

1a. Parte:

COMO HEIDEGGER PENSA A "ANTROPOLOGIA"
NO "SER E TEMPO"

(1927)

"A colocação expressa e consciente da questão do sentido do ser exige uma explicitação preliminar e adequada de um determinado ente (o ser-aí) em relação a seu ser"

HEIDEGGER M., SZ § 2, (7) p. 23

"Relativamente ao possível projeto duma Antropologia Filosófica ou de sua fundamentação ontológica, a presente interpretação fornece apenas fragmentos embora essenciais"

HEIDEGGER M., SZ § 5, (17) p. 33

Não encontramos em SZ¹ uma definição direta, sistemática e exaustiva, da Antropologia e do problema antropológico, como teremos em algumas de suas obras posteriores,² mas temos já o núcleo da questão, isto é, os vários elementos que nos permitem discernir as articulações fundamentais com as quais o autor pensa e faz pensar o que deve ser pensado na questão. Entre estes vários elementos e articulações destacamos, para desenvolvimento, os seguintes: o domínio existenciário e o existencial, as categorias e os existenciais, os diversos níveis de pensamento, as várias explicitações do ser-aí.

1.1 O domínio existenciário e o existencial

Heidegger mostra que a essência do ser-aí não pode ser caracterizada pela indicação de alguma qualidade quiditativa (como costumam fazer as Antropologias Filosóficas Tradicionais) mas, pelo contrário, pelo fato do ser-aí dever ser seu ser enquanto seu, fato este que denomina de existência (Existenz). Esta é conceituada diversamente da "existencia" clássica,³ como o "próprio ser em relação ao qual o ser-aí se comporta de tal ou qual maneira, mas sempre de alguma maneira".⁴ Deste modo, o ser-aí se compreende sempre a partir de sua existência, isto é, a partir de suas possibilidades de ser ou não ser ele mesmo. No entanto, estas possibilidades que abrem margem para os modos autênticos e inautênticos de existência,⁵ só poderão ser decididos pelo ser-aí de cada um. Daí a questão da existência só poder ser resolvida no próprio existir. Assim sendo, temos a distinção entre dois domínios ou enfoques para uma possível análise do ser-aí: o existenciário e o existencial.

O existenciário (Existenzielle)⁶ é caracterizado como a compreensão de si que situa o ser-aí de cada um no próprio existir, isto é, em contínuo relacionamento com os entes, quer este relacionamento seja imposto ao ser-aí pelas circunstâncias, ou seja o resultado de uma adaptação inconsciente ao meio ou o resultado de uma livre escolha.⁷ Neste primeiro domínio, que é o característico, entre outras, das filosofias existencialistas, e que não é absolutamente o domínio onde Heidegger se coloca,⁸ não haveria a preocupação, pelo menos em primeiro lugar, como prudentemente observa Pöggeler,⁹ com as estruturas formais da existência, mas limita-se a iluminar a questão concreta da existência pela própria existência. Este domínio, no qual se pensa a existência, e tudo o que se relaciona com ela, é chamado por Heidegger de do-

mínio existenciário, e o podemos compreendê-lo como sinônimo de ôntico em oposição a ontológico, que seria a posição do outro domínio, denominado por ele de existencial.

Existencial (Existenziale) é, portanto, este segundo domínio possível, mais profundo e exigente na maneira de pensar, e que só será alcançado por um "conhecimento teórico e exaustivo das estruturas ontológicas da própria existência que, no seu conjunto, serão denominados de "existencialidades".¹⁰ Este domínio, que é o domínio no qual Heidegger situará sua análise do ser-aí, constituirá necessariamente uma tarefa ontológica, uma vez que existência foi conceituada como aquela estrutura pela qual o ser-aí, lançado entre os entes, compreende seu ser. Somente será existencial, conseqüentemente, o que pertence à compreensão do ser-aí referente à estrutura do seu ser que é, por sua vez, ela mesma, uma determinação do ser-aí.¹¹

É importante assinalar que, embora existenciário e existencial sejam distintos, não são separáveis mas, pelo contrário, imbricam-se mutuamente, fundamentados nas conexões das três prioridades do ser-aí: a ôntica, a ontológica, e a ôntico-ontológica.¹² Compreende-se, então, porque o ser-aí é condição ôntico-existenciária e ontológica-existencial de toda ontologia e ciência, que não passam, em última análise, de modos de ser do ser-aí. Compreende-se também a razão pela qual a Ontologia Fundamental deve ser procurada na analítica existencial do ser-aí.¹³ De um lado, precisamos, para emprendermos uma analítica existencial do ser-aí, saber o que é a existencialidade, devendo o ser-aí compreender o ser da existência, isto é, já possuir uma idéia do ser em geral. Deste modo, a possibilidade de levar ao fim a analítica estará suspensa à elaboração preliminar da questão do sentido do ser em geral.¹⁴ De outro lado, no entanto, constatamos que a analítica existencial-ontológica tem necessidade também de uma raiz existenciária-ôntica. A possibilidade de abordar uma problemática existencial, provida de uma fundamentação satisfatória, isto é, a possibilidade de explorar a existencialidade da existência, só poderá ser dada, se a interrogação filosófica for apreendida existencialmente como uma possibilidade do ser-aí existente.¹⁵ É assim que se manifesta, ao mesmo tempo, a primazia ôntica e ontológica e a união ou não-separação dos dois domínios que, no fundo, como observa Richardson, são dimensões diferentes de um fenômeno único e profundamente unificado — a transcendência finita. A função da análise existencial, como rememoração (Wiedererinnerung) da transtendência esquecida, será a de discernir a dimensão existencial pela qual se estrutura a cotidianidade existenciária.¹⁶ No entanto, embora o existenciário e o existencial, com suas articulações assinaladas respectivamente ao domínio ôntico e ao domínio ontológico não sejam separáveis, ao nível dos discursos de explicitação do ser-aí, os dois domínios nem sempre aparecem ligados, mas também nem por isto se excluem simplesmente.¹⁷ Uma explicitação no domínio existenciário poderá requerer uma

