

2a. Parte:

COMO HEIDEGGER PENSA A "ANTROPOLOGIA"
NAS OBRAS DO MESMO PERÍODO

(1929/1947)

"Na penúltima página de **Ser e Tempo** encontram-se as frases: **A disputa** relativa à interpretação do Ser (e isso não significa nem do ente, nem também do ser do homem) não pode ser dirimida, **porque ainda não foi nem mesmo desenvolvida**. E, por fim, ela não se deixa improvisar e sim necessita de uma preparação prévia. Só para isso, está a caminho a presente investigação. Essas palavras valem ainda hoje, dois decênios depois. Continuemos, também nos dias vindouros, viandantes a caminho da vizinhança do Ser".

HEIDEGGER, M. BH p. 71.

2.1. A Antropologia pensada em "Kant e o problema da Metafísica" (1929)

A última secção de KM¹ é a melhor protedêutica para penetrarmos no pensamento denso de SZ, e as demais partes do livro constituem a mais importante interpretação do autor sobre seu trabalho dois anos depois, articulada num contexto mais familiar que é o do pensamento kantiano, e estruturada numa linguagem mais clássica e por isto mesmo mais acessível. Isto nos permitirá, seguindo o movimento vivo do pensar heideggeriano, compreender melhor o que tenta dizer-nos o SZ, e como ele pode incorporar as intuições originais de sua "re-petição" (Wiederholung),² nas formas mais tradicionais do pensamento filosófico.³

2.1.1. A Fundação da Metafísica é uma interrogação sobre o homem, é uma Antropologia

Estudemos o desenrolar do pensamento heideggeriano, procurando retomar de um modo original o resultado da instauração kantiana do fundamento da Metafísica e relendo-o como um desvelamento da transcendência, isto é, da subjetividade do sujeito humano⁴ ou ainda, usando outro modo de expressão mais perto do SZ, levando-nos a uma "analítica existencial".⁵

Para começar afirma Heidegger que a instauração kantiana do fundamento nos faz descobrir que **fundar a metafísica é uma interrogação sobre o homem, é uma Antropologia.**⁶ Não uma Antropologia Empírica, como a apresentada por Kant em seus cursos, explicando por isto mesmo a razão do fracasso da tentativa kantiana, mas uma Antropologia Pura ou "Filosófica", adequada à problemática transcendental, isto é, de um saber cuidadoso em determinar o ser do ente denominado *anthropos* e não simplesmente de um amontoado mais ou menos sistemático de observações relativas ao "fenômeno humano".⁷

Assim temos o verdadeiro resultado da instauração kantiana do fundamento que reside na apreensão do **laço necessário entre a Antropologia e a Metafísica.** Kant aliás reconhece este laço quando declara no final da *Crítica da Razão Pura*⁸ que "todo interesse de nossa razão (especulativa e práti-

ca) está contido nas três questões: 1o.) Que posso saber?; 2o.) Que posso fazer?; 3o.) O que nos é permitido esperar?”.

Ora estas três questões, ao mesmo tempo que definem o domínio da Antropologia Pura através dos interesses mais profundos que preocupam constantemente a razão do homem, não como um ser natural, mas como “cidadão do mundo”, definem também o domínio da metafísica (ao menos da metafísica especial), uma vez que cada uma delas nos reenvia ao terreno da Cosmologia (que posso saber?), da Psicologia (que posso fazer), e da Teodicéia (que podemos esperar?). Em outras palavras, “elas formam o objeto da filosofia considerada sob sua dimensão cosmopolita (*in Weltbürgerlicher Absicht*), i.é, elas definem o campo da filosofia verdadeira”.⁹

Isto torna-se ainda mais claro em outro texto de Kant, mais precisamente na Introdução de seu Curso de Lógica,¹⁰ quando desenvolve o conceito de filosofia segundo esta significação cosmopolita que se deixa conduzir às perguntas citadas, acrescentando porém às três já vistas uma quarta — “O que é o homem?”. Porém, e isto é essencial, não a acrescenta apenas exteriormente, mas afirma que “no fundo, se poderá colocar tudo isto na conta da Antropologia, uma vez que as três primeiras perguntas se relacionam com a quarta”.¹¹

Por aí, nos diz Heidegger, Kant enunciou sem equívocos o resultado autêntico de sua instauração do fundamento da Metafísica, e por aí também a tentativa de “re-petir” a instauração recebe uma indicação precisa quanto à missão que a ela caberá.

Sem dúvida, Kant só menciona a Antropologia de um modo muito geral. Pelo que foi visto acima, só uma **Antropologia Pura** ou **Filosófica** será capaz de assumir a instauração da verdadeira Filosofia, da *Metaphysica Specialis*. No entanto, o que seria uma **Antropologia Filosófica**?

2.1.2. A idéia de uma Antropologia Filosófica

Heidegger distingue em Kant duas compreensões da Antropologia: A **Antropologia Empírica** e a **Antropologia Filosófica**. A primeira, apresentada vários anos em seus cursos semestrais de inverno¹² é empírica em dois sentidos:

1o.) Porque a descrição das faculdades da alma se move no quadro dos conhecimentos que a experiência comum nos fornece do homem.

2o.) Porque as faculdades da alma, e pois a imaginação, são estudadas somente em função do único ponto de vista — a natureza de suas relações com o ente acessível à experiência.

Ora em tal nível, jamais a Antropologia Empírica poderá colar o problema da transcendência. Apesar da explicitação empírica das faculdades

da alma (que aliás jamais poderia ser puramente empírica) revelar uma referência às estruturas transcendentais, uma Antropologia Empírica não só não saberia fundamentá-las, como também não saberia mesmo tratá-las em seu nível próprio. Daí o impasse da interpretação kantiana.¹³

A Antropologia “Filosófica” ou Pura, numa Perspectiva aberta pela **Crítica da Razão Pura**¹⁴ será examinada sob dois pontos fundamentais em forma de interrogações:

1o.) O que é uma **Antropologia em geral**?

2o.) Como uma **Antropologia pode tornar-se Filosófica**?

Poderíamos definir a Antropologia como a Ciência do homem. Seu conteúdo compreenderá tudo o que pode ser explorado na natureza do homem enquanto é um ser constituído de corpo, alma e espírito. Abrange não só o estudo de certas propriedades dadas, constatáveis, que diferenciam a espécie humana dos animais e das plantas, mas também daquelas de suas disposições latentes e daquelas provenientes da diversidade de caracteres, de raça e de sexo. E mais, como o homem não aparece somente sob a forma de ser natural, mas através de como ele age a cria, a Antropologia deve também procurar o que o homem como agente “tira de si mesmo”, e o que ele pode e deve tirar. Seus poderes e obrigações repousam finalmente sobre algumas posições fundamentais que ele também é capaz de adotar enquanto homem. Estas posições denominadas já classicamente de *Weltanschauungen*, e a “psicologia” delas, devem circunscrever toda Antropologia como Ciência do homem. Este posicionamento da Antropologia em geral, levar-nos-á a uma série de **conseqüências**. Uma vez que a Antropologia deve considerar o homem segundo sua dimensão somática, biológica, psicológica, etc., os resultados de disciplinas como a caracterologia, psicanálise, etnologia, psicologia pedagógica, morfologia da cultura, topologia das *Weltanschauungen*, entre outras, deverão convergir para ela. Deste modo, o conteúdo da Antropologia torna-se não só de uma extensão incomensurável como também essencialmente heterogêneo quanto aos métodos de trabalho e pressupostos fundamentais que orientam a pesquisa.

Neste ponto já poderíamos concluir que a Antropologia perde toda precisão, e torna-se apenas um bonito nome de uma disciplina científica, designando mais uma tendência fundamental que caracteriza a posição atual do homem em relação a si mesmo e à totalidade do ente.¹⁵ Segundo esta tendência, um objeto só será conhecido e compreendido quando receber uma explicação antropológica. Assim, hoje, a Antropologia não procura só a verdade sobre o homem, mas pretende decidir o sentido de toda a verdade. E Heidegger pode observar, seguindo aliás as argutas anotações de M. Scheler,¹⁶ que “Nenhuma época acumulou sobre o homem conhecimentos tão numero-

... e tão diversos quanto a nossa. Nenhuma época conseguiu apresentar seu saber sobre o homem sob uma forma tão tocante para nós. Nenhuma época conseguiu tornar este saber tão pronta e facilmente acessível. Mas também nenhuma época soube menos o que é o homem. A nenhuma época o homem aparece tão misterioso".¹⁷

Entretanto, questiona Heidegger, a própria extensão desmesurável e a incerteza dos problemas antropológicos não seriam propícios, com aliás postula hoje um GUSDORF,¹⁸ para fazer surgir uma Antropologia Filosófica e favorecer seu desenvolvimento? A idéia de uma Antropologia Filosófica não faria surgir a disciplina fundamental à qual se deveria ordenar toda a Filosofia?

Passemos assim a examinar o segundo ponto — **Como uma Antropologia pode tornar-se Filosófica?**

Heidegger começa por onde terminara Max Scheler que, sobretudo no final de sua vida, acentua de um lado o papel central da Antropologia Filosófica, isto é, da questão — "o que é o homem?", em relação com os demais problemas filosóficos que se deixam conduzir a ela,¹⁹ mas de outro lado mostra com acuidade que a diversidade e a profundidade das determinações relativas à essência do homem não se deixam jamais reunir sob uma definição comum, escapando o homem sempre por um aspecto a toda tentativa de conceituação.²⁰ Daí sua preocupação final não só de chegar a uma idéia unitária do homem, mas ainda em desenvolver as dificuldades essenciais ligadas a tal tarefa.

Mas, observa Heidegger, a dificuldades principal da Antropologia Filosófica não estaria tanto na obtenção de uma unidade sistemática das determinações essenciais do homem, mas no próprio conceito de Antropologia. Então ressurgem a pergunta: "Como, no fundo, uma Antropologia pode tornar-se Filosófica?"

A resposta mais freqüente diria que é somente quando seus conhecimentos adquirem um grau de generalidade que os distingue do conhecimento empírico. No entanto, a dificuldade surge quando se trata de precisar o grau necessário para cessar o conhecimento empírico e começar o filosófico.

Uma outra abordagem do problema seria através do método. Se o método empregado for filosófico, i.é, se ele se aplica a considerar a essência mesma do homem, teremos uma Antropologia Filosófica. Neste caso sua missão será a de esforçar-se por distinguir o ente que chamamos de homem das plantas, dos animais e dos demais tipos de entes, buscando assim iluminar a constituição essencial desta região determinada de entes humanos. Mas a Antropologia Filosófica, considerada desta maneira, afirmar-se-ia como uma Ontologia Regional tendo o homem como seu objeto específico, coordenada a outras Ontologias também regionais, que dividiriam com ela igualmente

o domínio total dos entes. Em uma palavra, seria uma Ontologia Regional entre outras. Ora, e aí está seu limite, uma Antropologia Filosófica assim compreendida não pode ser considerada, sem outra explicação, como o centro da Filosofia, e menos ainda fundar esta pretensão sobre a estrutura interna de sua problemática.

Um terceiro modo possível de abordagem da questão estaria na seguinte colocação: uma Antropologia seria Filosófica se, enquanto Antropologia, determinasse ou o fim da Filosofia, ou o seu ponto de partida, ou os dois ao mesmo tempo. Se o fim de uma Filosofia reside no desenvolvimento de uma *Weltanschauung*, a Antropologia terá que circunscrever a "posição do homem no cosmos". E quando se esforça por fundar a certeza do conhecimento, e por proceder segundo a ordem que este esforço prescreve, o homem passa por ser o ente absolutamente primeiro e certo. Mas então se torna inevitável que, segundo o plano de uma Filosofia assim concebida, a subjetividade humana venha a se colocar no centro da problemática.

A primeira tarefa da Antropologia, conclui Heidegger, é compatível com a segunda, e todas as duas podem, enquanto fundam a pesquisa antropológica, inspirar-se nos métodos e nos resultados de uma Antropologia Regional do homem, recaindo assim nas críticas vistas acima.

Apontemos os limites gerais destas diversas abordagens. Em primeiro lugar essas diversas possibilidades de definir o caráter filosófico de uma Antropologia bastariam já para iluminar a imprecisão desta idéia. Esta impressão cresce se tomarmos em conta a imensa diversidade dos conhecimentos empíricos-antropológicos, sobre os quais toda Antropologia Filosófica deve se apoiar, ao menos no início.

Além da imprecisão teríamos como um segundo limite a equivocidade, pois a Antropologia Filosófica pode parecer irresistivelmente natural e compreensível e ao mesmo tempo suscitar ataques sempre renovados e inevitáveis dirigidos contra o "antropologismo" que ela instalaria no interior da Filosofia. Pode-se resumir o que já foi analisado afirmando que a Antropologia Filosófica em primeiro lugar é insuficientemente determinada e em segundo lugar, seu papel no conjunto da Filosofia permanece obscuro e indeciso. Essas afirmações justificam-se através: 1o.) dos limites intrínsecos que comporta a própria idéia de um Antropologia Filosófica; 2o.) da ausência de justificação explícita a partir da essência da Filosofia, pois a justificação que existe é apenas concebida exteriormente em função do fim da Filosofia ou do ponto de partida. Assim a **conclusão** se impõe: a Antropologia assim delimitada torna-se uma espécie de depósito de todos os problemas filosóficos essenciais tornando-se, do ponto de vista filosófico, superficial e contestável.

Através de um questionamento mais amplo e profundo, Heidegger opera um novo recuo, dando um outro passo no desenvolvimento do pensar que procura os fundamentos da questão. O questionamento é o seguinte:

Se a Antropologia reúne todos os problemas essenciais da Filosofia, como se explica que estes se deixem conduzir à questão da essência do homem?

Esta redução é possível exteriormente porque se decidiu simplesmente realizá-la ou, ao contrário, ela só é possível intrinsecamente, proveniente da própria natureza destes problemas?

Se esta necessidade for intrínseca, onde estaria o seu fundamento?

Seria possível que os problemas essenciais da Filosofia tivessem sua fonte no homem não só no sentido de serem colocados por ele, mas ainda porque o conteúdo intrínseco deles próprios comportaria uma relação com o homem?

Em que medida todos os problemas essenciais da Filosofia têm seu lugar na essência do homem? Quais são estes problemas essenciais e onde está seu centro?

Assim, o que seria filosofar, se a problemática filosófica é tal que encontra seu lugar e seu centro na essência do homem?

Sem que estas questões sejam desenvolvidas e precisadas no seu encaimento sistemático, não se poderá ver os limites essenciais da idéia de uma Antropologia Filosófica. Portanto, as quisermos ultrapassar as superficialidades, só a discussão destas questões preliminares poderá fornecer uma base ao debate que procurará descobrir a essência, os direitos e a missão de uma Antropologia Filosófica no seio da Filosofia. Se este questionamento radical e fundamental não for compreendido, surgirão no horizonte da história da Filosofia contemporânea novas tentativas de articulações de Antropologias Filosóficas que poderão mesmo se apresentar com argumentos plausíveis e defender o papel central desta disciplina, sem no entanto poder fundá-la sobre a essência da Filosofia. Pelas mesmas razões aparecerão também sem cessar adversários destas Antropologias Filosóficas, que poderão sempre objetar que o homem não está no centro dos entes e que uma "inifinitude" de entes se acha igualmente "ao lado dele". A este nível de uma refutação do papel central da Antropologia Filosófica não seria mais nem menos filosófico que sua afirmação. E assim aparece a **conclusão final**: uma reflexão crítica sobre a idéia de uma Antropologia Filosófica não revela apenas sua imprecisão e fatal insuficiência, mas manifesta antes de tudo, que não dispomos ainda nem de uma base, nem de quadros necessários a um exame mais profundo de sua essência.

Quanto a Kant, o relacionamento das três questões com a quarta não nos permite ainda concluir nem que esta última equivale adequadamente a uma Antropologia Filosófica, nem que se deva confiar-lhe a instauração do fundamento da Metafísica. O verdadeiro resultado da instauração kantiana está em ter estabelecido a **conexão entre a questão concernente à essência do homem e a questão do fundamento da Metafísica**. Esta conexão é que de-

verá fornecer o fio condutor da repetição da instauração. A crítica da idéia de uma Antropologia Filosófica que acabamos de examinar mostra, entretanto, que não basta simplesmente colocar uma quarta questão sobre a essência do homem. Ao contrário, a própria imprecisão da quarta questão nos indica que ainda não estamos em posse do resultado definitivo da instauração kantiana do fundamento da Metafísica. Estamos a caminho, caminho este que nos levará a alguma parte?

