne, de cariz mais pessimista que optimista, e que se distingue pelo seu acentuado anti-antropocentrismo, pela sua severa crítica da exaltação da dignidade do homem e pela recusa de generalizações abusivas. Ademais, acha-se ela marcada por uma cosmovisão fascinada pela variedade (em que, face à concepção dominante no seu tempo, como bem o diz Marcel Conche, Montaigne “substitui pelo princípio da diferença, da diversidade [e] da alteridade, o princípio da classificação, da hierarquização [e] da comparação” – Conche 1987:12). Podemos recordar também que no capítulo no capítulo 50 do Livro I, “De Demócrito e Heraclito”, em retomando a contraposição, nada incomum, de resto, no renascimento, dos dois filósofos a respeito da “humana condição”, o primeiro rindo com desdém dela por a achar vã e ridícula e o segundo chorando por dela ter comiseração, Montaigne diz : “Gosto mais do primeiro humor, não porque seja mais prazenteiro rir do que chorar, mas porque é mais desdenhoso e porque nos condena mais do que o outro e parece-me que nunca podemos ser desprezados tanto quanto merecemos” (Montaigne 1965: 303).

Chame-se aqui a atenção para a circunstância de que muitas citações de passagens dos *Ensaio*s que são invocadas em favor de leituras efectuadas à luz da determinação de ulteriores configurações antropológicas da modernidade, amiúde incorrem, graças ao seu isolamento, em descontextualização dos trechos citados. Constitui um exemplo flagrante desta prática citacional a concernente a uma outra frase sobre a condição humana: “[...] cada homem suporta a forma inteira da humana condição” (Montaigne 1965: 604).

A reflexão montaniana sobre o humano (em que podemos ver uma reconfiguração alternativa do Humanismo e dos humanismos, constituindo um “humanismo sem ilusões” – Comte-Sponville 2020: 295 –, que não celebra a “humanidade como espécie, mas [defende e ilustra] a humanidade *como virtude*” – Comte-Sponville 2020: 294) não cessa, por todas estas razões, de estimular e incentivar, a quem a considere livre de cargas sobreinterpretativas, a repensar a articulação entre o Humanismo e os humanismos modernos, lançando luz quer sobre aquele, quer sobre estes, quer sobre a própria articulação.

### **Reconfiguração do humanismo em voga**

No imediato período posterior à Segunda Guerra Mundial, a voga da palavra humanismo voltou ainda a recrudescer. Em tal contexto, surgiu uma multidão de obras que clamavam, quando não contribuir para reconstruir a unidade humana dilacerada ou teorizar a recomposição da humanidade, reflectir sobre a nova imagem do homem e da humanidade, confrontando-a não só com a história passada do humanismo e dos seus elementos formadores como também com os recentes acontecimentos.

Na obra do helenista Fernand Robert, significativamente intitulada *L’Humanisme. Essai de Définition*, a observação desta voga de reconfiguração do humanismo exprime-se com o maior vigor: “Incessantemente e de mil maneiras repete-se a palavra humanidade e quem quer que haja elaborado uma doutrina, acha-se tentado, que mais não fosse no intuito de agradar, de chamar a essa doutrina humanismo” (Robert 1946: 11). Ademais, pela sua plasticidade e indeterminação, segundo o mesmo autor, “essa palavra está mais do que outra exposta a ser empregue a torto e a direito, pois, mediante um pouco de engenhosidade retórica, é possível vestir de humanismo praticamente toda e qualquer doutrina por pouco que se demonstre – e pode-se demonstrá-lo de todas – que ela concerne o homem e que ela importa à humanidade” (Robert 1946: 12).

A redefinição intentada por Robert, dando especial relevo ao papel dos estudos clássicos na cultura do homem livre e frisando que “o método humanista representa o mais elevado grau de humanidade que o pensamento humano atingiu” (Robert 1946:129), procura uma universal “reconciliação [...] do homem com a natureza humana e do homem

com o seu destino” (Robert 1946:161), com a crença de que ele pode ser salvo por meios, se não inteiramente, pelo menos parcialmente, humanos.

Se a crítica por Robert do uso indiscriminado do termo qual se fazia contemporaneamente se revela da maior acutilância, já a sua tentativa de reformulação se mostra, sob um ponto de vista teórico, insuficiente e ainda eivada de vagueza. Em qualquer dos casos, afigura-se útil recordar esta obra como testemunho do mesmo período e do mesmo ambiente que viram produzir-se os dois escritos mais marcantes para a interpretação filosófica do humanismo surgidos no século XX, curiosamente dois opúsculos (mais breves do que o livro de Robert), que de imediato obtiveram grande repercussão, da autoria de filósofos maiores e que abordam a temática no contexto das suas respectivas filosofias: o de um livrinho tirado de uma conferência proferida em 1945, *Existencialismo é um Humanismo*, de Jean-Paul Sartre (Sartre 2004), e o constituído pela missiva de Martin Heidegger dirigida a Jean Beaufret como resposta a três perguntas por este feitas, *Carta sobre o Humanismo*, datada de 12 de Dezembro de 1946, e vinda a lume, primeiro em 1947 e, depois, em 1949 na versão revista definitiva.