análise no domínio existencial, desde que o conhecimento filosófico seja compreendido segundo sua possibilidade e necessidade, o que equivale a dizer, quando as estruturas fundamentais do ser-aí forem suficiente e explicitamente desenvolvidas à luz do problema do ser. Mas, mesmo quando o domínio existencial permanece oculto no ôntico-existenciário, onde é o caso da banalidade ordinária da cotidianidade (Alltäglicheit), onde o ser-aí se encontra "primeira e mais freqüentemente", o domínio existencial nele está presente a priori, não aparece posteriormente acrescentado,¹⁸ e será desocultado através da analítica existencial, não em suas estruturas arbitrárias, mas em suas estruturas ontológicas essenciais que Heidegger denominará "existenciais". Assim, nenhuma "categoria", por mais evidente que seja, nenhuma noção arbitrária deverá ser imposta ao ser-aí sem um exame correspondente à profundidade e ao desenvolvimento radical exigidos pelo ontológico-existencial.¹⁹

1.2 As categorias e os existenciais

O tema das "categorias" e dos "categoriais" aparece pela primeira vez em SZ, no parágrafo cinco,²⁰ onde ainda são empregados em sentido tradicional e, por isso mesmo, ambos os termos são grafados entre aspas assinalando que não podem aplicar-se ao ser-aí, no domínio da compreensão ontológica-existencial. Contudo, na compreensão vulgar, cotidiana ou filosófica tradicional, o ser-aí tem a tendência de servir-se ordinariamente das categorias e dos categoriais, razão pela qual seu ser permanece mais escondido ou dissimulado que revelado.²¹ Desfazendo as primeiras ilusões e ingenuidades, Heidegger diz que o primado ôntico-ontológico do ser-aí funda o fato de a constituição específica de seu ser permanecer escondida, quando nos restringimos à estrutura "categorial" que lhe pertence, necessitando, portanto, de uma "hermenêutica", como diria Ricoeur.²² Afirma então que, onticamente, o ser-aí é o que existe de mais próximo a si mesmo e que ontologicamente, o ser-aí é o que existe de mais próximo mais longínquo, se bem que pré-ontologicamente não seja estranho a si mesmo.²³ Vemos em termos mais claros agora a inseparabilidade e as implicações dos domínios existencial e também que o fato de nem sempre estarem necessariamente ligados expressa e claramente leva o domínio existencial a necessitar de uma analítica, de uma interpretação difícil, que desoculte e permita tematizar, no domínio ontológico, as estruturas existenciais do ser-aí. Daí porque, neste domínio, nenhuma noção arbitrária, por mais evidente que pareça, afiançada pelo peso das autoridades tradicionais dos Sistemas Filosóficos, Antropológicos ou Dogmáticos e, conseqüentemente, nenhuma "categoria" que decorra deles, pode ser imposta ao ser-aí, sem o necessário exame crítico no domínio ontológico-existencial.²⁴ Mas o que seriam positivamente "categorias" e "existenciais" para Heidegger em SZ?

A distinção entre "Existencia", que significa ser-subsistente (não tendo nada a ver com o modo de ser próprio do ser-aí), e "existencia" (que caracteriza a própria essência do ser-aí) requer que as características que poderão ser destacadas no ser-aí não sejam "propriedades" pertencentes a um ente subsistente de determinada aparência, mas simplesmente modos de ser que lhe outorgam autenticidade ou inautenticidade.²⁵ Não se trata, portanto, de indicar no ser-aí uma "quididade", como indicaríamos em se tratando de uma mesa, de uma árvore, ou de uma casa, mas de descobrir o ser que lhe é próprio. O ser-aí não se enquadra no gênero dos entes subsistentes. Di-

versamente, ele, em seu ser, tem o caráter de ser-meu, segundo um modo determinado de ser já decidido de certa maneira, e comporta necessariamente um pronome pessoal do tipo do "eu" sou ou "tu" és. Daí o ser-aí ser definido como "sua" possibilidade, não a "possuindo", entretanto, da maneira pela qual um ente subsistente possui uma determinada qualidade no interior do mundo. Todas as explicitações que resultam da analítica existencial são obtidas à luz da estrutura da existência do ser-aí. E Heidegger denomina "existenciais" as características do ser do ser-aí por elas se determinarem a partir da existencialidade. Como tal devem ser bem distinguidas das determinações do ser que constituem as características dos entes que não são o ser-aí, dos entes subsistentes, fundamentados na "existencia". Estas determinações últimas são chamadas de "categorias" (em oposição aos "existenciais") e permanecem tomadas em sua significação ontológica ordinária. Toda a Ontologia Antiga e, por conseguinte, todas as Antropologias Filosóficas Tradicionais dependentes dela, tomaram por modelo fundamental de interpretação do ser o ente subsistente que se encontra no interior do mundo. A via de acesso que conduziu a Ontologia Antiga do ente subsistente foi a "noeín" ou o "lógos". É neles que o ente é encontrado.²⁶ O ser deste ente deve poder ser apreendido por um "légein", isto é, por um ato que "faz ver", de tal modo que este ser se compreende a priori como ele é. Esta interpretação preliminar do ser no discurso (logos) a respeito de um ente é traduzido pelo verbo "kategoréistai". O verbo grego quer dizer primitivamente: acusar publicamente, imputar algo a alguém em face da multidão reunida. Aplicando o termo à ontologia, teríamos o ato de imputar ao ente o que ele sempre é e revelá-lo em seu ser a todos. Em tal visão, o que é visado e tornado visível são as "kategoríai", que englobam as determinações a priori do ente, pois, no "lógos", ele se encontra de vários modos ofertados à interpelação ou ao discurso.