2.1.3. A questão da essência do homem como finitude radical

O pensamento heideggeriano avança purificando a quarta questão de sua generalidade vaga, e procurando cada vez com maior rigor precisar os pontos essenciais e desenvolver a problemática levantada acima, que nos permitirá vislumbrar as fronteiras de uma Antropologia Filosófica no seio da Filosofia. Para isto mostra que o exercício do filosofar próprio de Kant não leva tanto a formar definições definitivas, mas a apreender o que se realiza no movimento em curso da instauração do fundamento, com seus recuos e obscuridades, que em última análise não é outra coisa senão o próprio movimento do pensamento filosófico que nos coloca não diante de um "objet savant", mas de uma coisa a ser pensada, diante do abismo da metafísica.²¹

Em seguida, dando um passo à frente, Heidegger esclarece que o bloqueio antropológico kantiano, não é apenas em virtude de sua Antropologia ser empírica e não pura, mas porque a própria maneira de se interrogar sobre o homem se torna contestável. Deste modo, não é tanto a resposta dada à questão da essência do homem que se trata de procurar. Trata-se, antes de tudo, de se perguntar como numa instauração do fundamento da metafísica é possível colocar o homem em questão e como esta colocação da questão se torna necessária. Este caráter contestável da interrogação sobre o homem é precisamente o que é iluminado na realização da instauração kantiana.²² Mas poderemos perguntar agora o que acontece à quarta questão colocada por Kant, questão esta a qual deveria se conduzir a Metafísica Especial e com ela todo o pensamento filosófico verdadeiro?

Só colocaremos esta quarta questão convenientemente, se tivermos a coragem e a paciência²³ de renunciar a resposta prematuras e tentarmos ver, seguindo as observações kantianas, porque as três primeiras questões se deixam reportar à quarta. Porque "tudo isto pode ser colocado na conta da Antropologia?" O que há de comum nas três questões, possibilitando sua redução à quarta? Formam elas uma só questão? Por outro lado, como a quarta questão pode ser formulada a fim de poder englobar em sua unidade as três primeiras?²⁴

Heidegger mostra que o que há de comum nas três questões possibilitando sua redução à quarta, colocando tudo na conta da "Antropologia", é o fato fundamental da **finitude do homem**.

Quando um "poder", um "dever" e um "esperar" são questionados, surge imediatamente um não-poder, um ente ainda não completamente realizado, que ainda necessita fazer algo ou algo esperar. Ora o que é isto, se não a revelação da finitude do homem? Um ente onisciente, onipotente e perfeito (infinito) não se perguntaria o que poderia saber, fazer ou esperar. Saber tudo, fazer tudo e não precisaria nada esperar. Assim, por estas três questões, a razão humana não somente revela sua finitude, mas ainda revela que seu interesse mais íntimo se concentra sobre sua própria finitude, que para ela não seria uma propriedade acidental, mas define sua necessidade de se tornar finita. Deste modo ela não é finita porque coloca estas três questões, mas, ao contrário, coloca-se porque é radicalmente finita em sua própria racionalidade. Por isto, não apenas as três questões se deixam relacionar com a quarta, mas elas mesmas são a quarta questão. Por outro lado, esta relação só se torna necessária, se a quarta questão, por sua vez, se deixar purificar de todas as suas generalidades e indeterminações para adquirir a univocidade precisa de uma interrogação sobre a finitude do homem. Sob esta formulação precisa, a quarta questão não deve ser subordinada às três primeiras mas, ao contrário, se transforma na **questão fundamental** donde decorrem todas as outras.

Mas agora poderíamos perguntar que espécie de questão é esta sobre a finitude do homem, e se ela poderia ainda ser considerada como uma questão antropológica.

Percebemos a esta altura que a instauração do fundamento da metafísica se enraíza na questão sobre a finitude do homem de tal modo que esta finitude se torna um problema. É isto, continua Heidegger, que Kant chama de "o estudo de nossa natureza íntima",²⁵ e que assim deixa de ser uma curiosidade arbitrária e desordenada sobre o homem para tornar-se "um dever do filósofo".²⁶ Percebemos também que, por mais que reconheçamos a diversidade e a importância dos conhecimentos sobre o homem, a "Antropologia Filosófica" considerada como vimos acima, acomo uma Ontologia Regional, não poderia jamais ser uma disciplina fundamental da Filosofia, a ariscaria mesma dissimular a necessidade de desenvolver como problema a questão do homem e de relacioná-la com a questão da instauração do fundamento da metafísica.

2.1.4 O problema da finitude do homem e a Metafísica do ser-aí

Preliminarmente Heidegger observa que a finitude e a originalidade

de dos problemas que suscita determinam radicalmente a forma interna da "analítica" transcendental da subjetividade do sujeito.²⁷ Ao examinar o problema da determinação possível da finitude radical, ressalta que a repetição da instauração da fundamentação deverá iluminar a imbricação essencial entre a questão do ser enquanto tal (não do ente) e a questão da finitude do homem. Mostra assim em que medida o problema da finitude do homem e as pesquisas que ela exige devem contribuir para nos fazer dominar a questão do ser.²⁸ Neste sentido, ela não é uma procura arbitrária das propriedades do homem (as imperfeições humanas, o **ens creatum**), mas ela surge desde que se proponha a instaurar o fundamento da metafísica como a questão fundamental.²⁹

Para Heidegger, o acesso ao problema da finitude do homem é a elaboração originária da questão do ser. Sua argumentação desenvolve-se através de recuos sucessivos, formulando progressivamente questões mais originais que nos permitem aprofundar o pensamento deixando que "o que há de mais antigo nas coisas antigas, siga-nos em nosso pensamento e venha ao nosso encontro".³⁰ Assim, respirando o "ar natal" dos primórdios da filosofia grega, "re-memora" a questão fundamental dos antigos **fisiologoi**, mostrando que a questão do ente em sua totalidade pressupõe a questão do ente como tal. Ora, a questão do ente como tal (), pressupõe uma questão mais original que é a questão do ser como tal, pré-compreendido naquela questão. Por sua vez, a questão do ser como tal, em toda sua riqueza e articulações, só pode ser encontrada se esta questão se integrar à essência íntima da Filosofia que só existe sob a forma de uma possibilidade fundamental do homem. A noção de ser não foi inventada nem colada artificialmente para que todo homem enquanto homem tem constantemente de compreender, e já sempre ter compreendido. Desse modo, a questão da possibilidade do conceito de ser se acha recuada mais uma vez para uma questão mais original que é a questão da pré-compreensão do ser. Surge aí a **relação intrínseca da questão do ser com a questão da finitude do homem**.

Esta relação é examinada através de uma outra, a **relação entre a compreensão do Ser e o ser-aí (Dasein) no homem**. O homem, por sua própria estrutura, tem um comportamento dirigido ao ente que ele é, ou aos entes que ele não é e que podem ser ou não seus semelhantes. Uma vez que o homem constata a existência destes entes, pergunta por suas essências ou suas verdades, afirma em suas proposições suas propriedades. E até mesmo no seu silêncio descobre suas próprias disposições afetivas e seus próprios humores. Assim compreende o ser embora não disponha de seu conceito. Esta compreensão pré-conceptual, por mais que seja constante, é frequentemente indeterminada pois, muitas vezes, o modo específico de ser das plantas, dos animais, do homem, dos números, conhecido por ele, "não é reconhecido como tal",³¹ e por isto é "abstráido de toda questão".³²

Se esta compreensão não existisse, o homem não poderia ser jamais o ser que ele é, embora fosse provido das mais excelentes faculdades. O homem é definido então como o ente que se encontra em meio dos entes de tal modo que o ente que ele é e o ente que ele não é, lhe são sempre já manifestos. Em outras palavras, ele é o ente pelo qual todo ente é susceptível de se tornar manifesto como tal, de **ser desvelado**, de **ser "deixado-ser" ente como tal**.³³ Ora, este desvelamento seria impossível sem a **pré-compreensão do ser**. Se ela desaparecesse, o homem não seria mais que um ente no meio de outros, talvez uma pedra, um planeta, um animal ou uma árvore, mas incapaz de fazer passar nenhuma luz, de se tornar luminoso, abertura, clareira, presença (**Da**) do ser (**sein**).

Este modo de ser é denominado existência (**Existenz**), que é um privilégio do homem. Pela existência é que se verifica em sua totalidade a **irrupção do ente** enquanto ente, embora as diversas existências humanas comportem graus diversos na extensão, na claridade, na certeza desta irrupção.

Mas a existência como modo de ser é, em si, finitude e como tal só é possível, como já vimos, fundada sobre a compreensão do ser. "Só há ser, e só pode haver ser, **aí onde a finitude se faz existência**".³⁴

A compreensão do ser que domina a existência humana se manifesta desde logo não como a generalidade banal de uma propriedade humana freqüentemente encontrada entre outras, mas como a "generalidade" que traduz o caráter original do fundamento primeiro da finitude do ser-aí. E somente porque a compreensão do ser é o que há de mais finito na finitude, que ela está apta a tornar possível até mesmo as faculdades ditas "criadoras" do ser humano. Por isto, **"mais original que o homem, é nele a finitude do ser-aí"**.³⁵

Resumindo: o desenvolvimento da questão fundamental da metafísica geral — o que é o ente enquanto ente, foi conduzida a uma questão mais original sobre a essência intrínseca da compreensão do ser que por sua vez é a essência mais ítima da finitude. Deste modo adquirimos o conceito de finitude que está na base da instauração do fundamento da metafísica.

Agora podemos ver que se a instauração do fundamento da metafísica repousa sobre a **questão da essência do homem**, a imprecisão desta questão, que poderia dar margem a uma série de mal-entendidos, se encontra neste ponto ultrapassada, uma vez que a questão da natureza do homem ganhou determinação específica através da **caracterização da finitude**.

Heidegger diz que se o homem só é homem pelo ser-aí que existe nele, a questão de saber o que é mais original que o homem **não pode ser**, por princípio, **uma questão "antropológica"**, uma vez que toda Antropologia, mesmo Filosófica, supõe sempre o homem como homem. Ela **torna-se uma questão metafísica, existencial**, em virtude de seu enraizamento essencial na

questão do fundamento da metafísica, e tem seu fundamento último na compreensão do ser como **finitude essencialmente existente**.

Se a essência do homem reside em sua existência, a questão do ser do ser-aí só pode ser uma questão existencial. E assim ele pode concluir que a instauração da metafísica se fundamenta sobre a metafísica do ser-aí.³⁶

2.1.5 A Analítica do ser-aí como Ontologia Fundamental

Resumindo as conclusões chegadas antes de empreender a última etapa³⁷ de sua "rememoração", Heidegger diz que nenhuma Antropologia consciente de sua problemática e de seus pressupostos pode ter a pretensão de elaborar o problema da instituição do fundamento da metafísica nem, a **fortiori**, de desenvolvê-lo. A questão da essência do homem, no grau de determinação chegado em função do fundamento, pertence portanto **não à Antropologia mas à metafísica do ser-aí**.

Observa que a expressão **Metafísica do ser-aí** é ambígua, pois designa não só a metafísica que trata do ser-aí, mas também a metafísica, que **se realiza necessariamente como ser-aí**. Segue-se que a Metafísica do ser-aí não pode falar dele como a Zoologia fala dos animais, nem ser um "**organon**" fechado e acabado. Mas ela deve constantemente se reconstruir segundo as transformações das possibilidades escondidas no vir-a-ser do próprio ser-aí.³⁸ Devemos por isso enfatizar o cuidado metodológico que deve ter a Analítica em não deixar a interpretação do ser-aí no homem se confundir com uma **descrição antropológica-psicológica** dos "estados vividos" das "faculdades" do homem. Não que ela pretenda declarar falso o saber antripo-psicológico mas, apesar de ele ser exato neste nível, ele é a **priori** e definitivamente incapaz de apreender o problema da existência do ser-aí, de sua finitude como é exigida pela questão do ser.³⁹

Analisando a segunda etapa da analítica existencial,⁴⁰ centralizada na temporalidade, Heidegger diz que "É verdade que o tempo é também considerado por Aristóteles como um acontecimento interior à "alma" e ao "espírito". Entretanto, jamais a determinação da essência da alma, da consciência e do espírito humano se efetuaram fundamental e primordialmente em função da problemática da instauração do fundamento da metafísica.⁴¹

E observa ainda que a metafísica não é simplesmente uma "criação" que o homem derrama em sistema e doutrinas, pois a compreensão do ser, seu projeto e sua "re-jeição" se realizam no próprio ser-aí. A metafísica é definida como "o acontecimento fundamental que surge com a irrupção, no ente, **da existência concreta do homem**".⁴²

A Metafísica do Dasein, que se constitui em Ontologia Fundamental, não pretende ser uma disciplina nova inserida nos quadros de uma ordem

já estabelecida, mas quer, antes de tudo, fazer compreender que o pensamento filosófico se realiza como transcendência explícita do ser-ai⁴³.

2.2 O Problema do Humanismo em Carta (1947)

A resposta de Heidegger em forma de carta¹ à primeira pergunta de J. Beaufret — “Comment redonner un sens au mot Humanisme?”, como mostra Richardson² representa, a despeito da natureza ocasional de sua motivação, da informalidade e simplicidade de seu estilo, um momento culminante do desenvolvimento do pensamento heideggeriano. Sendo o mais importante escrito desde a EM, não tanto por oferecer coisas novas, mas por resumir e tematizar o desenvolvimento por que passou, não apenas ordenando os traços fundamentais do período **Ser e Tempo** assim denominado de Heidegger I³, como anunciando as grandes teses do período seguinte — **Tempo e Ser** que formariam o núcleo do Heidegger II.⁴

Publicada em 1947 deu-lhe oportunidade de expor o equacionamento sugerido na WM, i.é, esclarecer a relação de aprofundamento na mesma linha entre os dois períodos, mostrando a interpretação autêntica de SZ em face a tantos “mal-entendidos” e “extravios interpretativos”.⁵

Na perspectiva de nossa pesquisa, poderíamos dividir a BH em quatro partes: 1) o problema do humanismo, posição geral do assunto; 2) exegese dos principais temas antropológicos do SZ: como cura, existência, substância, linguagem, etc.; 3) o problema da “virada” (**Kegre**) e a evolução de seu pensamento que não mudou de direção mas de acento;⁶ 4) conclusões gerais a respeito do humanismo. Para nós importam principalmente, num primeiro enfoque, a primeira, a segunda e a última.

2.2.1 O “Humanismo” colocado em questão

O problema da palavra e da linguagem — Heidegger começa mostrando que a pergunta supõe que se queira conservar a palavra “humanismo”, desacreditada como todos os “ismos” e desgastada pela decadência da linguagem. Seria necessário? Pergunta. Mostra que nomes como “Lógica”, “Ética”, “Física” e, acrescentaríamos seguindo seu pensamento, “Humanismo”, “Antropologia”, só surgiram quando o pensamento original chegou ao fim. Nos grandes tempos os gregos pensaram sem títulos,⁷ porque nós não poderíamos pensar assim também?

Relacionando a decadência da linguagem com as indicações dos §§

27 e 35 de SZ, Heidegger mostra que a decadência provém de uma ameaça à essência do homem e que é a consequência de um processo através do qual a linguagem, sob o domínio da "Metafísica", decai inevitavelmente de seu nível essencial que é o domínio do ser, e não o domínio do ente sujeito a cálculos, a manipulações, a tagalerice e ao domínio do "se" (on). Recuperar a linguagem seria fazê-la novamente aproximar-se da verdade do ser, aprender a existir, a morar no inefável (a palavra é a morada do ser), reconhecer os extrativos da publicidade desenfreada.⁸

No entanto, e aqui já começa um questionamento essencial, neste apelo ao homem (o pastor do ser) através da recuperação da essencialidade da linguagem, ou simplesmente no esforço de preparar o homem para tal apelo, não estaria um traço fundamentalmente "humanista" ou "antropológico" do pensamento heideggeriano sobre o próprio homem? Na "cura" (Sorge), que é a estrutura ontológica que unifica todos os momentos constitutivos do ser-no-mundo, não teríamos um movimento no sentido de voltarmos à essência do homem? ou, em outras palavras, não teríamos todo um esforço para tornar o **homo humanus**? Destarte, seria a **humanitas** a preocupação profunda do pensamento desenvolvido na Ontologia Fundamental de SZ.