O relevo que o dito escrito de Sartre assume neste contexto deve-se em grande parte ao seu tom polemista com certas facetas de manifesto, divulgando a sua filosofia, tal como então se definia, numa síntese repleta de fórmulas sonantes. O autor, se, por um lado, como o título da conferência bem o indica, encara a sua posição filosófica (mostrada também enquanto ilustrada pela obra literária e dramática por ele até então produzida) como uma variante de humanismo, por outro lado, demarca-a com nitidez de outras posições que também se apresentavam como versões deste, as quais critica com severidade. Desde logo, contrapõe-se às visões vindas de sectores católicos e marxistas (estes últimos muito em especial), censuradores das suas concepções tal como antes por ele expostas (nomeadamente em *O Ser e o Nada*). A principal demarcação, porém, acaba por ser a que Sartre enfatiza com explicitude já no final do escrito, face a uma concepção de humanismo “que toma o homem como fim e como valor superior” (Sartre 2004: 231), emitindo um juízo de conjunto sobre o homem e rendendo culto à humanidade. Exemplo de tal tipo de humanismo seria o humanismo positivista comteano, cujas consequências catastróficas que vislumbra não se coíbe de realçar: “O culto da humanidade conduz ao *humanismo fechado*

*sobre si* de Comte, e, é necessário dizê-lo, ao fascismo” (Sartre 2004: 232, sublinhado nosso). Em contrapartida, o humanismo existencialista, embora de algum modo continuasse ainda a proclamar o universo humano, concebido como “o universo da subjectividade humana” (Sartre 2004: 232), enquanto único universo, reconhece que o homem se realiza como humano na acção empreendida na procura fora de si de uma libertação, de um fim que o transcenda, sendo esta relação com a transcendência reinterpretada enquanto superação de si. Tal concepção humanista articula-se assim com a famosa declaração de Sartre da precedência da existência humana face à essência como característica do que entende por “existencialismo ateu” (Sartre 2004: 202), que diz representar e que também atribui a Heidegger, tirando dela variadas consequências políticas e éticas. Ao mesmo tempo que nega a natureza humana enquanto essência universal comum a todos os homens, Sartre afirma uma condição humana universal entendida como “o conjunto dos limites *a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo” (Sartre 2004: 222). Trata-se esta universalidade de uma que não se acha à partida dada, como, em tal interpretação, a teria concebido a filosofia, inclusive a moderna, após o abandono setecentista da ideia de Deus (cf. Sartre 2004: 201-202), mas que é construída pelo homem, definindo-se pelas suas escolhas livres e pela realização do seu projecto assim como do seu compromisso para com os outros: “o homem faz-se [...] escolhendo a sua moral [...]. Não definimos o homem senão em relação a um compromisso” (Sartre 2004: 226).

Na primeira das perguntas endereçadas por Beaufret a Heidegger, a complexa resposta à qual se afigura constituir o foco orientador de toda a epístola (na medida em que as réplicas explicitamente dirigidas às outras duas questões – respectivamente sobre a relação entre ontologia e ética e sobre o carácter aventureiro mas não aventureiro da filosofia – parecem intrincadas na antevisão dessa resposta e dela de alguma forma decorrem), denota-se, para lá da tentativa de estabelecer um diálogo que pressupõe a interpretação da evolução do encaminhamento filosófico do autor de *Sein und Zeit* nos dois decénios precedentes, uma atitude ambivalente por parte de Beaufret face à exploração de temática e expressão que encara como exauridas (“Como voltar a dar um sentido ao termo “Humanismo”?”), ambivalência explicitada e explorada por Heidegger. Pondo em causa a conservação do termo ele mesmo, a réplica imediata fornecida por Heidegger, essa, como é

sabido, não deixa transparecer ambiguidade seja quanto ao repúdio dos sentidos tradicionalmente dados ao vocábulo seja quanto à proposta de uma sua radical reformulação. Demarcando-se da interpretação sartriana de *Sein und Zeit*, refutando o humanismo existencialista do francês, e abertamente rejeitando também a tradição filosófica dos vários outros humanismos consagrados (em maior ou menor medida) no seu tempo, falando, mesmo, “contra todo humanismo conhecido” (Heidegger 1973: 92), criticando a tradição metafísica, implícita no humanismo, que determina a essência do homem, e que pressupõe “a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser” (Heidegger 1973: 51), e que esquece este, Heidegger, por considerar que o “homem não é o senhor do ente” (Heidegger 1973: 86) e que “é o pastor do ser” (ibidem), recoloca o pensar o humano dentro do âmbito de uma refundação filosófica, para a qual “o homem primeiro é, em sua essência, ec-sistente na abertura do ser” (Heidegger 1973: 100).