Os "existenciais" e as "categorias" são, em resumo, duas formas fundamentais de possíveis caracterizações do ser. O ente que lhe corresponde reclama, em cada caso, um tipo primordialmente diferente de interrogação. No caso dos "existenciais", teremos um "quem" definido pela existência, no caso das "categorias", simplesmente um "que" caracterizado pela subsistência ou pela "existencia".²⁷

Subverter os campos de correspondência, não atentando às diferenças específicas dos diversos entes, aplicando ao ser-aí as "categorias" clássicas, como o fizeram costumeiramente as Filosofias Tradicionais, não seria apenas ficar no domínio ôntico-existencial, mas esconder, desvirtuar e, em última análise, bloquear todo acesso à desocultação ontológico-existencial do ser do ser-aí.

1.3. Os diversos níveis de compreensão

A este ponto, poderemos tentar mostrar os vários níveis de compreensão do ser, abertos pelas articulações e desarticulações heideggerianas. A questão começa a aflorar quando Heidegger assinala que a questão do ser, deixando as especulações nebulosas e vagas, torna-se a questão que tem a dimensão mais geral e também a mais concreta.²⁸ O ser é sempre o ser de um ente. A totalidade dos entes articulados segundo suas diversas regiões podem oferecer um campo de investigação, isto é, um certo campo delimitado e definido para o estudo de objetos particulares. Estes campos ou regiões determinadas, como, por exemplo, a história, a natureza, o espaço, a vida, o ser-ai, a linguagem, etc., podem tornar-se objetos temáticos de pesquisa científica correspondente. R. Boehm e A. de Waelhens anotam, seguindo o raciocínio do autor, que estas diversas regiões ou campos determinados poderão ser subdivididos ainda em regiões menores de objetos, segundo o ponto de vista a partir do qual se considera o mesmo ser. Assim, por exemplo, o campo específico do ser-ai poderá oferecer diversas regiões para a pesquisa, que são denominadas de história, antropologia, lingüística, etc.²⁹ Seria o que os escolásticos chamam de objeto formal, distinguindo os vários campos científicos, dentro de um mesmo objeto material.³⁰

Nestes vários campos e regiões determinadas, a pesquisa científica efetua um primeiro trabalho de clarificação e uma primeira determinação ainda grosseira e ingênua dos entes. No entanto, a explicitação destes campos segundo suas estruturas fundamentais é, de certo modo, já realizada na experiência e compreensão pré-científicas do ser, abrangido pelo campo ou pela região considerada. Mas, primeiramente, os conceitos-fundamentais obtidos pela compreensão pré-científica devem servir de fio condutor a uma primeira exploração concreta das regiões e campos determinados de cada ciência. O progresso científico não estaria tanto em acumular resultados contidos nos "manuais" científicos, mas em questionar a estrutura fundamental da região ou domínio considerado, levando a ciência a rever crítica e radicalmente seus conceitos fundamentais. Esta crise imanente ao próprio desenvolvimento científico, que não só vemos hoje, como também nos grandes momentos da história da ciência, não deixa de ser uma crise de fundamentos.³¹

Os conceitos fundamentais são, pois, aqueles que determinam a compreensão preliminar de uma região determinada de entes, fornecendo a base para todos os objetos temáticos duma determinada ciência, orientando assim toda pesquisa que se processa em seu âmbito. É claro que estes conceitos só serão estabelecidos e fundados por uma investigação preliminar desta região. Como, no entanto, esta região foi conquistada sobre um campo do ente, esta pesquisa preliminar, que deve fornecer os conceitos-fundamentais, será uma explicitação deste ente relativamente à constituição do seu ser, precedendo assim as ciências positivas. Desta maneira, procederam já Platão e Aristóteles, e Heidegger observa que tal modo de fundamentar é completamente distinto do da "lógica", que examina apenas o método de uma ciência a posteriori, num estado acidental de seu desenvolvimento. Se quisermos denominar este processo de lógica, tratar-se-ia, então, de uma "lógica produtiva",³² que, instalando-se numa região ou campo determinado de ser, destacaria originalmente sua constituição própria e ofereceria às ciências positivas as estruturas assim obtidas que, por sua vez, se tornariam regras evidentes de interrogação científica. Exemplifica com a História, como poderia ter exemplificado com a Antropologia científica. Assim, mostra que, na História, o que é filosoficamente primeiro não é a teoria da formação dos conceitos em matéria histórica, como queria Rickert, nem a teoria do conhecimento histórico, como pensaria Dilthey, nem toda a teoria da história como objeto da ciência histórica, como propunha Husserl, mas a própria interpretação do ente histórico relativamente à sua historicidade. E coerentemente com sua interpretação da Crítica da Razão Pura³³ mostra que a contribuição positiva de Kant está não no terreno epistemológico, numa teoria do conhecimento, como comumente se pensa, mas num esforço para elaborar o que, de um modo, geral e a priori, pertence à natureza como um domínio determinado do ser. Tal nível de questões que poderia ser definido genericamente (abstraindo as correntes e tendências particulares) como ontologia, tem necessidade de um fio condutor a nível mais radical. É certo que as questões ontológicas dos conceitos-fundamentais são mais originais que as questões ônticas das ciências positivas, como comumente são consideradas. Entretanto, as próprias ontologias permanecem obscuras e ingênuas, se suas pesquisas, atingindo o ser dos entes, deixarem esquecido o sentido do ser como tal. Não há dúvida de que uma ontologia, que tivesse por missão estabelecer a genealogia dos diferentes modos de ser, teria necessidade de uma exploração preliminar a respeito do que entende por ser.