As definições e as posições históricas — Num primeiro ensaio de definição geral, o Humanismo aparece como "O cuidado de tornar o homem humano, e não inumano, i.é, estranho à sua essência".⁹ Todavia, nesta primeira definição, o principal, apesar da aparente evidência, permanece indeterminado. Em que consistiria a humanidade do homem? Poderíamos responder, recaindo na problemática da Antropologia Filosófica examinada em KM, dizendo que ela repousa na essência do homem. Mas ainda aqui permanece indeterminada e vaga como vimos. E então surgiria a pergunta: a partir de que e como se determina a essência do homem?

Num penetrante vôo histórico, Heidegger nos mostra as linhas fundamentais dos diferentes humanismos, das estruturas básicas que sustentam as principais Antropologias Filosóficas.

O Marxismo, que com o conceito de alienação (**Entfremdung**) do homem a-pátrida dos tempos modernos, alcança uma dimensão essencial da História, superior mesmo às restantes interpretações,¹⁰ exige que o "Homem humano" seja reconhecido. Marx o encontra na "sociedade". O "homem social" é para ele o "homem natural". Na "sociedade" se assegura equitativamente a natureza do homem, i.é, a totalidade de suas "necessidades naturais" como o alimento, o vestuário, a reprodução, sua subsistência econômica.

O Cristianismo¹¹ considera a humanidade do homem a partir de sua distinção da **Deitas**. Na História da Salvação ele é homem como "filho de Deus" que, em Cristo, percebe e assume o apelo do Pai. O homem não é deste mundo, na medida em que o "mundo", pensado segundo a teoria de

Platão, é apenas uma passagem transitória para o além.¹²

No entanto, é ao tempo da **República Romana** que pela primeira vez, e expressamente se pensa e aspira a **humanitas**. O **homo humanus** se opõe ao **homo barbarus**. O **homo humanus** é aqui o romano que enobrece e exalta a **virtus romana** pela "incorporação" da **paideia** grega. Os gregos são os gregos do helenismo cuja formação se fizera nas escolas filosóficas. Essa **paideia** romanizada se referirá então à "**eruditio et institutio in bonas artes**" e já estará distante da **paideia** platônica — conversão o homem inteiro na profundidade do seu ser — expressa no mito da caverna.¹³ A **paideia** romanamente entendida como **eruditio et institutio** se traduz por **humanitas**. A **romanitas do homo romanus** consiste nesta **humanitas**. É portanto em Roma que encontramos o primeiro humanismo. Em sua essência o Humanismo permanece um fenômeno especificamente romano, que nasce do encontro da romanidade com a cultura do helenismo.

A Renascença dos séculos XIV e XV na Itália é a "**renascentia romanitatis**". Romanidade que nos chega através da **paideia** grega romanizada. O **homo romanus** do renascimento está também em oposição a um certo **homo barbarus**. Só que, agora, o inumano é o pretense bárbaro da escolástica gótica da Idade Média. Por isto, ao humanismo entendido historicamente, sempre pertence um "**studium humanitatis**" que, de um certo modo, retorna à antiguidade e assim se torna a cada vez um reviver da Grécia. É o que mostra o humanismo do sec. XVIII sustentado por Winckelmann, Goethe e Schiller.¹⁴

Tendo por base estas realizações históricas, Heidegger apresenta sua segunda tentativa de **definição** do humanismo em sentido geral: "é o esforço tendente a tornar o homem livre para sua humanidade, e nesta liberdade encontrar sua dignidade".

Diferenças e aproximações — Mas estes diversos humanismos se diferenciam segundo a concepção de "liberdade" e de "natureza" do homem. Do mesmo modo serão diferentes as vias de suas realizações. Por exemplo, o humanismo de Marx não necessita de uma volta à antiguidade, nem o humanismo concebido por Sartre como existencialismo. Neste sentido amplo, também o cristianismo é um humanismo, uma vez que na doutrina cristã tudo se dirige à salvação (**salus aeterna**) do homem, e a história da humanidade aparece dentro da história da salvação.

Denominador comum — Por mais diversas que sejam essas diferentes formas de humanismo, não só quanto a seus fins, fundamentos e formas doutrinárias, como também quanto aos seus modos e meios de realização específica, na realidade elas coincidem no fato de todas determinarem a **humanitas do homo humanus** a partir de uma interpretação prévia da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, i.é, a partir de uma interpre-

tação prévia do ente em sua totalidade. Daí porque "todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica. Toda determinação da essência do homem, que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar — quer o saiba quer não — a questão sobre a verdade do ser, é metafísica. Por isto a característica própria de toda metafísica — e precisamente no tocante ao modo em que se determina a Essência do homem — é ser "humanista". Em conseqüência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico".¹⁵

O problema da "metafísica" — Por um lado ao determinar a humanidade do homem, o humanismo não só não questiona o problema fundamental que é a referência do ser em relação à essência do homem, como também impede tal questionamento devido à sua proveniência de uma metafísica que ignora e não entende o problema. Por outro lado, a necessidade e as características da questão sobre a verdade do ser, esquecida na e pela metafísica,¹⁶ só poderá novamente ser "rememorada" se, em meio ao domínio desta metafísica, se colocar original e radicalmente a questão — o que é Metafísica?

O Humanismo (ou a Antropologia Filosófica) dentro da Metafísica Tradicional — Desde o primeiro Humanismo historicamente localizado na República Romana, passando por suas formas derivadas que deste então vêm surgindo através das diversas Antropologias Filosóficas, pressupõem-se como evidente a "essência universal" do homem, que aparece determinada pela clássica definição do homem como "animal racional" (**animal rationale**). Tal determinação, observa Heidegger, não apenas é a tradução latina da forma grega "**Zōon logon exon**", mas é também uma determinada interpretação metafísica.

E esclarecendo a crítica empreendida em SZ¹⁷ Heidegger afirma que esta definição não é falsa, mas é condicionada pela metafísica da época. Daí porque a proveniência de sua essência, e não somente suas limitações, tornou-se digna de ser questionada. É certo que a Metafísica tradicional representa o ente em seu ser e pensa, assim, o ser do ente. Todavia, e isto é o mais importante, ela não pensa a diferença entre eles.¹⁸ Esta Metafísica não questiona a verdade do ser em si mesma. Daí também nunca colocar a questão sobre o modo pelo qual a essência do homem pertence à verdade do ser. Esta questão a Metafísica não apenas ainda não colocou, mas ela, enquanto Metafísica, é incapaz de colocar. Daí a perspectiva heideggeriana da destruição da Metafísica.

Quer se determine a "ratio" do animal, a respeito da essência do homem, como "faculdade dos princípios", "faculdade das categorias", ou de outro modo qualquer, sempre a essência da razão se funda no fato de que o ser em si mesmo já se iluminou e aconteceu em sua verdade na percepção do ser do ente. Do mesmo modo já se encontra no **animal (Zōon)** uma interpre-

tação da "vida", que, necessariamente, se baseia na interpretação do ente como **Zoe** e **Physis** na qual o ser vivo aparece. O mais importante, no entanto, é que, antecedendo a ambas, a essência do homem repousa na dimensão da **animalitas**.

Seria um bom caminho para a determinação da essência do homem, distingui-lo enquanto um ser vivo de outro como a planta, os animais, Deus? pergunta Heidegger. E responde dizendo que se poderia proceder deste modo, situando o homem no domínio dos entes, como um ente entre outros. Deste modo sempre se há de conseguir afirmar algo correto sobre o homem. Mas é preciso não esquecer que desta maneira o homem permanecerá relegado definitivamente ao âmbito da **animalitas**, mesmo que lhe seja atribuída uma diferença específica. Nesta linha se pensa sempre o **homo animalis**, mesmo quando nele se põe a **anima** como **animus sive mens**, e essa como sujeito, pessoa ou espírito. Este é, em suma, o modo de proceder da Metafísica Tradicional que pensa o homem a partir da animalidade e não na direção de sua *humanidae*, ficando assim a essência do homem apoucada e nunca pensada em sua proveniência. Desta maneira a "Metafísica" se tranca ao dado essencial simples de que o homem só vive em sua essência enquanto é interpelado pelo ser.

Abre-se então o caminho para uma nova reflexão filosófica sobre o **Humanismo (ou sobre a Antropologia Filosófica)**, que é o **caminho heideggeriano** no qual é unicamente a partir da interpelação pelo Ser que o homem "encontra" a morada de sua essência. A essência do homem é sua "ec-sistência",¹⁹ que é "estar na clareira do ser".²⁰ Este modo de ser só é próprio do homem. Assim entendida a ec-sistência não é apenas o fundamento de possibilidade da **ratio** humana, mas é também onde a Essência do homem conserva a proveniência de sua determinação.²¹

Eis porque a ec-sistência nunca poderá ser pensada como uma espécie particular entre outras espécies de seres vivos, suposto que ao homem foi destinado pensar a essência de seu ser e não apenas fazer relatórios sobre a natureza e a história de sua constituição e de suas atividades. Continuando este raciocínio, Heidegger mostra que na essência da ec-sistência se funda também o que, em comparação com o "animal", se atribui ao homem como **animalitas**. Por exemplo, o corpo do homem é algo essencialmente diferente do corpo de um animal. Não basta, nesta direção, para superar o erro do biologismo, acrescentar ao corpo do homem uma alma, e à alma o espírito, e ao espírito o existenciário (**das existentielle**). Não basta também proclamar mais alto que antes o apreço pelo Espírito para, logo a seguir, reduzir tudo à vivência da vida, garantindo-se numa advertência de que, com seus conceitos rígidos, o pensamento destrói o fluxo da vida e o pensamento do ser deturpa a existência. Que as ciências bio-naturais (fisiologia, química-fisiológica, etc.)

possam investigar o homem, não prova que a essência do homem esteja no corpo explicado cientificamente, i.é, neste "orgânico". A essência do homem não seria jamais alcançada neste nível. Mas, devemos acrescentar, assim como a essência do homem não consiste em ter ele um organismo animal, assim também não se pode eliminar ou compensar essa determinação insuficiente da essência do homem munindo-o de uma "alma imortal", ou de "força da razão" ou ainda do "caráter da pessoa". Sempre, em todos estes casos, se passaria à margem da essência do homem, em virtude do mesmo projeto metafísico.

2.2.2 Ec-sistência e "Existência", exegese de um tema de SZ

A ec-sistência pensada aqui não se identifica, como já vimos em SZ,²² com a *existentia* tradicional. *Existentia*, na Metafísica tradicional, significa realidade, e como tal se opõe a *essentia* concebida como possibilidade. Aqui não estão em questão estas duas determinações clássicas da Metafísica do ser nem, muito menos, suas relações. Ao invés disso, a frase de SZ — a essência do ser-aí está na existência — quer dizer que o homem se essencializa de tal sorte que ele é o "lugar" (*Da*), i.é, clareira do Ser. Esse "ser" do lugar (*Da-sein*), e só ele, possui o caráter fundamental de ec-sistência, em outras palavras, de "in-sistência ec-stática na verdade do Ser".²³

Desenvolvendo a diferença entre o conceito de ec-sistência e *existentia*, Heidegger relembra como *actualitas*. Kant a apresenta como realidade no sentido de objetividade da experiência. Hegel como a idéia de subjetividade absoluta que se sabe a si mesma. Nietzsche como o eterno retorno do mesmo.

Fica aberta a questão de se saber se por meio da *existentia*, entendida como realidade em suas diversas interpretações (só aparentemente distintas entre si), já se pensaria suficientemente o ser do vegetal e do animal. Os seres vivos, como são, sem que a partir de seu ser, como tal, estejam na verdade do ser e nesse estar preservem a essencialização de seu ser, são, para nós, o mais difícil de ser pensado. Pois, se de um lado eles não são os mais próximos, de outro estão separados de nossa essência ec-sistente por um verdadeiro abismo, parecendo até que "a Essência do Divino seja mais próxima ao homem que o estranho ser vivo".²⁴

Essas observações reflexivas iluminam agora de um modo original a "maneira corrente e sempre apressada" de caracterizar o homem como *animal rationale*. Os vegetais e os animais, embora se achem numa tensão com seu ambiente, nunca estão postos livremente na clareira do ser, e só esta é "mundo". Por isto lhes falta a linguagem.

Pensada assim de maneira ec-stática a ec-sistência não coincide com a *existentia* nem quanto ao conteúdo nem quanto à forma. Quanto à forma, é evidente através da grafia das duas palavras. Quanto ao conteúdo:

Ec-sistência significa expor-se (*hinaus-stehn*) à verdade do ser.

Existentia, ao contrário, significa como vimos *Actualitas*, realidade enquanto oposta à simples possibilidade, à simples idéia.

Ec-sistência evoca a determinação do que o homem é no destino da verdade do ser.

Existentia, ao contrário, a realização do que uma coisa é, enquanto aparece em sua idéia.

Portanto a frase — "o homem ec-siste" não responde a pergunta se o homem é ou não real. Mas em vez disso, responde a pergunta pela "essência" do homem. E costuma-se fazer esta pergunta de modo indevido, tanto perguntando "o que" é o homem, como "quem" é o homem. No "quem" ou no "o que" já se busca uma pessoa ou um objeto. Ora, o âmbito do "pessoal" nem erra, nem obstrui menos a essencialização da ec-sistência na história do se do que o âmbito do "objetivo".

Por tudo isto, na frase — "A essência" do ser-aí é sua existência²⁵ — a palavra "essência" é propositadamente grafada entre aspas indicando que não se determina a "essência" do homem, nem a partir do *esse essentiae*, nem do *esse existentiae*, mas a partir do ec-stático do ser-aí.

Enquanto ec-sistente, o homem suporta o ser-aí, assumindo na "cura" (*Sorge*) o lugar (*Da*) como clareira do Ser. O próprio ser-aí se essencializa num "lançamento". No lance do Ser que, destinando-se, instaura o destino.

Desvios interpretativos — O cúmulo dos desvios é tomar a essência ec-sistente do homem como uma transposição secularizada para o homem de uma tese da teologia cristã — "*Deus est suum esse*". Ora, a ec-sistência nem é a realização de uma essência, nem põe por si mesma o essencial.²⁶

Um outro possível desvio interpretativo estaria em torno do problema da subjetividade. E certo que o "projeto" mencionado em SZ, entendido como um ato "positivo" de representação, é considerado como uma atividade da subjetividade. Neste caso porém, não é pensado da única maneira pela qual a "compreensão do ser" pode ser pensada no âmbito da "Análítica existencial" do ser-no-mundo. Um outro modo de pensá-la, que abandona a subjetividade, foi dificultado pela não publicação da 3a. secção da 1a. parte do SZ — Tempo e Ser".²⁷ Aí tudo se inverte (*Kehrtsich*). A conferência sobre a WW, pensada em 1930 e publicada em 1943, deixa entrever de certo modo o pensamento da inversão que não constitui uma mudança mas um aprofundamento na posição do SZ.²⁸

Um terceiro desvio interpretativo é o de Sartre e o existencialismo com sua famosa frase — “A existência precede a essência”. Sartre inverte apenas a frase metafísica tradicional desde Platão que diz o contrário — “A essência antecede a existência”. Ora, a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica. Assim, Sartre continua com a Metafísica Tradicional e no esquecimento da verdade do ser.²⁹ Este modo de proceder justifica o emprego do nome “Existencialismo” como um título adequado para a filosofia sartreana. No entanto, nada tem de comum com a frase de SZ, levando em conta que nesta obra ainda não se poderia pronunciar nada sobre a relação de **essentia** e **existentia**, uma vez que nele ainda se prepara algo prévio e de modo bastante acanhado.³⁰ O que SZ quer dizer com a frase aparentemente similar — “A “substância” do homem é a existência”³¹ — é que o modo em que o homem, em sua própria essência, se essencializa, com referência ao ser, é in-sistir ec-estaticamente na Verdade do ser.