Heidegger, conferindo decerto unidade ao humanismo ocidental e a todas as variantes por ele consideradas na sua meditação epistolar ao encará-las num mesmo sentido desenrolado historicamente, compreende o renascimento como o renascimento da romanidade, em que ele vê formulado o primeiro humanismo. Sob a perspectiva heideggeriana, e sob a da maior parte das que partem dela no que se refere à questão do humanismo, a articulação entre o Humanismo e o humanismo (como figuração global dos humanismos filosóficos saídos de uma determinação subjectivista ou para ela conducentes em perfeita continuidade histórica), em vez de se constituir como articulação, converte-se em identidade. O que se pode chamar do “humanismo” de Montaigne na sua especificidade, de que acima indicámos importantes facetas, torna-se, a partir de uma grelha de leitura assim determinada, incompreensível de todo. Repensar, de um ponto de vista também informado pelo estudo aprofundado do Humanismo (incluindo evidentemente a compreensão da singularidade filosófica de Montaigne), a mencionada articulação, conjuntamente com a reflexão sobre as questões do humanismo, tendo em conta o pensamento de Heidegger (como, entre outros, o fazem diversificadamente Pierre Magnard – Magnard 2000 – e muitos dos autores dos ensaios incluídos no volume organizado por Bruno Pinchard – Pinchard, 2005) e as meditações pós-heideggerianas, bem como todo o vasto panorama de desafios postos pelas evoluções histórica, científica e técnica dos

últimos decénios, constitui uma tarefa filosófica necessária à revitalização dos debates sobre o humanismo.

Rui Bertrand Romão 

Faculdade de Letras, Universidade do Porto

<ruib.romao@gmail.com>

→ Direitos Humanos; Sujeito

### **Bibliografia**

- Bouza, Fernando (2004), “Prólogo”, in *La Cultura del Renacimiento en Italia*, de J. Burckhardt. Akal, Madrid.
- Burckhardt, Jacob (2004), *La Cultura del Renacimiento en Italia*, trad. T. Blanco, F. Bouza y J. Barja, Akal, Madrid [1860].
- Comte-Sponville, André (2020), *Dictionnaire amoureux de Montaigne*. Plon, Paris.
- Conche, Marcel (1987), *Montaigne et La Philosophie*. Éditions de Mégare, Treffort-Cuisiat.
- Duque, Félix (2003), *Contra el Humanismo*. Abada Editores, Madrid.
- Gontier, Thierry (2004), “Humanisme”, in Philippe Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Honoré Champion Éditeur, Paris, pp. 481-482.
- Heidegger, Martin (1973), *Carta sobre o humanismo*, trad. de A. Stein. Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, Lisboa [1947].
- Kristeller, Paul-Oskar (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Fondo de Cultura Económica, México-Madrid [1979].
- Lalande, André (1960), “Humanisme”, in André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, huitième édition revue et augmentée, Presses Universitaires de France, Paris [1902-1923], pp. 420-424.



- Magnard, Pierre (2000), *Questions à l'humanisme*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Montaigne, Michel de (1965), *Les Essais de Michel de Montaigne*, édition par Pierre Villey, rééditée sous la direction de V.-L. Saulnier. Presses Universitaires de France, Paris [1580-1595].
- Pinchard, Bruno, dir. (2005), *Heidegger et la question de l'humanisme – Faits, concepts, débats*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Rico, Francisco (2002), *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Ediciones Destino, Barcelona.
- Robert, Fernand (1946), *L'Humanisme. Essai de Définition*. Société d'Édition Les Belles Lettres. Paris.
- Romão, Rui Bertrand (2006), “Montaigne on the dignity and misery of man”, in Guido M. Cappelli (ed.), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, Salerno Editrice. Roma, pp. 281-288.
- Romão, Rui Bertrand (2008), “A escrita do singular”, in Maria Luísa Couto Soares, Nuno Venturinha, Gil da Costa Santos (ed.), *O estatuto do singular. Estratégias e perspectivas*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, pp. 441-460.
- Sartre, Jean-Paul (2004), *O existencialismo é um humanismo*, trad. por Vergílio Ferreira. Bertrand, Lisboa [1947].
- Toulmin, Stephen (1992), *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago [1990].
- Vasoli, Cesare (2002), “Il Rinascimento tra Mito e Realtà Storica”, in C. Vasoli (ed.), *Le Filosofie del Rinascimento. A cura di Paolo Costantino Pissavino*. Bruno Mondadori, Milano, pp. 3-25.
- Vaz Pinto, Maria José & Alves de Sousa, Ana Alexandra (2005), *Testemunhos e fragmentos / Sofistas*, introd. Maria José Vaz Pinto, trad. e notas Ana Alexandra Alves de Sousa, Maria José Vaz Pinto. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.