A questão do ser tem por fim, pois, determinar a condição a priori de possibilidade não só das ciências que estudam o ente enquanto tal e que, neste estudo, já se movem numa certa compreensão prévia do ser, mas ainda de todas as ontologias que precedem e fundam as ciências. Assim, mesmo as ontologias (por mais ricas e estruturadas que sejam seus sistemas de catego-

rias) permanecerão cegas e trabalharão para a falsificação de suas intenções, desde que não comecem por esclarecer suficientemente o sentido do ser ou que renunciem a compreender este esclarecimento como sua missão fundamental.³⁴

Em resumo, temos distintamente os seguintes níveis de compreensão do ser, dentro dos quais poderemos colocar o problema dos entes em geral e do homem (ser-aí) em particular: o pré-científico (ou pré-ontológico), o científico e o ontológico tradicional (abrangendo o nível ôntico), e o nível propriamente ontológico que, no pensamento heideggeriano, se desdobra na *Ontologia Fundamental* (abrangendo a analítica existencial do ser-aí) e a *Ontologia Universal* (onde se divisaria o sentido do ser).³⁵ Estes níveis de compreensão do ser estão relacionados uns com os outros e fundados e compreendidos, em última análise, pela questão do sentido do ser, isto é, pelo nível da *Ontologia Universal*, que deveria ser apreendido no próprio modo de ser do ser-aí como temporalidade e da explicitação do tempo, como horizonte transcendental da questão do ser. Existem, portanto, vários modos de ser deste ente original que deverão levar progressivamente a um nível mais exigente de análise deste ser existente e questionante ao qual, em última instância, ocultando-se e desvelando-se na sua abertura, o sentido do ser, que já era pré-compreendido confusamente no início, isto é, no nível pré-ontológico ou pré-científico, completando-se assim o círculo hermenêutico.³⁶

1.4. As várias explicitações do ser-aí

Segundo os vários níveis, o ser-aí disporá, por conseguinte, de várias explicitações de si mesmo: a explicitação fornecida pela psicologia-filosófica, pela antropologia, pela ética, pela política, pela poesia, pela biografia e até pela história.³⁷ Pois estas diversas regiões ou campos da ciência, ou da Filosofia tradicional, "procuram, segundo diversos caminhos, e em medida variáveis, os comportamentos, as faculdades, as potências, as possibilidades e os destinos do ser-aí".³⁸

No entanto, todos estes modos de conhecimento, de explicitações do ser-aí, situam-se, pelo menos neste período do pensamento heideggeriano, no domínio existencial e ôntico.³⁹ Quanto à antropologia, referida sem maiores indicações, podendo englobar tanto a antropologia científica, quanto a antropologia filosófica tradicional, estaria situada no mesmo domínio ôntico-existencial, comprometida com a metafísica da representação,⁴⁰ que, embora forneça à ciência os princípios fundamentais, esquece a questão fundamental — a questão do sentido do ser.

O que seria importante destacar é que todas estas explicitações do ser-aí, situando-se no nível científico ou ontológico tradicional, diferenciar-se-iam do plano existencial da "analítica do ser-aí" empreendida no SZ, orientada sempre por seu objetivo primordial — a questão do ser, que traçaria, ao mesmo tempo, sua dignidade e seus limites próprios.⁴¹

1.5. Antropologia e Antropologias

A Antropologia articulada no meio deste pensamento multi-dimensional⁴², de níveis diversos, não só sujeita à nova nomenclatura, mas transformada essencialmente em relação às conceituações tradicionais (clássicas e modernas), poderá ser tomada em vários sentidos, conforme o nível, domínio ou aspecto considerado da explicitação ou análise do homem, este ser que somos nós, e denominado por Heidegger de ser-aí,⁴³ dando facilmente possibilidades de desvios interpretativos lamentados pelo autor⁴⁴ e, por conseguinte, de falarmos de coisas diversas usando os mesmos nomes. Daí a existência de Antropologia e Antropologias.

1.5.1. A posição heideggeriana: ontológica, crítica e radical

Ao delimitar a analítica do ser-aí em relação à Antropologia, à Psicologia e à Biologia, Heidegger declara que sua posição é fundamentalmente **ontológica**, ou a da Ontologia Fundamental.⁴⁵ Reconhece que, do ponto de vista epistemológico (que não é o seu), sua delimitação seria insuficiente, uma vez que, epistemologicamente, estas ciências são hoje problemáticas, devendo (diversamente do que se poderia comumente pensar) a solução destas dificuldades jorrar renovada de uma adequação problemática ontológica, como ficou entrevisto no relacionamento dos diversos níveis de compreensão do ser que vimos acima.