As interpretações humanistas do homem e a posição heideggeriana — Com essa determinação da essência do homem, não se declaram falsas nem se rejeitam as interpretações humanistas ou, acrescentaríamos nós, as afirmações das Antropologias Filosóficas Tradicionais do homem como animal racional, como pessoa, ou como ser dotado de alma, espírito e corpo. Ao contrário, o único pensamento a se exprimir é o de que as determinações humanistas da essência do homem, ainda as mais elevadas, não chegam a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem. Neste sentido o pensamento de SZ é contra o humanismo e, conseqüentemente, contra as Antropologias. Mas esta oposição não significa que Heidegger se incline para o inumano, defenda a desumanidade, degrade a dignidade do homem. Ao contrário, pensa-se contra o humanismo (e paralelamente contra as Antropologias), porque o Humanismo (e as Antropologias Filosóficas) não colocam bastante alto a **humanitas** do homem. A grandeza da essência do homem não consiste em ser ele, como “sujeito”, a substância do ente para, na qualidade de despota do ser, fazer com que a entidade do ente se reduza à celebrada “objetividade”. Ao invés disso, o homem é que foi lançado pelo próprio ser na verdade do ser, a fim de que, ec-sistindo nesse lançamento, guarde a verdade do ser, i.é, a fim de que, na luz do ser, o ente apareça como o ente que é. Se e como o ente (e ente pode ser Deus ou os deuses, a História e a natureza) aparece e desaparece da clareira do ser, não é o homem quem decide, mas o próprio destino do ser. Para o homem, a questão é se ele encontra o que é “destinado” à sua essência, correspondente ao destino do ser. Pois é de guardar a verdade do ser. Por isto ele não é o despota, mas o “pastor do ser”. E somente nesta direção que Heidegger pensa em SZ, ao fazer da “Cura” a experiência da ec-sistência ec-estática.³²

O sentido da decadência das interpretações — A “decadência” mencionada em SZ significa o esquecimento da verdade do ser em favor da avalanche do ente, não pensado em sua essência. Ela não pode significar uma queda pecaminosa do homem, segundo uma moral secularizada, mas designa uma referência essencial do homem com o ser, dentro da referência do ser à essência do homem.³³ Em conseqüência os títulos “impropriedade” e “propriedade”, que preludiam a decadência, não têm também nenhuma significação moral-existencial ou “antropológica”, mas significam a referência “ec-estática” da essência do homem à verdade do ser, referência essa que, antes de tudo, resta ainda a pensar, porque até agora permaneceu oculta à Filosofia. Mas é preciso ressaltar que não é em razão da ec-sistência que essa referência é assim como ela é mas, ao contrário, é a essência da ec-sistência que provém ec-estática-ec-sistencialmente da essência da verdade do ser.³⁴

Ser e ec-sistência — Já percebemos que segundo esta posição, o próprio ser é pensado como conduta (**Verhältnis**), porquanto ele conduz e reúne em si a ec-sistência em sua essência ec-sistencial, i.é, ec-estática, como o lugar da verdade do ser no meio do ente. Porque enquanto ec-sistente, o homem chega a estar nessa conduta na qual o próprio ser se destina, na medida em que o homem o suporta ec-estaticamente, i.é, na medida em que o homem o assume na “Cura”. Por isso, diz Heidegger, em primeira aproximação ele desconhece o mais próximo e se atém ao menos próximo, chegando mesmo a pensar o menos próximo como o mais próximo.³⁵

Ec-sistência e linguagem — De ordinário a linguagem é pensada numa correspondência à essência tradicional do homem, como animal racional, i.é, como a unidade de corpo-alma-espírito. O fonema e o grafema corresponderiam ao corpo, a melodia e o ritmo à alma, e a significação e o sentido ao espírito. No entanto, assim como na **humanitas** do **homo animalis** fica oculta a ec-sistência e com ela a referência da verdade do ser ao homem, assim também a interpretação metafísica animal da linguagem encobre-lhe a essência na história do ser. De acordo com essa essência, a linguagem é a casa do ser, edificada em sua propriedade pelo ser e disposta a partir do ser. Por isso urge pensar a essência da linguagem numa correspondência ao ser, como morada da essência do homem. O homem não é apenas um ser vivo que, entre outras faculdades, possui também a linguagem. 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.³⁶

2.2.3 Ec-sistência como humanidade do homem, ainda um Humanismo?

Destarte, na determinação da humanidade do homem como ec-sistência, o que importa não é o homem mas o ser como dimensão do ec-estático

da ec-sistência. No entanto, ainda assim poderíamos chamar este pensamento de Humanismo? Não e sim, dirá Heidegger. Vejamos primeiro as razões do não.³⁷

Não, enquanto o Humanismo pensa "metafisicamente". Não também se for um existencialismo a defender a frase: "**précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes**".³⁸ Para Heidegger, ao contrário, dever-se-ia dizer, pensando segundo SZ: "**précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être**". À luz disto, Heidegger explica o significado da frase de SZ — "Só enquanto é o ser-aí, dá-se (es gibt) ser".³⁹ Isto significa que só enquanto a clareira do ser se apropria, é que o ser se entrega, no que ele é propriamente, ao homem. Porém, é destino da clareira, do aí (lugar), como verdade do próprio ser, apropriar-se.⁴⁰ Portanto não significa pensar o ser-aí do homem no sentido tradicional de *existencia*, através do pensamento moderno do "**ego cogito**", como sendo o ente por meio do qual o ser é criado. A frase não diz, por conseguinte, que o ser é um produto do homem. Na Introdução de SZ⁴¹ já encontramos clara e simplesmente grifado — "**O Ser é o absolutamente transcendens**". Esta determinação introdutória, reúne em uma simples frase o modo pelo qual até agora, a essência do ser se tem clareado ao homem. Essa determinação retrospectiva da essência do ser, a partir da clareira do ente, como tal, é, e permanece, inevitável para o exórdio de um pensamento que prepara a questão sobre a verdade do ser. Dessa maneira, o pensamento testemunha sua essência destinada (*geschicklich*). A presunção de querer começar tudo de início e declarar falsa toda filosofia anterior lhe é estranha. "Quanto, porém, a saber se a determinação do ser, como o absolutamente *transcendens*, já evoca a essência simples da verdade do ser, isso e só isso constitui a primeira questão para um pensamento que procura pensar a verdade do ser".⁴² Somente a partir do "sentido", i.é, da verdade do ser, se pode compreender como o ser é.

Uma outra abordagem da questão segue-se através do "projeto". Sabemos que o ser se clareia para o homem no projeto ec-stático. Todavia, este projeto não cria o ser. Ademais, relembra Heidegger, o projeto é essencialmente um projeto lançado. O que lança no projeto, não é o homem, mas o próprio ser. Este destina o homem na ec-sistência do ser-aí, como sua essência. O destino se apropria (*ereignet*), como a clareira do ser, que é, enquanto clareia. É a clareira que outorga a proximidade do ser. Nessa proximidade, na clareira do aí (lugar), mora o homem, como ec-sistente, sem que ele já hoje possa experimentar e assumir esse morar. A proximidade do ser é o aí (lugar) do ser-aí.⁴³

A a-patricidade do homem e o caminho do regresso — O discurso de 1943 sobre a elegia de Hoelderlin — *Heimkunft* (Regresso),⁴⁴ pensa o aí (lugar, clareira) do ser-aí, segundo SZ, e o percebe mais explicitamente pela experiência poética, denominando-o de "pátria" (*Heimat*), que é pensada

num sentido essencial da História do Ser e não num sentido patriótico ou nacionalista. Trata-se portanto de pensar a a-patricidade (*Heimatlosigkeit*) do homem moderno pela essência da História do ser. Hoelderlin, ao contrário de Nietzsche,⁴⁵ pensa a pátria da morada histórica de seus "contemporâneos" como proximidade do ser. Somente a partir do ser, começa-se a superar a a-patricidade na qual erram, extraviados, não apenas o homem, mas também a sua essência. A a-patricidade se torna um destino do mundo todo, daí ser necessário pensar esse destino pela História do ser.⁴⁶ Poderemos perceber a profundidade do pensamento histórico marxista sobre a alienação do homem atingindo a a-patricidade do homem moderno. Esta é provocada, pelo destino do ser, na forma da "metafísica" que a consolida e ao mesmo tempo a dissimula.⁴⁷ Diante da a-patricidade que lhe afeta a essência, o destino vindouro do homem e aí emerge claramente a posição heideggeriana — se apresenta ao pensamento da História do ser no fato de o homem ter de encontrar a verdade do ser e pôr-se a caminho para esse encontro. Aí está o sentido do "regresso" (*Heimkunft*).

Falsos caminhos para a Humanitas: nacionalismo x internacionalismo, individualismo x coletivismo. — Todo nacionalismo é metafisicamente um antropologismo e, como tal, um subjetivismo. É ilusão pensar que pelo simples internacionalismo se supera o nacionalismo. Ao contrário, por este, aquele é apenas extendido e erigido em sistema. Pelo internacionalismo, o nacionalismo é tão pouco superado e conduzido à *humanitas* como o individualismo o é pelo coletivismo sem História. O coletivismo é a subjetividade do homem na totalidade. Ele realiza a auto-afirmação incondicional da subjetividade. Por toda a parte o homem, expelido da verdade do ser, gira em torno de si mesmo como *animal rationale*.⁴⁸

A essência do homem — "O pastor do ser" — A essência do homem consiste em ser "mais" e "menos" do que o homem concebido como "ser-vivo racional". Primeiro, vejamos as razões do "mais", que não deve ser entendido aditivamente como se a definição tradicional do homem devesse ser a determinação fundamental para, a seguir, ser completada pela adição do existenciário. "Mais" significa, mais originário, e, por isso em sua essência, mais essencial. E é aqui, observa Heidegger, que se mostra o enigma: o homem é no ser-lançado (*Geworfenheit*). Como a réplica (*Genwurf*) ec-sistente do ser, o homem é mais do que animal racional na medida em que ele é menos do que o homem que se aprende e concebe pela subjetividade. Pois o homem não é o Senhor mas o Pastor do ser. Agora vejamos as razões do "menos". Em primeiro lugar, neste "menos" o homem não perde nada. Ao contrário, 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. Essa convocação advém do lançamento (*Wurf*)

donde provém o ser-lançado (*die Geworfenheit*) do ser-aí. Em sua essência, no plano da História do ser, o homem é o ente cujo ser consiste, como ec-sistência, em morar na vizinhança do ser. Daí o homem poder ser definido como o "vizinho, o pastor do ser".⁴⁹

Ainda um Humanismo? — Vimos acima as razões do não. Vejamos agora as razões do sim. Tal pensamento não pensará a **Humanitas** do **homo humanus**? E não pensará essa **humanitas** num sentido tão decisivo como nenhuma metafísica jamais pensou, nem poderá pensar? Em outras palavras, não constitui este pensamento um "Humanismo" no sentido mais elevado? Responde Heidegger — "Certamente. É o Humanismo que pensa a humanidade do homem pela proximidade do ser. Todavia é também o humanismo em que não está em jogo o homem, mas a essência histórica do homem em sua proveniência da verdade do ser".⁵⁰ Um "Humanismo" centralizado na ec-sistência (não na **existencial**) na qual, como diz SZ, toda questão da Filosofia repercute.⁵¹ Não na existência cartesiana do **ego cogito**, nem também apenas na realidade dos sujeitos, que atuando em conjunto uns para com os outros chegam a si mesmos. Mas na ec-sistência que é o morar ec-stático na proximidade do ser, que é a vigília, o cuidado com (**Sorge für**) o ser. A dificuldade deste pensamento está justamente em pensar algo de muito simples e não emaranhar-se em conceitos intrincados, fazendo-nos abandonar as opiniões habituais e as improvisações filosóficas e sentirmo-nos viajantes a caminho da vizinhança do ser (SZ p.437; HBp 71).

2.2.4. Redimensionando a palavra "Humanismo", abrindo novas perspectivas

Restituindo um sentido à palavra — Suponhamos que se queira conservar a palavra Humanismo e que este perdeu o sentido, uma vez que a essência do Humanismo é metafísica, e esta última não coloca e até mesmo obstrui a questão sobre a verdade do ser. Ora o mesmo pensamento que nos levou a perceber a essência questionável do Humanismo, nos levou também a pensar mais originariamente a essência do homem. Justamente com esta **humanitas** mais essencial do **homo humanus** se dá a possibilidade de restituir à palavra **Humanismus** um sentido histórico mais antigo do que aquele que lhe possam atribuir os cálculos historiográficos. Esta possibilidade nos fornece o caminho para o redimensionamento do sentido da palavra exigindo dois requisitos preliminares: 1o.) Que se experimente a essência do homem de modo mais originário. 2o.) que se mostre a medida pela qual essa essência é, a seu modo, destinada historicamente.

Assim, redimensionando a palavra "Humanismo", podemos dizer que ela significa — "A Essência do homem que é essencial para a verdade do

ser, mas de tal sorte que o mais importante não seja o homem simplesmente como tal".⁵² Neste sentido Heidegger pensa um Humanismo todo especial (**Seltsamen Art**).

A questão do título "Humanismo" — "Locus a non lucendo" — Seria lícito chamar de humanismo este "Humanismo" que se pronuncia contra todos os humanismos vigentes que se afogam no subjetivismo metafísico e submergem no esquecimento do ser, mas sem aderir por outro lado de modo algum ao inumano? Não seria melhor, através de uma oposição aberta a todo Humanismo, suscitar um escândalo capaz de despertar a atenção sobre a verdadeira **humanitas** do **homo humanus** e sua fundamentação? Por este modo poder-se-ia também provocar uma meditação (que, ao nosso ver, seria o caminho da Antropologia Filosófica) que pensasse não somente sobre o homem, mas também sobre a "natureza" do homem, e ainda de um modo mais originário sobre a dimensão onde, determinada pelo próprio ser, mora a essência do homem.

Os mal-entendidos de SZ — São, segundo Heidegger, interpretações do que se lê, ou mesmo do que se pretende ter lido, segundo o que se crê já saber antes da leitura. Todos eles apresentam uma estrutura comum e um mesmo fundamento. Por se falar contra o "humanismo", contra a "lógica", contra os "valores", contra o "sagrado", por se afirmar a "mundanidade do homem", por se citar a "morte de Deus", pensa-se logo que se está defendendo o "inumano", o "irracional", o "desprezo de todo valor", o "niilismo", a "negação de toda transcendência", o "ateísmo". O mecanismo desta raciocínio simplista é o seguinte: ouve-se falar de "humanismo", de "lógica", de "valores", de "mundo" de "Deus". Em seguida, ouve-se falar de uma oposição a estes conceitos. Toma-se o que se menciona como o positivo e, conseqüentemente, toda oposição como uma negação no sentido destrutivo da palavra. Em suma, numa lógica deturpada, e por isto ilógica, o que não é positivo é negativo (**non datur tertium**) e como tal deprava a razão e deve ser queimado.⁵³ Não se percebe que se está procurando o caminho para um pensamento menos estreito e insuficiente sobre o "humanismo", a "lógica", os "valores", o "sagrado", a "transcendência", "Deus". Contabiliza-se logo, por incapacidade ou má-fé, como oposição condenável o que se opuser à indolência da simples opinião. Por trás de tal modo de proceder esconde-se a recusa de expor a uma reflexão crítica o que já se pretende como positivo, perfeito, acabado, intocável. E assim, paradoxalmente, com o constante recurso ao lógico, ou melhor, à uma certa lógica, dá-se a impressão de que se empenha em pensar quando, na verdade, se abjura o pensamento.⁵⁴ Sabemos ao contrário, que mesmo dentro dos quadros esquemáticos das oposições da lógica aristotélica, nem toda "oposição" que um pensamento provoca diante das opiniões habituais conduz necessariamente a uma negação total, nem ao ne-

gativo, mas, ao contrário, obriga as opiniões da moda a purificarem-se, a aprofundarem-se, a buscar novos fundamentos e formulações mais sérias e originais, a abrirem novas perspectivas.

Abrindo novas perspectivas — As perspectivas abertas referem-se a um campo muito mais amplo do que o do nosso assunto, abrangendo uma reflexão sobre a essência da lógica, sobre os valores, etc. Veremos apenas as que se referem ao homem e ao humanismo. Elas concentram-se na explicitação da indicação do ser-no-mundo como sendo o traço fundamental da **humanitas do homo humanus**. Ser-no-mundo não significa que o homem seja meramente "mundano" no sentido cristão do termo, isto é, afastado de Deus, desligado de toda "transcendência". "Mundo" aqui não significa de forma alguma um ente terreno em oposição a ente celeste, nem "mundano" em oposição a "espiritual". Não significa também nenhum ente ou domínio de entes. Significa simplesmente "abertura do ser". Sabemos que o homem é homem na medida em que é ec-sistente. Ele está exposto à abertura do ser, que é sob o modo da abertura. Sendo o lance (**Wurf**), o ser lançou para si a essência do homem na "Cura". Assim lançado o homem está "na" abertura do ser. "Mundo" é justamente esta clareira do ser à qual o homem se expõe por sua essência lançada. O ser-no-mundo evoca a essência da ec-sistência no tocante à dimensão clareada, a partir da qual se essencializa o "ec" da ec-sistência. O "mundo" pensado a partir da ec-sistência é, de certo modo, o além, o dentro e o para a ec-sistência. Destarte o homem nunca é homem aquém do mundo, como um "sujeito" entendido como um eu ou um nós. Nem tampouco o homem é primeiro e somente sujeito enquanto se refere sempre a objetos, de sorte que sua essência esteja na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem, é em sua essência, primeiro ec-sistente na abertura do ser. É o que se abre na abertura (**das Offene**), que clareia "o meio" (**das Zwischen**) no qual pode "ser" uma "relação" do sujeito para o objeto.⁵⁵ A frase — "A essência do homem repousa no ser-no-mundo" — também não contém nenhuma decisão sobre se o homem é apenas um ser natural (deste mundo) ou sobrenatural (do outro mundo), decisão esta que deve ser pensada quando ela é compreendida num sentido teológico-metafísico. A este ponto, estamos na superação da Metafísica, abandonando-se o âmbito do **homo animalis**, do "biologismo" ou do "pragmatismo", descendo das alturas do subjetivismo onde o homem se perdeu e descendo para a pobreza da ec-sistência do **homo humanus**. Em síntese, pensar a verdade do ser significa igualmente pensar a **humanitas do homo humanus**. Trata-se portanto de pôr a **humanitas** a serviço da verdade do ser.⁵⁶

2.3. O Humanismo na "Doutrina de Platão sobre a Verdade" (1947)

Publicada juntamente com a "Carta sobre o Humanismo", a "Doutrina de Platão sobre a Verdade" foi na realidade composta anteriormente em 1942,¹ e não só nos dá uma exegese mais original e profunda da **paidéia** no pensamento platônico, como também nos mostra que o conceito de Humanismo implícito nela está intimamente ligado a um conceito de **álétheia** que, por sua vez, se fundamenta em uma concepção do ser como **idéia**.

2.3.1. O conceito de **paideía**

Heidegger toma por referência central uma admirável interpretação do mito da caverna² no qual discerne um movimento de passagem da residência do homem do "mundo das sombras" para a luz do "mundo do sol" (é **toú ágathoû idéa**) ou vice-versa.³ Esta passagem de uma região para outra exige uma adaptação lenta e contínua porque a mudança de direção visual atinge a essência do homem, realizando-se no fundo de seu ser. O que quer dizer que a atitude decisiva resultante da mudança de direção deverá se precisar e se tornar um comportamento (**Verhalten**) bem estabelecido, a partir de uma relação com a essência do homem. **Paideía**, portanto, segundo a própria definição de Platão, é uma marcha (**periagôgè**) do homem rumo a uma conversão de todo seu ser. É também essencialmente uma passagem da **ápaideusía** à **paideía**. Sendo passagem, **paideía** permanece sempre referida a **ápaideusía**.⁴ Platão quer evidentemente descartar uma falsa interpretação da **paideía** que consiste em acumular simples conhecimentos numa alma não preparada assim como se derrama água ou vinho no primeiro vaso vazio que se encontra e como poderia sugerir uma simples "**eruditio et institutio in bonas artes**". A verdadeira formação (**paideía**), ao contrário, atinge e transfigura toda a alma, conduzindo o homem e acostumando-o ao lugar de sua essência. Trata-se da passagem do homem do lugar onde os entes, primeiramente e na maior parte, se encontram imersos nas trevas e sombras, para o mundo onde os seres brilham em suas próprias essências. A essência da **paideía** consistirá pois em tornar o homem apto a esta nova região e, conseqüentemente, a assumir a orientação através da qual os entes possam brilhar como desocultação suprema. Nesta adaptação encontramos naturalmente diferentes graus e diferentes **sofias**.⁵

2.3.2. Paideía e álêtheia

Existe uma relação intrínseca entre paideía e álêtheia. Esta relação consiste em que é a essência da verdade e a natureza de sua mudança que tornam possível a paideía. A conversão do homem de uma região para outra através da paideía só é possível porque as coisas maifestas ao homem assim como a maneira pela qual elas se manifestam se transformam. Devem então mudar tanto o que era para o homem aparente, não-velado, quanto o modo de seu não-velamento. "Não-velamento" se diz em grego, álêtheia, palavra que se traduz por verdade, que mais tarde tomou um sentido derivado e corrente de *adaequatio intellectus et rei*.⁶ O não-velado e seu não-velamento designam o que a cada vez, nos quatro estágios de permanência do homem, é abertamente presente. Daí, aos quatro estágios de passagem, correspondem quatro espécies de álethés ou modos de não-velamentos que são dominantes em cada um: as sombras dos objetos no primeiro estágio, o clarão artificial do fogo no segundo, as coisas brilhando como são em suas essências (eíde) e que constituem o "desvelado ao máximo" (tólethéstaton) no terceiro, e no quarto, onde a palavra álethés não se encontra mais e por onde se completa o mito, a volta para o interior da caverna e a luta entre o libertador e os prisioneiros que se opõem a toda libertação. A verdadeira libertação não resulta apenas da abertura das cadeias, ela não é uma licenciosidade sem freios, mas começa somente na adaptação constante pela qual o olhar chega a se fixar nos limites estáveis das coisas cujo aspecto é permanente. A verdadeira libertação é a constância de uma orientação pela qual o homem permanece voltado para o que aparece em sua própria figura e que, aparecendo assim, se desvela ao máximo. Ora, somente este desvelamento ao máximo pode realizar o ser da paideía entendida como conversão. A paideía (formação humanística) só pode se realizar plenamente no domínio do que há de mais desvelado, de mais verdadeiro. O ser da paideía (formação) está fundado sobre o ser da "verdade" (álêtheia)⁷. A verdade (á-lêtheia) no sentido de des-cultação é essencialmente negativa, como também o será a paidéia. É o que nos mostra o quarto estágio do mito que não termina, como era de se supor, com a descrição do estágio solar supremo mas, ao contrário, com a volta do homem liberto à caverna para tentar libertar os prisioneiros que ficaram no mundo sombrio do "não-velado". Mas o libertador não se reconhece mais na caverna. Ele corre o risco de sucumbir à enorme força da "verdade" que reina aí, isto é, de se prender às pretensões da "realidade" comum (sombras), aceitas como a única realidade. Isto é, até o final do relato existe uma tendência da paideía em tornar-se á-paideusía. Tal é o sentido da quarta etapa do mito.

Tudo isto poderia dar uma interpretação correspondente à concep-

ção de Heidegger sobre a essência do homem em sua relação com o ser. Mas Platão procede de outro modo, e a diferença é reveladora. Todo aquele que é destinado a ter relações com o mundo determinado pelas idéias deve ter antecedentemente uma visão destas idéias. A essência da paideía será tornar o homem livre e forte para a intuição dessas essências.⁸ A álêtheia passa, assim, para o domínio da idéia, e a essência da verdade abandona seu traço característico fundamental anterior — o não-velamento — e passa, de agora em diante, para o signo da "exatidão" (óρθótes) do olhar. Trata-se agora da "evidência" do que é, que corresponde a um acordo (óμοιόσις) entre o conhecimento e a própria coisa. Temos, portanto, uma mudança na essência da verdade. A verdade torna-se agora a exatidão da percepção e da linguagem. Uma outra mudança se faz também notar quanto ao lugar da verdade. Enquanto não-velamento a verdade é ainda um traço fundamental do próprio ente. Mas como exatidão do olhar, ela torna-se uma característica do comportamento do homem para com as coisas que são.⁹ Heidegger observa que a dicotomia na paideía, fundada nessa nova essência da álêtheia, entre o conhecer e o conhecido, contém a matriz fundamental do pensamento presentativo que o subjetivismo da metafísica moderna desenvolverá.

2.3.3. Paideía, humanismo e metafísica

A própria interpretação do ser como "idéia", que deve seu sucesso a esta mudança na essência da verdade, implica que o olhar voltado para as idéias possui uma qualidade especial. A esta qualidade corresponde o papel da paideía na "formação" do homem educado. Toda metafísica então será regida pelo cuidado com o ser do homem e de sua posição no meio de tudo que existe.¹⁰ Assim, o princípio da metafísica, que se observa no pensamento de Platão, é, ao mesmo tempo, o princípio do "Humanismo". Humanismo aqui designa o processo — ligado ao começo, desenvolvimento e fim da metafísica — pelo qual o homem, cada vez em perspectivas diferentes mas sempre com pleno conhecimento, se coloca no centro do ente sem ser ainda, ele mesmo, o Ente Supremo. O homem aqui poderá ser tomado pela humanidade ou uma de suas culturas, pelo indivíduo ou uma comunidade, por um povo ou um grupo de povos. Trata-se sempre, partindo de uma constituição metafísica bem determinada do ente, de permitir ao "homem" (animal rationale) libertar suas possibilidades, chegar à certeza de seu destino e à segurança de sua vida. Isto acontecerá como definição de um comportamento moral, ou como libertação da alma imortal, como desenvolvimento das potências criadoras, como desabrochamento da Razão, como cultura da personalidade, como despertar do sentido comunitário, como disciplina ascética ou, enfim, como união apropriada de alguns destes "humanismos" ou de todos eles. O que

é importante assinalar é que, em todos eles, se gravita em torno do homem metafisicamente determinado e sobre órbitas mais ou menos largas. Acabada a metafísica, o "Humanismo" (ou a "Antropologia") toma de assalto "posições" extremas, i.é, incondicionadas.¹¹

O pensamento de Platão segue a mudança acontecida no conceito de verdade (de "desvelamento" à "exatidão da representação"), e esta mudança torna-se a história da própria metafísica cujo total acabamento começa com o pensamento de Nietzsche. Assim, a doutrina de Platão sobre a verdade não tem nada de passado, mas é um "presente" histórico que se encaminha para a fase extrema de sua modernidade e domina todas as coisas.¹²

Resumindo, o mito da caverna nos abre os olhos, desoculta o acontecimento histórico que comanda toda a história da metafísica do ocidente e que pode ser traduzido assim: conforme a definição de verdade como exatidão (*adequatio*) da representação, o homem pensa tudo o que é segundo as "idéias" e julga toda a realidade segundo os "valores". O importante não será tanto saber que "idéias" e que "valores" são estabelecidos e aceitos, mas de um modo mais radical se questionar porque, de uma maneira geral, o real é interpretado segundo as "idéias" e o mundo avaliado segundo os "valores". Ainda aqui Heidegger vai ao fundamento da questão e radicalmente pergunta pelo conceito de verdade e de ente que condicionam este "Humanismo", esta "Metafísica".¹³ Abre então as perspectivas que, distanciando-se da interpretação platônica, abandonam toda espécie de "subjetividade" e apontam para o próprio ser "que é o que merece ser visado em nossas questões".¹⁴

2.4. O Problema da essência do homem na conferência Sobre a Essência da Verdade (1943)

Na verdade composta desde 1930 e publicada em 1943, a conferência **Sobre a Essência da Verdade**¹ constitui um "ponto decisivo" no desenvolvimento do pensamento heideggeriano² e "sua trajetória foi das mais luminosas do pensamento contemporâneo".³ Não é tanto porque nela, como afirma E. Stein,⁴ apontem os primeiros sinais da virada (*Kehre*), uma vez que estes podem ser observados em todas as obras que seguem SZ⁵ ou, como observa Heidegger,⁶ já no próprio SZ. Torna-se patente que agora sua preocupação não é mais a de fundar a metafísica (Ontologia Fundamental), começando com um esforço por iluminar a intrínseca relação entre a questão do ser como tal e a finitude do ente (ser-aí) que o compreende. A primeira etapa de SZ foi justamente analisar fenomenologicamente o ser-aí, para encontrar na pré-compreensão do ser algumas pistas para discernir o sentido do ser. Após a publicação de SZ o autor mostra-se cada vez mais preocupado com o próprio ser, compreendido em termos de verdade, uma vez que a "essência da verdade é a verdade da essência".⁷ A crescente importância do problema da verdade, que pode ser discernida em todas as obras que seguem SZ, culmina na conferência **Sobre a Essência da Verdade**. Nela, Heidegger tematiza o problema, retendo como intrínseco a ele a questão da finitude, i.e, da negatividade da verdade à qual denomina de "não-verdade".⁸ Nesta conferência, destacaremos quatro pontos que nos interessam: 1^o) A relação entre a essência da verdade e a essência do homem; 2^o) A não-verdade enquanto dissimulação e a ec-sistência in-sistente do homem; 3^o) A não-verdade enquanto errância e a essência errante do homem; 4^o) O homem historial e a verdade do ser.

2.4.1. A relação entre a essência da verdade e a essência do homem

Assim como a definição tradicional da essência da verdade, pensada como conformidade (*adaequatio rei et intellectus*), inclui, necessariamente, uma definição correspondente da essência do homem como *ens creatum* ou como sujeito portador e realizador do *intellectus*⁹, assim também a nova reflexão sobre o laço essencial entre a verdade e a liberdade, que prepara a

concepção heideggeriana de verdade, nos leva a procurar o problema da essência do homem, dentro de uma perspectiva que nos garantirá a experiência de um fundamento original oculto do homem (do ser-aí), e isto de tal maneira que esta reflexão nos transporta, primeiramente, para o âmbito onde a essência da verdade se desdobra originariamente.¹⁰

Este fundamento original do ser-aí, "longamente não fundado", é a **ec-sistência** que reaparece agora "enraizada na verdade como liberdade" e definida como "a exposição ao caráter desvelador do ente como tal".¹¹ Assim a ec-sistência do homem historial começa no momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente em sua totalidade, como uma presença que eclode (**physis**), e se pergunta pelo que é o ente. Aí começa também a história.¹² É preciso notar, entretanto, que se o ser-aí ec-sistente, como "deixar-se" do ente, libera o homem para sua "liberdade", não é o arbítrio humano que dispõe da liberdade como uma propriedade. Ao contrário, é a liberdade, o ser-aí ec-sistente e desvelador, que possui o homem, e isto tão originariamente, que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, inauguração esta sobre a qual se funda e se esboça toda a história. A liberdade, assim compreendida como deixar-ser do ente, realiza a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. Então, a "verdade" não mais será considerada como uma característica de uma proposição "conforme" (adequada), enunciada por um "sujeito" relativamente a um "objeto". A verdade surge agora como "o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura". Em seu âmbito se desenvolve, expondo-se, todo o comportamento ou toda a tomada de posição do homem. É por esta razão que o "homem é ao modo da ec-sistência".¹³

2.4.2. A não-verdade enquanto dissimulação e a ec-sistência insistente do homem

O comportamento do homem é perpassado pela disposição de humor que se origina da revelação do ente em sua totalidade. Esta revelação do ente em **sua totalidade** aparece, entretanto, à preocupação cotidiana como o imprevisível e o inconcebível. Ela jamais se deixa captar a partir do ente que se manifesta, pertença ela à natureza ou à história. Justamente, o "deixar-ser" sempre deixa o ente, ao qual se refere, ser em cada comportamento individual e, com isto, o desoculta. Mas, ao mesmo tempo, dissimula o ente em sua totalidade. Assim, o "deixar-ser", em si mesmo, é simultaneamente uma dissimulação. Na liberdade ec-sistente do ser-aí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, é o que Heidegger denomina de velamento.¹⁴ Este velamento ou não-desvelamento constitui, desta maneira, a mais autêntica não-

verdade e faz parte necessariamente da essência da verdade. Este velamento do ente em sua totalidade, que constitui a não-verdade original, é mais antigo do que toda a revelação dos entes individuais, e mais antigo mesmo do que o próprio "deixar-ser" que, desvelando, já dissimula. Heidegger chama de "mistério" esta dissimulação do ente como tal, revelado em sua totalidade, e mostra que ele domina o ser-aí do homem. No próprio deixar-ser desvelador, que simultaneamente dissimula o ente em sua totalidade, acontece o fato de que a dissimulação aparece como aquilo que está velado em primeiro lugar. Por isto, enquanto existe, o ser-aí instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade original. Ainda que o homem se relacione constantemente com o ente, limita-se, contudo, habitualmente, a este ou àquele ente em seu caráter revelado. O homem se limita à realidade corrente e passível de ser dominada, mesmo ali onde se decide o que é fundamental. E se ele se decide a alargar e assegurar o caráter revelado do ente, nos domínios mais variados de sua atividade, contudo, ele procura as diretivas para tal nos estreitos limites de seus projetos e necessidades correntes.¹⁵ Instalar-se na vida corrente é, em si mesmo, o não deixar imperar a dissimulação do que está velado. E mesmo lá onde o velamento do ente em sua totalidade é tolerado, sob a forma de um limite que acidentalmente se anuncia, a dissimulação, como acontecimento fundamental, caiu no esquecimento. Mas o mistério esquecido do ser-aí não é eliminado pelo esquecimento. Este, ao contrário, dá ao aparente desaparecimento uma presença própria que se torna patente no fato de o homem historial permanecer na vida corrente distraído com suas criações. Assim abandonada, a humanidade completa seu "mundo", a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes, e o enche com seus projetos e cálculos. Deles o **homem retira então suas medidas**, esquecido do ente em sua totalidade. O que não deixa de ser uma espécie, talvez, a mais fundamental, de alienação, de desumanização e que, por conseguinte, clama por um movimento inverso de humanização que nos poderá dar as perspectivas do "humanismo" heideggeriano. Nestes projetos e cálculos, o homem se fixa, munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas. Quanto mais exclusivamente o homem toma a si mesmo, enquanto **sujeito**, como **medida** para todos os entes, mais ele **se engana nas medidas**. Neste desmesurado esquecimento, a humanidade insiste em assegurar-se através de si mesma, graças àquilo que lhe é acessível na vida corrente. Esta persistência encontra seu apoio, embora desconhecido, na relação pela qual o homem não somente **ec-siste** mas, ao mesmo tempo, **in-siste**, isto é, petrifica-se, apoiando-se sobre aquilo que o ente manifesto oferece como que por si e em si mesmo. **Ec-sistente, o ser-aí é in-sistente**. Mesmo na **existência insistente reina o mistério**, mas como a essência esquecida, "inessencial", da verdade.¹⁶