Situado ao nível ontológico, sua posição poderia ser caracterizada ainda como extremamente **crítica**⁴⁶ e **radical**, pois vai às raízes, mostrando o que está subentendido atrás do indiscutido, do que parece evidente,⁴⁷ o que está escondido, o que foi esquecido,⁴⁸ enfim o que deve ser pensado na questão.⁴⁹

Assim, Heidegger observa crítica e radicalmente que, até o presente, toda pesquisa e interrogação que tiveram o ser-aí (o homem) como objeto, qualquer que tenha sido sua fecundidade material, **não contaram propriamente com o problema filosófico** e, portanto, enquanto persistirem nesta omissão, não poderão jamais realizar o que se propõem.⁵⁰ E exemplifica historicamente, retomando o tema cartesiano do **cogito sum** ao qual se atribui o ponto de partida da filosofia moderna polarizada no homem, no sujeito, na antropologia.⁵¹ Mostra que Descartes examina em determinada medida o **cogitare**, mas negligencia completamente o **sum**, deixando-o indeterminado

quando se trata de saber o modo de ser da **res cogitans** ou, mais precisamente, o sentido do ser do **sum**.⁵² Em que consiste esta indeterminação, esta omissão essencial? Que princípios teriam impedido Descartes de colocar adequadamente a questão?

O SZ responde apenas parcialmente, dizendo que foi a certeza absoluta do **cogito**.⁵³ No entanto, Heidegger adverte,⁵⁴ desenvolvendo seu pensamento, que este exemplo histórico das "intencões da analítica" pode também se desgarrar partindo de um "eu" (**Ich**) ou de um "sujeito" (**Subjekts**) imediatamente dados, pois se omitiria a realidade fenomenológica do ser-aí em questão. Mostra então o que não é pensado na idéia de sujeito e que geralmente serve de base às Antropologias Filosóficas. Toda idéia de sujeito, a menos que seja explicitada preliminarmente por determinações da Ontologia Fundamental, continua ontologicamente comprometida com a posição de um **subjectum (úpokeímenon)**.⁵⁵ Este comprometimento metafísico permanece fundamentalmente, apesar das declarações contra toda "substancialização da alma" ou contra a "reificação da consciência". Quando se fala de coisificação (reificação) da consciência, seria necessário primeiro esclarecer a proveniência ontológica da própria idéia de coisa (**res**), antes de se perguntar o que se entende por ser na coisificação do "sujeito", da "alma", da "consciência", do "espírito" ou da "pessoa". Estes diversos conceitos certamente constituem domínios ou campos fenomenológicos determinados e exploráveis, mas sua exploração tem sido feita com uma indiferença ontológica quanto ao ser do ente assim designado.⁵⁶

Analogamente acontece o mesmo com toda a Filosofia da vida. Existe nela, quando tratada a um nível científico, uma tendência implícita para apreender o ser do ser-aí. No entanto, o defeito fundamental desta Antropologia Filosófica é que ontologicamente o modo de ser da vida não se torna problema.⁵⁷

As pesquisas de Dilthey jamais deixaram de se inspirar pelo tema da vida, estruturada nas relações que unem entre si as "**Erlebnisses**". A importância filosófica desta "Psicologia como ciência do espírito", ou desta posição antropológica, não deve ser buscada, observa Heidegger, no fato de ela rejeitar todo da alma, todo "atomismo psíquico", preferindo recorrer "ao todo da vida" ou de suas "formas" mas, ao contrário, no fato de tudo isto ter sido movido **a priori** pela questão preliminar da própria vida. No entanto, é aqui que aparecem mais claramente as insuficiências desta filosofia, uma vez que a própria vida não foi pensada a este nível radical. Tanto em Dilthey como em Bergson, como ainda, conseqüentemente, em todos aqueles que se

guem suas inspirações no caminho de um Personalismo ou de uma Antropologia Filosófica, encontramos estas insuficiências.⁵⁸

Mesmo uma interpretação "fenomenológica da personalidade" (bem mais radical e perspicaz), não chega também ao nível da questão do ser do ser-aí. Apesar de todas as diferenças existentes entre as posições interpretativas da personalidade, defendidas por Husserl e Scheler, elas se identificam por uma mesma omissão fundamental — não chegam a colocar a questão do ser da pessoa.⁵⁹

Scheler, por exemplo, procurou colocar explicitamente em evidência o ser da pessoa e determiná-lo sobre o fundamento da distinção entre o ser específico dos atos pessoais e o que é propriamente psíquico. Segundo ele, a pessoa não poderá jamais ser concebida como uma coisa ou uma substância, ela é antes uma "unidade" (*Einheit*) imediata e co-vivida da *Er-leben*, não uma coisa apenas pensada atrás ou fora do imediatamente vivido.⁶⁰ A pessoa não é assim un ser-coisa ou um ser substancial. Além disto, o ser da pessoa não pode se esgotar em ser sujeito de atos de uma razão, operando segundo leis determinadas. A pessoa, em resumo, não é nem uma coisa (*Ding*), nem uma substância (*Substanz*), nem um objeto (*Gegenstand*).

Husserl⁶¹ requer analogamente, quando fala da unidade da pessoa, uma constituição pessoal essencialmente diferente da requerida para as coisas naturais. O que Scheler diz da pessoa o proclama igualmente dos atos pessoais. Um ato jamais poderá ser um objeto, porque pertence à essência do ser de um ato ser somente vivido em sua realização e ser dado apenas à reflexão.⁶² Os atos pessoais são, pois, não-psíquicos por natureza. Pertence à essência da pessoa só poder existir na realização de atos intencionais, não podendo, assim, ser de modo nenhum um objeto. Toda objetivação psíquica e, conseqüentemente, toda apreensão de atos sob a forma de natureza psíquica, tornar-se-ia uma despersonalização. Uma pessoa é sempre considerada como executora de atos intencionais ligados pela unidade dum sentido. Os atos são realizados e a pessoa é o ente que os realiza.

Vejamos agora as indagações críticas heideggerianas comprovando sua posição ontológica radical e crítica: Qual o sentido ontológico que é necessário dar a este "realizar?" Como se pode ontológica e positivamente determinar o modo de ser da pessoa? E Heidegger observa ainda que a questão visa o homem inteiro (*des ganzen Menschen*), que está acostumado a ser compreendido como uma unidade corporal-psíquica-espiritual. Ora sabemos que o corpo, a alma e o espírito podem, por sua vez, ser considerados como setores fenomenológicos e tomados como temas separados de determinadas pes-

quisas. Em certos limites, a indeterminação ontológica destes diversos domínios pode ser sem importância. Mas trata-se aqui da própria questão do ser do homem (*dem Sein des Menschen*), que jamais poderá ser obtida pela soma dos modos de ser do corpo, da alma, e do espírito que, aliás, permanecem eles próprios indeterminados. E Heidegger acrescenta sua última observação crítica e radical a respeito: o que deforma e desvia a questão fundamental do sentido do ser-aí é uma dependência constante em relação à antropologia antiga-cristã; a insuficiência de seus fundamentos ontológicos escaparam igualmente tanto ao Personalismo quanto à Filosofia da Vida.⁶³

1.5.2. As Antropologias Filosóficas: antiga e cristã

A Antropologia tradicional inclui dois elementos fundamentais e distintos que se misturaram ao longo da história do pensamento antropológico.⁶⁴

1o.) — A clássica definição do homem como animal racional (*ξῶον λογον ἔχον*) saída da filosofia grega. Entretanto é preciso observar que o *ξῶον* se compreende segundo as noções de ser-subsistente e de aparecer. Quanto ao *λόγος*, traduz uma atribuição de dignidade superior, cujo modo de ser permanece tão obscuro quanto o do próprio ente humano assim definido.

2o.) — O outro elemento tradicional para a determinação da essência do homem é de natureza teológica e o encontramos no Gênesis: "**Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem**".⁶⁵ Este texto, combinado com a definição anterior herdada da filosofia clássica, fornecerá as bases para a reflexão antropológica da teologia cristã. Porém, assim como a interpretação do ser divino, a interpretação do "**ens finito**", que chamamos de homem, recorre aos meios fornecidos pela ontologia antiga.⁶⁶

A definição cristã do homem foi "desteologizada" ao longo da época moderna. Mas a idéia de "transcendência", segundo a qual o homem é um ente que é algo mais do que um ser dotado de razão, ultrapassando-se a si mesmo, tem suas raízes na dogmática cristã, metamorfoseando-se de várias maneiras ao longo de formulações teóricas sucessivas.⁶⁷

Conseqüentemente as origens da antropologia tradicional, isto é, a definição do homem como "**animale rationale**" e o tema da "**imago Dei**", mostram que o **ser do homem** foi esquecido nas tentativas de determinar a essência do ente humano e que este ente que nós somos foi compreendido "naturalmente" como um ser-subsistente, do mesmo modo que o ser de todas as outras coisas criadas.⁶⁸

1.5.3. A Antropologia moderna: sua insuficiência radical

Estas duas fontes tradicionais se combinam na Antropologia Moderna com os recursos metodológicos à “res cogitans” e à “consciência” definida como o conjunto de estados vividos. Mas, como já vimos anteriormente⁶⁹ e voltaremos a ver mais profunda e longamente,⁷⁰ se as “cogitationes” permanecem ontologicamente indeterminadas ou são tomadas novamente de modo implícito e evidente como um “dado”, cujo ser não é mais colocado em questão, a problemática antropológica permanece **indeterminada nos seus fundamentos capitais.**⁷¹

E assim podemos compreender porque, até o presente, nem as antropologias tradicionais, nem qualquer outra pesquisa num plano científico ou filosófico que tenham tido como objeto o homem (sem negar nem diminuir a fecundidade material delas), puderam dar resposta à questão fundamental do modo de ser deste ente que nós somos, chamado tradicionalmente de homem e, por Heidegger, de ser-aí (**Dasein**).⁷²

1.6. As perspectivas de uma nova Antropologia Filosófica adequadamente fundada

Heidegger adverte-nos que em virtude dos limites impostos pela questão do ser não teremos uma ontologia completa do ser-aí,⁷³ isto é, que ele não se propõe na presente pesquisa de Ontologia Fundamental desenvolver uma ontologia temática ou exaustiva do ser-aí, nem, menos ainda, edificar uma Antropologia Concreta.⁷⁴ Mas que, no entanto, esta ontologia temática e exaustiva do ser-aí deverá ser construída se quisermos ter uma Antropologia Filosófica entendida como uma antropologia fundamentada numa base filosófica suficiente.⁷⁵

Quanto à **possibilidade do projeto** e à **fundamentação ontológica** desta **Antropologia Filosófica**, a interpretação do ser-aí no SZ fornecerá apenas alguns “fragmentos”, embora “essenciais”.⁷⁶ A analítica existencial do ser-aí contribui assim para um outro fim, de urgência menor que a questão do ser, que é o estabelecimento do **a priori** necessário para tratar filosoficamente a questão: **Que é o Homem?** Deste modo, a analítica existencial precede toda Psicologia, toda Antropologia e toda Biologia.⁷⁷