2.4.3. A não-verdade enquanto errância e a essência errante do homem

O homem enquanto in-sistente está voltado para o que é mais corrente em meio ao ente. No entanto, ele só pode insistir na medida em que já é ec-sistente, isto é, enquanto ele toma como medida diretora o ente como tal. Mas o homem ou a humanidade, enquanto tomam medida, estão, **ipso facto**, desviados do mistério. Portanto, é uma e mesma coisa este in-sistente dirigir-se ao mais corrente e o ec-sistente afastar-se do mistério. Esta maneira de se voltar in-sistente e de se afastar ec-sistente resulta da agitação inquieta que faz o homem correr de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se sempre do mistério. Esta maneira de ser é uma característica do ser-aí e é o que Heidegger denomina agora de "errar".¹⁷

O homem sempre erra e não cai algumas vezes na errância. Ele já se encontra sempre na errância, porque in-siste ec-sistindo. **A errância, portanto, participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado.** A errância vem a ser o espaço de jogo deste vaivém, no qual a ec-sistência in-sistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância. A errância vem, pois, a ser a anti-essência fundamental que se opõe à essência da verdade. É o espaço aberto para tudo o que se opõe à verdade essencial. É o cenário e o fundamento do erro. O erro não é uma falta ocasional, mas o império desta história onde se entrelaçam, confundidas, todas as modalidades do errar.¹⁸

Neste sentido, todo comportamento do homem possui sua maneira de errar, correspondente à abertura que mantém e à sua relação com o ente em sua totalidade. O erro se estende desde o mais comum engano, inadvertência, erro de cálculo, até o desgarramento e o perder-se de nossas atitudes e de nossas decisões essenciais. Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam de erro é apenas um modo e ainda o mais superficial de errar.¹⁹

A errância, na qual a humanidade historial deve movimentar-se, para que se possa dizer que sua marcha é errante, é um componente essencial da abertura do ser-aí. A errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar. Mas, pelo desgarramento, a errância contribui também para fazer surgir esta possibilidade que o homem pode tirar da ec-sistência, e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. Isto acontecerá, se ele for capaz de provar a errância, enquanto tal, e não desconhecer o mistério do ser-aí.²⁰

Pelo fato de a ec-sistência in-sistente do homem andar na errância e pelo fato de esta, enquanto desgarramento, ameaçar sempre o homem, a ec-sistência está plena de mistério esquecido. Eis porque o homem, na ec-sistência de seu ser-aí, está submetido, ao mesmo tempo, ao reino do mistério e

à ameaça que irrompe da errância e que o mantém na indigência do constrangimento.

A plena essência da verdade, incluindo sua anti-essência, mantém o **ser-aí na indigência pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento.** Assim, o **ser-aí é o voltar-se para a indigência.** Somente do ser-aí do homem brota o desvelamento da necessidade e por ela a existência humana pode ser levada para a esfera do inelutável.²¹

2.4.4. O homem historial e a verdade do ser

Heidegger termina a conferência, numa revolução do pensamento que já pertence à superação da metafísica,²² dizendo que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara para o homem historial uma proximidade com a verdade do ser. "Qualquer espécie de antropologia e toda subjetividade do homem, enquanto sujeito, não é apenas, como já acontece em **Ser e Tempo**, abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial, mas, o curso da exposição se prepara para pensar, a partir deste novo fundamento (a partir do ser-aí)".²³

2.5. A Metafísica do sujeito na Época das Concepções do Mundo (1938)

A **Época das Concepções do Mundo**¹ procurará meditar sobre os fenômenos essenciais dos tempos modernos: a ciência, a técnica mecanizada, a arte como experiência vivida, a atividade humana como cultura e a morte dos deuses. Meditando, Heidegger procurará o "fundo metafísico", i.é, qual a acepção do ente e que explicação da verdade se encontram na origem destes fenômenos.² Na realidade, refletirá apenas sobre o primeiro destes fenômenos, ou seja, sobre a ciência moderna concebida como pesquisa e que dispõe dos entes através do cálculo ou da verificação, fazendo-os objeto de uma representação explicativa.³ Objetivando o ente através da representação, o homem calculante pode estar seguro (*sicher*) e certo (*gewiss*).⁴ A verdade, desse modo, vem a ser a certeza da representação, e o ente será a objetividade da mesma.⁵ A origem desta concepção de ciência, e mais profundamente de verdade e de ente que a condicionam, encontra-se na **Metafísica Cartesiana** que não apenas iniciará mas influenciará toda **Filosofia Moderna**⁶, uma vez que, segundo Heidegger, o que caracteriza a Filosofia Moderna de Descartes e Nietzsche é simplesmente a maneira de conceber o **sujeito**, quer em termos de "mônadas", como em Leibniz, quer em termos de "ego transcendental", como em Kant, de "Ego inifinito", como em Fichte, ou de "Espírito Absoluto", como em Hegel, ou ainda de "liberdade", como em Schelling, e assim por diante.⁷

Em resumo, trata-se, antes de tudo, como diz o próprio autor, no primeiro "Complemento", de compreender a essência de nossa época, a partir da verdade do ser que despreza seu reino, porque só assim se apreende o mais digno de ser questionado, ou seja, aquilo que unicamente pode dar consistência e coesão à criação que se abre para o futuro, que cria além do "dado", e assim deixar realizar-se a transformação do homem como uma necessidade surgindo do próprio ser.⁸

2.5.1. A essência dos tempos modernos e a origem do subjetivismo

Sem dúvida, os tempos modernos se caracterizam pelo movimento de emancipação do homem, ocasionando o reino do "subjetivismo" e do "individualismo". Mas também poderemos caracterizar os tempos modernos pe-

los reinos opostos do "objetivismo" e do "coletivismo". O que devemos reter aqui como essencial é que existe, nos nossos tempos, um jogo necessariamente recíproco entre subjetivismo e objetivismo, que nos remete a um solo filosófico anterior e mais profundo. O decisivo aqui, nota Heidegger, não é tanto o fenômeno superficial da emancipação do homem dos velhos laços, mas sim a descoberta de que a **própria essência do homem muda, na medida em que se torna sujeito**, centro de referência do ente enquanto tal.⁹ Isto se dará indubitavelmente com **Descartes e assinalará a origem do subjetivismo** da Filosofia Moderna. Para isto, observaremos os seguintes passos:

A mudança da noção de sujeito — Até Descartes, **sub-jectum** (**ûpo-keímenon**) significa o ente enquanto está lá adiante, a partir de si mesmo e que ao, mesmo tempo, é o fundamento de suas qualidades constantes e de seus estados mutáveis.¹⁰ É aquilo que está estendido diante (**das Vor-Liegende**) e que, enquanto funda (**Grund**), reúne tudo sobre si.¹¹ Esta significação metafísica primeira nada tem a ver especialmente com o homem, nem muito menos com o "eu". O que acontece com Descartes é a preeminência de um **sub-jectum** insigne, i.é, o homem torna-se o primeiro e o único **sub-jectum**, o primeiro e único fundamento. O **sub-jectum** torna-se o **Ego**, o centro com o qual o ente enquanto tal está relacionado e pelo qual é fundamentado, quanto à maneira de ser e quanto à verdade.¹²

A determinação cartesiana da questão primária da certeza do homem moderno — o "**fundamentum inconcussum veritatis**" — Vimos que uma das características mais comuns do homem moderno é sua reivindicação de emancipação pela qual se libera dos dogmas revelados da Igreja, para seguir os princípios baseados na razão humana. O universo de teocêntrico se torna antropocêntrico. O homem substitui as certezas fornecidas pela Fé pela certeza que agora existe nele e através dele. O fundamento da certeza emerge como a certeza de si. Isto implica, naturalmente, que o homem deverá decidir **o que é conhecimento, o que é conhecível** para ele, e o que é **certeza**.¹³ A missão filosófica de Descartes será a de elaborar um fundamento metafísico desta nova liberdade antropocêntrica, capaz de responder a estas três perguntas. Este fundamento terá que justificar a suposição básica de que a essência da liberdade postulada está colocada na certeza de si mesmo. Ora, uma certeza que fundamenta a si mesma e às outras certezas é o "**fundamentum inconcussum veritatis**" e é também o "**sujeito insigne**", capaz de satisfazer às exigências mencionadas.¹⁴

O "**fundamentum inconcussum veritatis**" é o "**Ego cogito (ergo) sum**" — O **cogito** é o **fundamento (sub-jectum) inconcussum**, porque ele é certo de si mesmo. O conhecer (que "eu sou") e o conhecido ("eu sou") estão simultaneamente presentes um ao outro, no mesmo ato de cogitação de pensamento. O homem é dado a si mesmo em co-presença com seu pensa-

mento.¹⁵ Mas o **cogito** justifica também a suposição de que a certeza se fundamenta no homem e, por ele, ela é certeza de si mesmo. Em primeiro lugar, isto implica **que o conhecer** está incluso no "pensar" cartesiano. O conhecer como o pensar poderão ser definidos como um processo de re-presentar, de propor o que é conhecido. O ente não é mais o que está presente, como no mundo grego original, mas o que, na representação, está colocado diante, está oposto, é um ob-stante como ob-jeto.¹⁶ O re-representar, o propor, é o progressivo processo controlador de objetivação. Secundariamente, isto implica na determinação do que é **humanamente conhecível**, uma vez que o **cogito** inclui toda espécie de relações do homem, todos os modos de **voluntas** e de **affectus**, todas as **actiones** e **passiones**. Os termos destas relações estão opostos a ele e, assim, propostos por ele, considerando que a relação é o propor. O que é humanamente conhecível torna-se, então, compreendido como o que pode ser termo deste propor, portanto, qualquer objeto. Finalmente, isto implica também na decisão sobre **o que é certeza**. Certeza é a conformidade entre o conhecer e o conhecido, entre o propor e o proposto, o representante e o **repraesentandum**. Esta conformidade só pode ser garantida pelo cálculo (**Rechnen**), uma vez que só a calculabilidade pode garantir uma certeza antecipada e constante do que deve ser representado, proposto, conhecido.

O **cogito** fundamenta também todas as **outras certezas**, uma vez que é a própria condição delas. Nós só podemos pensar, i.é, propor ou representar um objeto, uma vez que conheçamos existir aquele que propõe como o que é proposto. O propor do eu (**selbst**), para o eu e pelo eu, i.é, a consciência, é interior a qualquer propor ou representar verdadeiro.¹⁷ É por isto que o **cogito** é o **fundamentum inconcussum** de toda verdade e o **sub-jectum** de toda certeza.

O **sujeito representativo, como consciência, determina o ser dos entes** — O que é novo em Descartes é que a auto-consciência é decisiva na determinação do ser dos entes. O ser do que representa é tomado em termos da função de representar. Daí a fórmula cartesiana: **me cogitare = me esse**. "Eu penso" significa por si (não como conclusão) "Eu sou".¹⁸ Correlativamente, o ser dos entes que o eu consciente representa é considerado nos mesmos termos, uma vez que ele é correlativo nesta função representativa. O **ego** do **cogitare** encontrará sua essência na simultaneidade do ser-representado na consciência. Esta última aparece então definida como a constituição representante que reúne o objetivo e o homem representante na dimensão do ser-representado que o próprio homem sustém. Todo presente recebe, a partir dela, o sentido e o gênero da sua presença, a saber, o sentido e o gênero da presença na representação. A "consciência" do **ego**, enquanto **subjectum** da **coagitatio**, determina, enquanto subjetividade do **subjectum** assim distinguido, o ser do ente.¹⁹ Os entes "são", i.é, têm um significado e uma "presen-

ça" que têm um lugar no compasso dessa representatividade. Assim o ente só é tal enquanto magnetizado pela polaridade sujeito-objeto: ou ele é um objeto, ou é aquilo que objetiva. Esse objetivar relaciona o ente-objeto com o ego-consciente e, relacionado, o ego se reconhece como base da relação, ou seja, como **sub-jectum**. O reconhecimento ocorre num processo de pensamento. O ego pensante é o fundamento da relação posta, i.é, da representação do objeto. A representação, assim entendida, é **co-agitatio**.²⁰ Por isto, o ser dos entes é determinado em termos de objetividade na nova tendência em direção ao pensamento que começa com Descartes. Todo ente é objeto ou **subjectum** de um sujeito. Em ambos os casos, ele é o que é em virtude da referência ao sujeito auto-consciente. Esta referência de todos os entes ao sujeito é a "subjectividade" (**subjektivität**) e constitui, ao mesmo tempo, a objetividade dos objetos e a subjetividade dos sujeitos, em outras palavras, o ser dos entes enquanto tal. "Subjectividade" (**subjektivität**), para Heidegger, constitui algo diferente de "subjectividade" (**subjektivität**), uma vez que esta implica que o sujeito representativo seja o individual ego humano, como em Descartes.²¹ Mas o sujeito representativo não precisa necessariamente ser concebido deste modo. Tudo que o subjetivismo requer é que o fenômeno humano proponha para si os entes com os quais lida. Se o fenômeno humano é interpretado em caracterização do subjetivismo.²² Estritamente falando, o subjetivismo, no sentido radical do termo, esteve sempre latente, desde o começo da metafísica, quando Platão concebeu o ser como algo-a-ser-visto (**eĩdos**) por alguém que vê.²³ O que se dá com Descartes é que ele se torna explícito, e que esta explicitação traz um novo estatuto para a Metafísica: o homem não se considera mais como criatura, agora ele se considera como "sujeito". Para Heidegger, o subjetivismo é a característica decisiva da Filosofia Moderna que se consuma em Nietzsche.²⁴

2.5.2. As consequências do subjetivismo:

- O "mundo" torna-se um quadro (**Weltbild**).
- O nascimento da Antropologia Filosófica e do Humanismo.
- O homem começa a buscar valores.

O "mundo" torna-se um quadro (**Weltbild**) — O "mundo" (**Welt**) é concebido como o conjunto dos entes representados pelo homem como sujeito, tornando-se um quadro (**Bild**) que ele pode olhar. A **Weltbild** vem a ser, pois, um quadro do ente em sua totalidade.²⁵ Imagem (**Bild**) significa fazer idéia de alguma coisa de modo a estar fixado, i.é, colocar o ente diante de si para ver de que se trata e, tendo-o assim fixado, mantê-lo constantemente

nesta representação. Se o mundo torna-se imagem concebida (**Bild**), a totalidade dos entes é compreendida e fixada como aquilo com o que o homem pode se orientar, como o que conduzir e ter diante de si, aspirando assim a imobilizá-lo em uma representação.²⁶ O ente, em sua totalidade, é tomado agora de tal modo que ele só é verdadeiramente ente na medida em que se encontra imobilizado e fixado pelo homem na representação e na produção.²⁷ Conseqüentemente, a missão do homem consiste agora em conquistar o ente e reduzi-lo à submissão na representação e na produção, e o processo fundamental dos Tempos Modernos se tornará a conquista do mundo enquanto imagem concebida.²⁸ Os entes então serão submetidos progressivamente ao controle do homem e, assim, serão tornados vítimas de seus cálculos, desígnios e culturas. Daí o sentido da pesquisa científica, da matematização, do método, dos institutos, do gigantismo, da planificação.²⁹

O nascimento da Antropologia Filosófica e do Humanismo — Heidegger entende por Antropologia não o discurso científico sobre o homem (Antropologia Científica), nem o discurso teológico, baseado no dogma do homem criado, decaído e redimido (Antropologia Teológica), mas "a interpretação filosófica do homem que explica e avalia a totalidade dos seres a partir do homem e na direção do homem".³⁰ Trata-se, portanto, de uma Antropologia Filosófica bem definida e determinada no fundo metafísico dos Tempos Modernos, considerando o homem como "sujeito insigne", e não de uma pergunta determinada sobre a essência do homem. Por isto, ele diz que a Antropologia é "uma interpretação do homem, que no fundo já sabe o que é o homem, e que não pode jamais se perguntar o que o homem é".³¹ Assim entendida, ela teria por missão única e expressa consolidar a certeza do eu, do sujeito.