Heidegger chega a uma conclusão paralela quando examina a contribuição e os limites da Etnologia,⁷⁸ mostrando que ela supõe analogamente à Antropologia, à Psicologia e à Biologia, uma analítica do ser-aí suficientemente desenvolvida para lhe servir de fio condutor. Como, entretanto, as Ciências Positivas não podem (nem devem) esperar que a Filosofia tenha acabado de elaborar sua ontologia temática e completa do ser-aí, a constituição da pesquisa científica não poderá tomar a forma de um progresso, mas somente de uma “repetição” (**Wiederholung**) e de uma depuração ontologicamente rigorosa do objeto ôntico e existencialmente descoberto.⁷⁹

Em síntese, sobre as perspectivas de uma nova Antropologia Filosófica em SZ, poderíamos dizer que a analítica existencial do ser-aí, em virtude de seus limites determinados pela sua questão fundamental (a questão esquecida do sentido do ser), não é simplesmente, como pensou o próprio Husserl, uma Antropologia Filosófica completa e concreta ou, pior ainda, um “antropologismo”.⁸⁰ Mas a analítica heideggeriana fornece não apenas quanto à possibilidade do projeto, mas também quanto à sua fundamentação on-

tológica, fragmentos essenciais que deverão ser completados por quem quiser construir adequadamente uma Antropologia Filosófica. Em outros termos, ela não é uma Antropologia Filosófica, mas abre-lhe o caminho certo, tornando-a não só possível, como também fornecendo-lhe já elementos e articulações essenciais.

NOTAS (1ª Parte)

- 1 Cf. **Sein und Zeit**, Max N. Verlag, Tübingen, 1963; tradução espanhola de José Gáos, **El ser y el tiempo**, Fundo de Cultura Económico, Mexico, 1951; tradução francesa de Boehns R. e Waelhens A. de, **L'être et le temps**, Gallimard, Paris, 1964, por onde passaremos a citar sempre que possível, tomando o cuidado de anotar entre parênteses para controle crítico a paginação do texto original.
- 2 Cf. Km, BH, PW, WW, HW, estudadas na 2a. parte.
- 3 Cf. SZ, § 9, (42) p. 62.
- 4 Cf. *ibid.* § 4, (12) p. 28.
- 5 Cf. *ibid* § 9, § 38, § 40, § 53, § 54, etc., onde serão desenvolvidos os modos autênticos e inautênticos da existência do ser-aí.
- 6 A questão da tradução do "**Existenzielle**" para o português permanece ainda problemática e não unificada. Seria desejável que num futuro não muito remoto tivéssemos fixado um vocabulário filosófico em geral e heideggeriano em particular. Por enquanto, trata-se de abrir caminhos, de experimentar ou de criar palavras, de optar por possíveis traduções. Evocando um sabor sartreano e corrente poderíamos traduzi-lo por "Existencialista". Procurando uma palavra mais original e não comprometida com uma tendência ou escola filosófica, poderíamos traduzi-la por "existêntica" como o faz Macdowll J.A. (Cf. **A gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger**, Herder, S. Paulo, 1970, p. 142/143, nota 79), ou por "existetivo" como o faz Carneiro Leão (Cf. Heidegger M., **Sobre o Humanismo**, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967, p. 32 e 42, notas 19 e 32). Optamos por outro neologismo — "existenciário", que já vai

- criando uma certa tradição nos seminários heideggerianos de pós-graduação da PUCRJ, orientados por Olinto Pegoraro.
- 7 Interpretação de Richardson W.J. para as três possibilidades do SZ, § 4, (12) p. 28; “caído nelas”, “crescido com elas” ou “escolhido livremente”; Cf. Heidegger, *Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, The Hague, 1947, p. 49.
 - 8 Ver por ex., as declarações de Heidegger no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 37 e no. 5, p. 193 — “Je dois... redire que mes tendances philosophiques.. ne peuvent pas être classés comme *Existenzphilosophie*... La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel”; idem em HB p. 47/48.
 - 9 Cf. Pöggeler O., *La pensée de Heidegger*. Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 66.
 - 10 Cf. SZ, § 4, (12/13) p. 28.
 - 11 O ser-aí é justamente determinado como o ente sob o modo de compreensão do ser, cf. SZ, § 4 (12) p. 28.
 - 12 Cf. Ibid, § 4 (13) p. 29.
 - 13 Cf. Ibidem.
 - 14 Cf. Ibidem, p. 28.
 - 15 Cf. Ibidem, (13/14) p. 29.
 - 16 Cf. Richardson W.J., op. cit., p. 49/50.
 - 17 Cf. SZ, § 9, (44) p. 64, quando invoca a experiência agostiniana.
 - 18 Cf. Ibidem, p. 64/65.
 - 19 Cf. Ibidem, § 5 (16) p. 33.
 - 20 Ibidem.
 - 21 Cf. SZ, § 6 (21/22) p. 37/38.
 - 22 Cf. Ricoeur P. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 222 seg.
 - 23 Cf. SZ, § 5 (16) p. 31/32; ibid. § 7, C, (35) p. 53; ibid. § 9, (44) p. 64.
 - 24 Daí a necessidade da “*Destruktion*” da História da Ontologia, Cf. SZ, § 6, (20) p. 36 e seg.
 - 25 Cf. SZ, § 9, (42) p. 62 seg.
 - 26 Ver o desenvolvimento desta questão em PW (Q II) p. 121/163.
 - 27 Cf. SZ § 9, (44/45) p. 65/66.
 - 28 Cf. ibid. § 3, (9) p. 24 seg.
 - 29 Cf. ibid. nota 3 p 9, 279.
 - 30 Sobre o conceito de ciência ver SZ 4, (12) p. 27; ibid. § 10, (50) p. 71; ibid. § 69 b,