No solo metafísico dos Tempos Modernos existe um entrelaçamento decisivo de dois processos, que, em última análise, são apenas um:³² o mundo torna-se "imagem concebida" e o homem torna-se "sujeito" no meio dos entes. Com efeito, quanto mais completamente o mundo se torna disponível como mundo conquistado, mais objetivamente o objeto aparece, mais peremptoriamente o homem se torna subjetivamente sujeito, e mais irresistivelmente a teoria do mundo se torna uma teoria do homem, i.é, Antropologia.³³ No item anterior, tocamos de algum modo neste assunto quando tratamos da origem do subjetivismo na doutrina cartesiana da representação. Vimos que representar significa fazer o simples existente vir diante de si, enquanto ob-stante (**Entgegenstehendes**), relacioná-lo com o eu que o representa, e refleti-lo na relação com o eu enquanto região onde malogra toda medida. Em consequência, o homem torna-se "fixado" em relação ao ente, ele se faz uma "idéia", ele "é". Mas, fixando-se assim a si mesmo em relação ao ente, o homem se coloca ele mesmo em cena, i.é, na evidência banal da repre-

sentação comum e oficial. Deste modo o homem se coloca ele mesmo como a cena sobre a qual o ente deve se apresentar como imagem concebida.³⁴ Neste processo o que é decisivo é que o homem investe este lugar enquanto formalmente reconhecido por ele, que ele o mantém voluntariamente, como o terreno favorável a um desenvolvimento possível da humanidade. Reduzido a si mesmo, o homem dispõe da maneira pela qual ele se situa em relação ao ente enquanto objetivo. Aqui começa a maneira de ser que consiste em ocupar a esfera dos poderes humanos, enquanto que espaço de medida e de realização para o domínio e possessão do ente em sua totalidade.³⁵

Com a interpretação do homem como sujeito, Descartes cria a condição metafísica de toda Antropologia futura. Com "o advento das Antropologias, ele pode festejar seu supremo triunfo".³⁶ Não é um caso que o humanismo venha na esteira do subjetivismo. O humanismo no sentido histórico, diz Heidegger, é apenas a dimensão moral e estética da Antropologia, é uma "Antropologia estético-moral".³⁷

No Século XVIII, a posição fundamental do homem diante dos entes em sua totalidade se determina como **Weltanschauung**. Desde que o mundo se torna imagem concebida, a posição do homem se compreende como visão do mundo, como modos de contemplá-lo. No século XIX, a ênfase se coloca na Filosofia da vida. A "visão do mundo" significa, antes de tudo, visão e concepção da vida. Mas o modelo básico é o mesmo. Um ente só atinge o nível do ser, se é relacionado e refletido a partir da vida do homem de modo que se possa tornar uma "experiência vivida".³⁸

Em todos os seus esforços para encontrar um lugar no mundo para si mesmo, o homem se situa no círculo fechado que ele mesmo descreve enquanto se concebe como sujeito. A Antropologia é incapaz de ultrapassar Descartes, ou mesmo, de se insurgir contra ele, como uma conseqüência não poderia jamais se insurgir contra o fundo que a sustém.³⁹

Com a Antropologia começa na Metafísica um processo de cessação e de suspensão de toda Filosofia. Neste sentido, a negação da Metafísica por Dilthey não é mais que a conseqüência interna de sua posição fundamentalmente antropológica.⁴⁰ As "visões do mundo" podem ter necessidade de erudição filosófica, mas não têm nenhuma necessidade de Filosofia, tendo adotado, enquanto visão do mundo, uma interpretação e conformação própria do ente.⁴¹

O homem começa a buscar valores — Quando os entes, nos Tempos Modernos, tornam-se objeto de representação, seu ser se torna objetividade, e o ser ele mesmo, como processo de emergência da verdade, se perde para o pensamento. Esta privação é compreendida de maneira vaga e confusa pelo homem que passa a compensá-la atribuindo valor aos entes, de tal modo que os valores se tornam fim de todas as atividades humanas.⁴² Estas ati-

vidades serão compreendida como "cultura" (**Kultur**), "valores culturais", que, exprimindo as metas supremas de toda atividade humana, se colocam a serviço do homem, para confirmar sua própria certeza (**Selbstsicherung**) como, sujeito.⁴³

Daí o caminho estará aberto para fazer com que os próprios valores sejam reduzidos ao nível de meros objetos representados pelo homem, para sustentar sua auto-instalação no mundo, tornado imagem concebida ou quadro. Neste ponto, eles se tornam tão frágeis e superficiais quanto a própria objetividade que mascaram. "Ninguém morre por simples valores", observa Heidegger.⁴⁴ Então começa o dobre de finados que um dia ouvirá Nietzsche, na verdade preso ainda à idéia de valores, e, por isso, enunciando seu pensamento na forma de inversão de todo valor. Somente quando chegarmos a compreender o pensamento nietzscheano, independente da idéia de valor, alcançaremos o lugar onde a obra do último filósofo da Metafísica assumirá uma missão de questionamento e um marco necessário de nossa História.⁴⁵

2.5.3. Relacionando o subjetivismo com o pensamento filosófico passado e futuro

O subjetivismo e a frase de Protágoras: "De todas as coisas o homem é a medida daquelas que são, o que elas são, e daquelas que não são, o que elas não são" — À primeira vista pode parecer que a frase de Protágoras tenha uma ressonância cartesiana.⁴⁶ No entanto, como veremos, engastada no início do pensamento grego, ela está muito distante de qualquer subjetivismo, seguindo uma posição metafísica oposta. Somente Descartes poderia chegar à inversão deste pensamento grego. Examinando a frase de Protágoras, estaremos, de algum modo, relacionando o subjetivismo com uma das fontes originais do pensamento filosófico do passado, se não esquecido, pelo menos mal interpretado.⁴⁷ Sem dúvida, com o pensamento platônico e aristotélico, notamos mudanças decisivas, quanto à interpretação do ente e do homem. Mas estas mudanças se efetuam dentro da apreensão grega do ente. É verdade que estas mudanças, ocasionadas pelos grandes sistemas da filosofia grega, foram tão decisivas que assinaram o fim do mundo grego e prepararam a possibilidade dos Tempos Modernos. É por isto que o pensamento platônico e o aristotélico foram considerados, durante a Idade Média e através dos Tempos Modernos, como o pensamento grego por excelência, e todo pensamento pré-platônico foi considerado uma simples preparação ao platonismo. Isto criou longos e arraigados hábitos que nos impedem de recolher e pensar o ser e sua presença que se abrem nas origens do pensamento grego. Daí a importância do estudo da frase de Protágoras, recolhida no Teeteto de Platão³⁸ e assim traduzida por Heidegger "De todas as coisas (a saber aquelas que o ho-

mem usa, e que assim as têm constantemente em redor de si) o homem (a cada vez) é a medida, daquelas que são presentes, que elas sejam presentes tais como são, daquelas as quais não é dado estar presentes, de não o estarem".⁴⁹ O ente cujo ser está em questão está presente, a partir de si mesmo, nesta região. E Platão nos diz nesta mesma passagem, fazendo Sócrates dialogar com Protágoras. "Não compreendes (Protágoras) algo assim? É como que, toda coisa se mostra cada vez para mim, que ela é (segundo tal aspecto) para mim; não é como o que ela se mostra para ti, que de outra parte, ela é para ti? Ora, homem tu o és, tanto que quanto eu".⁵⁰ O homem, comenta Heidegger, é pois, aquele que está cada vez presente (eu, tu, ele, eles), mas este $\epsilon\gamma\omega$ não coincide absolutamente com o **ego cogito** cartesiano. Heidegger irá mostrar a diferença essencial entre as posições metafísicas de Protágoras e de Descartes. Para isto traça quatro pontos essenciais, para determinar cada posição metafísica fundamental:

- 1o.) O modo segundo o qual o homem é homem, i.é, é ele mesmo; o modo de proveniência de sua ipseidade, a qual não se confunde com a "egoidade", mas se determina a partir da relação ao ser enquanto tal;
- 2o.) A interpretação da essência do ser do ente;
- 3o.) O projeto essencial da verdade;
- 4o.) O sentido, segundo o qual o homem é — aqui e ali medida.

E explica que nenhum destes momentos essenciais pode ser compreendido separadamente dos outros. Cada um, por si mesmo, caracteriza já o conjunto de uma posição metafísica fundamental. Um questionamento radical sobre estes pontos não é mais da alçada da metafísica, mas já pertence ao ultrapassamento da metafísica.⁵¹

Vejamos, primeiramente, a posição metafísica de Protágoras: o ente é referido ao homem enquanto $\epsilon\gamma\omega$ ($\epsilon\gamma\omega$). Cada $\epsilon\gamma\omega$ permanece, no âmbito do desvelado. Assim, ele compreende como ente tudo o que está presente, neste âmbito. O fundamento da compreensão do presente está, pois, na permanência no interior do âmbito do desvelado. Pela permanência diante do presente se realiza a dependência do "eu" ao que é presente. Esta dependência, correlativamente, limita, de outro lado, o presente aberto em relação ao que está ausente. É só a partir deste limite que o homem recebe e guarda a medida que limita, de cada vez, um "eu" em relação a este ou àquele ente desvelado ou não.

Por aqui, já percebemos a diferença de posições: o homem grego não coloca, primeiramente, a partir de uma egoidade isolada, a medida à qual todo ente em seu ser deverá se conformar. O homem de Protágoras, relacionado com a abertura do ente, é medida (**métron**) enquanto não ultrapassar a esfera do desvelamento limitado ao raio da presença de um "eu", reconhecendo, assim, a retração do ente presente-ausente. É por isso que Protágoras poderá dizer a respeito dos deuses:

"Quanto a perceber algo a respeito dos deuses, estou fora de âmbito, não podendo dizer nem que eles existam, nem que eles não existam, nem ainda como serão seus aspectos (**ídéa**). Porque muitas são as coisas que impedem de perceber o ente como tal: tanto a não-manifestação (retração) do ente quanto a brevidade da vida humana".⁵²

A posição de Protágoras conserva o fundo da **sofia** transmitida por Heráclito e por Parmênides, e que pode ser resumida na acepção grega do ser como presença e da verdade como manifestação (eclosão), manifestação esta em que permanece uma determinação essencial do ser. Por isto, o presente se determina a partir da manifestação e a presença do manifesto como tal.⁵³

Descartes, ao contrário, bem longe da posição grega, entende o homem como sujeito. A mutação metafísica se torna visível se atentarmos que, na noção de sujeito, ressoa ainda algo da proveniência grega do ser — **ùpokeisthai ùpokeímenon** —, mas agora na forma de uma presença desprezada e caída no esquecimento. Sinteticamente, a diferença entre as duas posições seria que, para Protágoras, o homem é medida (**métron**) enquanto ele salvaguardar o âmbito do manifesto, a cada vez delimitado pela compreensão do presente. Para Descartes, ao contrário, o homem é medida enquanto penetração investigadora nos limites da objetivação possível. Esta penetração se efetua, como vimos acima, pelo cálculo do representável acessível e normativo para todos.

Todo subjetivismo torna-se, pois, impossível para a sofística grega, uma vez que o homem não pode jamais ser sujeito, porque o ser é considerado como presença e a verdade como manifestação.

Para Protágoras, ainda, é no âmbito do manifesto que vem a si a **Phantasía** i.é, o aparecer do presente como tal ao homem que é, por seu lado, presente para o que aparece.

Para Descartes, ao contrário, é o homem como sujeito representante que se entrega a fantasias, i.é, se move na imaginação, na medida em que sua representação imagina o ente como objetivo no mundo concebido como imagem.⁵⁴

O Subjetivismo e o mundo grego em geral, o homem para os gregos — Heidegger,⁵⁵ baseado numa frase de Parmenides sobre o “ser dos entes”, nota que, para o mundo grego, o ente é o desabrochamento do que se abre, do que em sua presença se enamora do homem como do presente, i.é, como aquele que se abre a si mesmo à presença dos presentes, deixando-os entender, entendendo assim ele mesmo. Não se trata do homem olhar primeiramente o ente, como se dá na representação ou na percepção subjetiva. Aqui, ao contrário, o homem é que é olhado pelo ente, por aquele que se abre na medida da presença reunida diante dele.

A essência do homem, durante a grande época grega, está no fato de ele ser olhado, compreendido, contido, levado na e pela abertura do ente, de ser levado por seus contrastes e levar o signo de sua dissensão. Eis porque este homem, para cumprir sua missão, deve reunir o que se abre em sua abertura (*lêgein*), salvá-lo, mantê-lo em semelhante recuo, permanecendo exposto ao dilaceramento do irracional.

O homem, para os gregos, por conseguinte, existe enquanto é “escutador” do ente. Por isto, o mundo helênico não poderá jamais conceber o mundo como “imagem concebida” ou “quadro” (*Bild*). No entanto, mais tarde, com a evolução da doutrina platônica,⁵⁶ a entidade do ente se determina como *eidos* (aspecto, vista). Neste fato Heidegger vê a condição longínqua, histórica, dum a medição secreta para que o mundo se torne imagem.⁵⁷

O subjetivismo e a Idade Média — Iguamente distante do subjetivismo moderno está a posição metafísica da Idade Média. Nesta, o ente é um *ens creatum* pelo Criador, que no caso é um Deus pessoal, uno e único, agente enquanto causa suprema do universo. Ser um ente significa então pertencer a um determinado grau da ordem da criação, correspondendo enquanto causado à causa criadora (*analogia entis*). Jamais o ser do ente significa aqui ser conduzido diante do homem na qualidade de objeto e, assim, ser fixado e imobilizado em seu domínio de assinalação e disponibilidade.⁵⁸

O subjetivismo e a meditação futura sobre o homem — Depois de termos balizado o relacionamento do subjetivismo com o passado, procuremos ver como Heidegger o relaciona com o pensamento futuro sobre o homem.⁵⁹ Desde que o gigantesco da planificação e do cálculo, da reorganização e da secularização, saltam fora do quantitativo para se tornar uma qualidade própria, ele se torna, por isto mesmo, o incalculável. Este incalculável permanece como uma sombra invisível projetada em torno de todas as coisas, desde que o homem tornou-se sujeito e o mundo imagem concebida. Por sombra Heidegger entende o testemunho claro e impenetrável de uma luz escondida. Segundo esta noção de sombra, aprendemos que o incalculável é o que, ultrapassando a representação, se manifesta no coração dos entes, e indica, deste modo, o ser no seu retraimento.⁶⁰ Por isto, ele pode afirmar que,

por esta sobre, o mundo moderno se coloca num espaço que, escapando à representação, confere ao incalculável sua determinação própria e seu caráter histórico único. Mas esta sombra anuncia também outra coisa, cujo conhecimento nos é recusado presentemente.⁶¹ Esta recusa, compreendida a partir da metafísica, se revela como o não-ente por excelência, como o nada. O nada não é outra coisa que o próprio ser, na verdade do qual o homem será recebido, quando for ultrapassado enquanto sujeito, i.é, quando não representar mais o ente como objeto.⁶²

O homem só poderá saber este incalculável, só poderá perseverar em sua verdade, a partir de um questionamento criador, tão poderoso como uma autêntica meditação.⁶³ Este questionamento criador, esta poderosa meditação, transportará o homem futuro para este “entre-dois”,⁶⁴ i.é, para o “ser-aí”, ao qual ele pertence, enquanto no meio dos entes ele permanece um estranho.⁶⁵

NOTAS (2ª Parte):

2.1 A Antropologia pensada em "Kant e o problema da Metafísica" (1929)

- 1 Cf. **Kant und das Problem der Metaphysik**, Cohem, Bonn, 1929, tradução francesa de Wealhens A. de e Biemel W, **Kant et le problème de la métaphysique**, Gallimard, Paris, 1953, por onde passaremos a citar.
- 2 Cf. KM, 4e. sect., p. 261; a partir de 1950, o assim chamado Heidegger II, em vez de "re-petição" preferirá usar o termo "diálogo".
- 3 Cf. Richardson W. J., op. cit., p. 106.
- 4 Cf. KM § 36, p. 262.
- 5 Cf. Waelhens, A. de e Biemel, W. Introducion, KM, p. 45.
- 6 Cf. KM § 36, p. 262.
- 7 Cf. ibid. p. 263.
- 8 Cf. Kant, E. **Kritik der reinen Vernunft**, (Philosophische Bibliothek), R. Schmodt, Meiner, 1926, 2e. ed., A 804 seg, B 832 seg; tradução francesa de Tremesayquer A. e Pacaud B., PUC, Paris, 1971, 7e. éd., p. 543 seg.
- 9 Cf. KM § 36, p. 264.
- 10 Cf. Kants Werke, Cassirer, p. 343.
- 11 Cf. ibid., p. 344.

- 12 Cf. Kant, E. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**, Kants Werke, Cassirer, VIII, § 28, p. 54 seg.; tradução francesa de Foucault M., J. Vrin, Paris, 1970, 2è. éd.; tradução espanhola de Gáos J., Rev. de Occidente, Madrid, 1935. A respeito ver Coimbra C., **Antropologia em Kant**, (Cadernos de Filosofia — Estudos I), Univ. Fed. do Pará, Belém, 1974.
- 13 Cf. KM § 26, p. 191.
- 14 Cf. *ibid.*, p. 186/192.
- 15 Cf. HW p. 78/85.
- 16 Cf. Scheler M. **Die Stellung des Menschen im Kosmos**, Reichl, Darmstadt, 1929, p. 13 seg.
- 17 Cf. KM § 37, p. 266.
- 18 Cf. Gusdorf, G. **Les Sciences de l'Homme sont de Sciences Humaines**, Univ. de Strasbourg, 1967; *idem*, **Introduction aux Sciences Humaines**, Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- 19 Cf. Scheler, M. **Zur Idee des Menschen, Abhandlungen und Aufsätze**, Verlag der Wissen Bücher, Leipzig, 1915, vol. I, p. 319.
- 20 Cf. *Ibidem*: "O homem é um ser tão vasto, tão polimorfo e tão diverso que ele escapa sempre por um aspecto a toda definição. Seus lados são numerosos demais".
- 21 Cf. KM § 38, p. 217; ED p. 23.
- 22 Cf. KM *ibidem*.
- 23 Cf. ED, p. 31.
- 24 Cf. KM § 38, p. 272.
- 25 Cf. Kant, E. **Kritik der reinen Vernunft**, loc. cit., A 703, B 731.
- 26 Cf. *ibidem*.
- 27 Cf. KM, B, p. 275.
- 28 Cf. KM § 39, p. 276.
- 29 Cf. *ibidem*.
- 30 Cf. ED, p. 33.
- 31 Cf. KM § 41, p. 283.
- 32 Cf. *ibidem*.
- 33 Relacionar com a noção heideggeriana de liberdade, e de verdade como desocultação, cf. WW p. 31/38.
- 34 Cf. KM § 41, p. 284.

- 35 Cf. *ibid.* p. 285.
- 36 Cf. *ibid.* p. 286.
- 37 Cf. *ibid.* C. — **A Metafísica do ser-aí (Dasein) como Ontologia Fundamental**, p. 287/302.
- 38 Cf. *ibid.* p. 287.
- 39 Cf. *ibid.* § 43, p. 290.
- 40 Cf. *ibid.* § 44, p. 294/298.
- 41 Cf. *ibid.* p. 297.
- 42 Cf. *ibid.* p. 298.
- 43 Cf. *ibidem*.

2.2 O Problema do Humanismo em Carta (1974)

- 1 Cf. Trata-se da Humanismusbrief publicada in — **Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"**, Francke, Bern, 1947; tradução francesa de Munnier R., in Q III, Gallimard, Paris, 1966; tradução portuguesa de Carneiro Leão E., in *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1947 que usaremos para citação.
- 2 Cf. Richardson W. J., *op. cit.*, p. 530 seg.
- 3 Cf. Richardson W. J., *op. cit.*, p. 552.
- 4 Ver a respeito as observações do próprio Heidegger: "Sua distinção (de Richardson) entre Heidegger I e II só é justificada com a condição de guardar sempre em mente o seguinte — somente através do caminho pelo qual Heidegger I foi pensado, se pode chegar ao que deve ser pensado em Heidegger II. Mas o pensamento de Heidegger I só se torna possível se ele está contido no Heidegger II" cf. CR, p. X, XVIII, XX, XXII/XXIII.
- 5 Cf. BH p. 46 e 74.
- 6 Cf. Ricoeur, P. *op. cit.*, p. 230/232.
- 7 Cf. BH, p. 28.
- 8 Cf. *ibid.* p. 33.
- 9 Cf. *ibid.* p. 34.
- 10 Cf. *ibid.* p. 65.
- 11 A respeito do problema do cristianismo em Heidegger, distinguimos quatro aspectos: 1o) a questão da influência de determinados aspectos do cristianismo no pensamento

- de Heidegger (Cf. Macdowell, J. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger*, Herder, S. Paulo, 1970, p. 100 seg., 154 seg.; Pöggeler O. op. cit, p. 47 seg.; Waelhens A. de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Bibl. Philos de Louvain, Nauwelaerts, Louvain, 1971, 7e. éd., p. 357 seg.); 2o) a influência do pensamento heideggeriano na teologia atual (Cf. Resweber J. P., *La pensée de M. Heidegger*, Privat, Toulouse, 1971, p. 163 seg.; Bultmann R., *Die Geschichtlichkeit des Dasein und der Glaube*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, p. 339 seg.; Winckler R., *Philosophische und theologische Anthropologie*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1933; Kuhlmann G., *Die Theologie am Scheidewege*, Mohr, Tübingen, 1935; Brunner E., *Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1931, p. 155 seg.; 3o) as novas vias filosóficas abertas no pensamento heideggeriano para uma posição correta e para um novo acesso do homem ao problema de Deus (Cf. Laffoucrière O., *La Destin de la Pensée et “La Mort de Dieu” selon Heidegger*, M. Nijhoff, La Haye, 1968, p. 239/257); e 4o) a síntese pessoal de Heidegger do cristianismo como tenta agora a respeito dos traços humanísticos da doutrina cristã.
- 12 Cf. BH p. 35. Notar como a visão bíblico-patristica de sua síntese do cristianismo está distante de uma visão escolástica posterior.
 - 13 Cf. PW p. 121/163.
 - 14 Cf. BH p. 36.
 - 15 Cf. BH p. 37.
 - 16 Cf. SZ § 1, (2) p. 17.
 - 17 Cf. 1.5.2.; SZ § 10, (48) p. 69.
 - 18 Cf. WG (9) p. 39; SZ § 44 (230) p. 275; KM (225).
 - 19 Notar que agora adota nova grafia — “ec-sistência”, para a “existência” de SZ e de KM.
 - 20 Cf. BH p. 41.
 - 21 Cf. ibidem.
 - 22 Cf. SZ § 9, (42) p. 62.
 - 23 Cf. BH p. 43.
 - 24 Cf. ibid. p. 44.
 - 25 Cf. SZ § 9, (42) p. 62
 - 26 Cf. BH p. 46.
 - 27 Cf. SZ § 8, (39) p. 58.
 - 28 Cf. BH p. 47.
 - 29 Cf. ibid. p. 47/48.

- 30 Cf. ibid. p. 48/40. Heidegger argumenta de forma negativa — “mesmo prescindindo...”
- 31 Cf. SZ § 25, (117) p. 148; ibid. § 43, (212) p. 257; ibid. § 63 (314).
- 32 Cf. SZ § 44 c, (226) p. 272; BH p. 50/51.
- 33 Cf. BH p. 53.
- 34 Cf. ibid. p. 54.
- 35 Cf. ibid. p. 53.
- 36 Cf. ibid. p. 54/55; EM p. 252.
- 37 Cf. BH p. 55.
- 38 Cf. Sartre, J. P. *L’existencialisme est un humanisme*. Nagel, Paris, 1946, p. 36.
- 39 Cf. SZ § 43, (212) p. 256.
- 40 Cf. p. 59/60.
- 41 Cf. SZ § 7, (38) p. 56.
- 42 Cf. BH p. 61; SZ § 44, (230) p. 275/276.
- 43 Cf. Cf. BH ibid.
- 44 Cf. HD p. 11/38 (Hk).
- 45 Segundo Heidegger, Nietzsche ainda faz a experiência desta a-patricidade dentro da Metafísica, invertendo esta última, e trancando assim toda possibilidade de saída, Cf. BH p. 62.
- 46 Cf. BH ibid.
- 47 Heidegger observa que nem a fenomenologia, nem o existencialismo alcançam a dimensão em que seria possível um diálogo fecundo com o marxismo, uma vez que ambos não chegam a reconhecer que a História tem sua essencialidade no ser. Cf. BH p. 64/65.
- 48 Cf. ibid. p. 62.
- 49 Cf. ibid. p. 67/68.
- 50 Cf. ibid. p. 68.
- 51 Cf. SZ § 7 C, (38) p. 56.
- 52 Cf. BH p. 73
- 53 Cf. ibid. p. 76.
- 54 Cf. ibidem.
- 55 Cf. ibid. p. 79.
- 56 Cf. ibid. p. 82/83; WG p. 44/63.

2.3. O Humanismo na "Doutrina de Platão sobre a Verdade" (1947)

- 1 Trata-se da *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über dem "Humanismus"*, Francke, Barne, 1947; tradução francesa de André Preáu, *La doctrine de Platon sur la vérité*, em *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 117/163, que usaremos para citação.
- 2 Cf. Platon, *La République* (IV-VII), em *Oeuvres Complètes*, T. VII, 1re partie, "Les Belles Lettres", Paris, 1949, L. VII, 514 a/517 a; texto estabelecido e traduzido por Chambry E.
- 3 Cf. PW p. 133.
- 4 Cf. ibid. p. 135.
- 5 Cf. ibid. p. 158/159.
- 6 Cf. ibid. p. 137; WW p. 21 seg.
- 7 Cf. PW p. 142.
- 8 Cf. ibid. p. 152.
- 9 Cf. ibid. p. 152/154.
- 10 Cf. ibid. p. 160.
- 11 Cf. ibid. p. 160/161.
- 12 Cf. ibid. p. 161/162.
- 13 Cf. ibid. p. 162.
- 14 Cf. ibid. p. 163.

2.4. O problema da essência do homem na conferência Sobre a Essência da Verdade (1943)

- 1 Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Franckfurt, 1943; tradução francesa de Waelhens A. de e Biemel W., *De l'essence de la vérité*, Questions I, Gallimard, Paris, 1968, p. 161/192; tradução portuguesa de Stein E. e Moutinho J. G. N., *Sobre a essência da verdade*, Duas Cidades, S. Paulo 1o, 1970, p. 7/50 que usaremos para citação.
- 2 Cf. Richardson W. J., op. cit. p. 211.
- 3 Cf. Stein E., em nota do tradutor. *Sobre a essência da Verdade*, loc. cit., p. 7.

- 4 Cf. Stein E., ibidem.
- 5 Cf. Richardson W. J., op. cit., p. 212.
- 6 Cf. BH p. 46.
- 7 Cf. WW p. 48.
- 8 Cf. Waelhens A. de, *Phénoménologie et vérité*, Nauwlaerts, Louvain, 1969, p. 101 seg.
- 9 Cf. WW p. 23/24.
- 10 Cf. ibid. p. 31/32; EM p. 253 seg.
- 11 Cf. WW p. 34.
- 12 Cf. ibidem.
- 13 Cf. ibid. p. 35.
- 14 Cf. ibid. p. 38.
- 15 Cf. ibid. p. 39/41.
- 16 Cf. ibid. p. 41/42.
- 17 Cf. ibid. p. 42.
- 18 Cf. ibid. p. 43. Ver a respeito, Pegoraro, O. A verdade em S. Tomás e M. Heidegger, in *A Ordem*, Rio de Janeiro, 1947, no. 1, p. 74/75.
- 19 Cf. WW p. 43.
- 20 Cf. ibid. p. 44.
- 21 Cf. ibidem.
- 22 Cf. WW-E, p. 69: "no pensamento da verdade do ser a metafísica está superada".
- 23 Cf. WW p. 49/50.

2.5. A Metafísica do sujeito na Época das Concepções do Mundo (1938)

- 1 *Die Zeit des Weltbildes* composto ~~em~~ 1938 e publicado como o segundo ensaio de Holzwege, Klostermann, Franckfurt, 1950; tradução francesa de Brokmeir W., *L'époque des "conceptions du monde"* em *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 69/100 por onde passaremos a citar.
- 2 Cf. HW p. 78.
- 3 Cf. ibid. p. 70.
- 4 Cf. ibid. p. 79.

- 5 Cf. ibidem.
- 6 Cf. ibidem.
- 7 Cf. ibid. p. 91, 80, 83, 84, 89; também N II, tradução francesa de Klossowski P., *Nietzsche II*, Gallimard, Paris, 1971, p. 370/371.
- 8 Cf. ibid. p. 87.
- 9 Cf. ibid. p. 79/80.
- 10 Cf. ibid. p. 95.
- 11 Cf. ibid. p. 80.
- 12 Cf. ibidem.
- 13 Cf. ibid. p. 96.
- 14 Cf. ibidem.
- 15 Cf. ibid. p. 98.
- 16 Cf. ibid. p. 97.
- 17 Cf. ibid. p. 98.
- 18 Cf. ibid. p. 97; N II p. 128.
- 19 Cf. HW p. 98.
- 20 Cf. ibid. p. 97.
- 21 Cf. N II p. 361.
- 22 Cf. HW p. 99.
- 23 Cf. ibid. p. 82, 89.
- 24 Cf. ibid. p. 80, 83/84, 89, 95/99, etc.
- 25 Cf. ibid. p. 80.
- 26 Cf. ibidem.
- 27 Cf. ibidem.
- 28 Cf. ibid. p. 83, 85.
- 29 Cf. ibid. p. 71/86.
- 30 Cf. ibid. p. 84.
- 31 Cf. ibid. p. 99.
- 32 Cf. ibid. p. 83.
- 33 Cf. ibid. p. 84.
- 34 Nota o paralelismo com a análise de Foucault, M., em *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humanines*, Gallimard, Paris, 1966, cap. IX — “L’homme et ses doubles”, p. 314/354.

- 35 Cf. HW p. 83.
- 36 Cf. ibid. p. 89.
- 37 Cf. ibid. p. 84.
- 38 Cf. ibid. p. 84/85.
- 39 Cf. ibid. p. 90.
- 40 Cf. ibid. p. 89.
- 41 Cf. ibid. p. 90.
- 42 Cf. ibid. p. 91.
- 43 Cf. ibidem.
- 44 Cf. ibidem.
- 45 Cf. ibid. p. 91/92.
- 46 Cf. ibid. p. 92/95; N II p. 136/140.
- 47 Cf. HW p. 92.
- 48 Cf. Platon, *Théétète*, em *Oeuvres Complètes, Les Belles Lettres*, Paris, 1950, T. VIII, 2e. partie, 152a; tradução de Diès A.
- 49 Cf. HW p. 92/93.
- 50 Cf. Platon, *Théétète*, loc. cit.
- 51 Cf. HW p. 93.
- 52 Cf. Diels, H., *Die Fragment der Vorsokratiker*, W. Verlagsbuchhandlung, Berlin. Charlottenburg, 1954. Protágoras, B. Fragmento 4, Zweiter Band, p. 265.
- 53 Cf. HW p. 94.
- 54 Cf. ibid. p. 94/95.
- 55 Cf. ibid. p. 82.
- 56 Cf. PW p. 153 seg; 2.3.2; 2.3.3.
- 57 Cf. HW p. 82.
- 58 Cf. ibid. p. 81/82.
- 59 Cf. ibid. p. 85/86.
- 60 Cf. ibid. p. 100.
- 61 Cf. ibid. p. 86.
- 62 Cf. ibid. p. 100.
- 63 Sobre “meditação” ou “razão meditante” em oposição à “razão calculante” do homem moderno, ver G, em Q III, p. 161/181.

64 O sentido da palavra "entre-deis" é compreendido por referência com o domínio ecstático da manifestação e da retração do ser, cf. HW p. 100.

65 Cf. *ibid.* p. 86.

3a. Parte – CONCLUSÃO

TENTATIVA DE CARACTERIZAÇÃO DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO SOBRE A "ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA"

"O próprio pensamento, que leva a perceber a Essência questionável (digna de ser posta em questão) do humanismo, também nos conduziu a pensar mais originariamente, a Essência do homem".

HEIDEGGER, M. BH, p. 72.

"O homem é o pastor do Ser"

HEIDEGGER, M. BH, p. 51