- (356) seg.; ibid. § 76, (392) seg.; também HW p. 69/100; também WD, 1^o part., chap. IV, p. 38/46; também VA p. 9/80, etc.
- 31 Numa perspectiva epistemológica, consultar a respeito, por ex.: Foucault, M. *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966; Popper, K.R. *El Desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, B. Ayres, 1967; Japiassu, H. *Introdução à Epistemologia da Psicologia*, Imago, Rio de Janeiro, 1975; Thullier, P. *Jeux et enjeux de la science*, R. Laffont, Paris, 1972; Bourdieu, P. Passeron, J. C. e Chamboredon, J.C. *Le métier du sociologue*, Mouton Bordas, Paris, 1968; Habermas J. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, S. Verlag, Frankfurt am Maim, 1968, etc.
 - 32 Cf. SZ § 3, (10) p. 26.
 - 33 Cf. KM § 41, p. 286.
 - 34 Cf. ibid., (11) p. 26/27.
 - 35 Cf. ibid. § 8, (40) p. 57/58 — “O plano do tratado”. Notar que a parte referente à Ontologia Universal não foi publicada conforme razões apresentadas pelo autor em BH, p. 47.
 - 36 Cf. SZ § 2, (7/8) p. 23.
 - 37 Cf. ibid. § 5, (16) p. 32.
 - 38 Cf. ibidem.
 - 39 Notar que até mesmo a poesia, a qual tomará após a “*kehre*” um lugar de destaque no assim chamado Heidegger II, onde a “poesia originária” (*Urdichtung*) substituirá a “liberdade para a morte” do Heidegger I, no problema da autenticidade do “quem”; Cf. Ricoeur, P. op. cit., p. 230/232.
 - 40 Cf. aprofundamentos da 2a. parte, ver HW p. 78/85.
 - 41 Cf. SZ § 5, (17) p. 33.
 - 42 Cf. CR p. XXII (*mehrfältige Denken*)
 - 43 Cf. SZ § 2, (7) p. 22/23.
 - 44 Cf. BH p. 46 e 47; CR p. XVIII; suas declarações in *Bulletin de la Soc. Franç. de Philos.* 37 e. année, no. 5, p. 193.
 - 45 Cf. SZ § 10, (46) p. 66.
 - 46 Cf. ibid. § 6, (20/27) p. 36/43 — “A destruição da história da Ontologia”; também ibid. §§ 19/21.
 - 47 Cf. ibidem. Ver também a retomada do tema em profundidade na 2a. parte, por ex. HW p. 69/100, BH p. 28/83.
 - 48 Cf. SZ § 1, (3/4) p. 17/20; notar como começa o parágrafo falando do esquecimento da questão do ser.
 - 49 Cf. WD p. 127 seg.
 - 50 Cf. SZ § 10, (46) p. 66.
 - 51 Cf. ibid. § 6, (24) p. 41; ibid. § 10, (46) p. 67.

- 52 Cf. *ibid.* § 6, (24) p. 41.
- 53 Cf. *ibidem.* Em HW p. 79 segs., como veremos na 2a. parte, retomará e aprofundará a omissão essencial cartesiana mostrando que o “*ego cogito*” não é um enunciado inocente, mas pertence a um determinado “*solo metafísico*”.
- 54 Cf. SZ § 10, (46) p. 67.
- 55 Relacionar com o desenvolvimento da 2a. parte: 2.5.1 — A mudança na noção de sujeito cf. HW p. 83, 95 segs. Ver também SZ § 64 (316) segs.
- 56 Cf. SZ § 10, (46) p. 67.
- 57 Cf. *ibidem.*
- 58 Cf. *ibid.*, (47) p. 68.
- 59 Cf. Husserl, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos I*, 1910, p. 319; *idem, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrbuch*, vol. I, 1913. Cf. Scheler, M. *Jahrbuch*, vol. I, 1913, e vol. II, 1916, em particular p. 242 segs.
- 60 Cf. Scheler, M. *Jahrbuch*, vol. II, 1916, p. 243.
- 61 Cf. Husserl, E. *op. cit.*, *Logos I*, 1910, p. 319.
- 62 Cf. Scheler, M. *Jahrbuch*, vol. II, 1916, p. 246.
- 63 Cf. SZ § 10, (48) p. 69.
- 64 Cf. *ibidem.*
- 65 Cf. *Gênese I*, 26.
- 66 Sobre a influência das categorias platônicas, estoicas e de pensamento grego em geral, na reflexão primeira da teologia cristã e na pregação da Igreja Patrística, ver tese de doutoramento: Coimbra, C. *Transfiguratio Domini in Commentariis Praedicationeque Ecclesiae Patristicae*, 2 vols. Edição poli-copiada da Univ. Gregoriana, Roma, 1960, com ampla bibliografia a respeito.
- 67 No SZ § 10, (49) p. 70, Heidegger exemplifica com duas formulações retiradas do pensamento cristão reformado: a de Calvino, cf. *Institutio I*, 15, § 8, e a de Zwingli, Cf. “*Von der Klarheit des Wortes Gottes*”, in *Deutsche Schriften*, I, 56. Retoma e aprofunda o assunto em WG, 2a. parte, p. 41/63.
- 68 Cf. SZ § 10, (49) p. 70.
- 69 Cf. 1.5.1 — A posição heideggeriana.
- 70 Cf. 2a. parte: Nas obras do mesmo período, em especial no 2.5. quando for tratada a metafísica do sujeito na “*Época das concepções do mundo*”.
- 71 Cf. SZ § 10, (49) p. 70/71; ver também as precisões trazidas após, nas obras do mesmo período cf. 2a. parte.
- 72 Cf. SZ §§ 10 e 11, (46)/(52) p. 66/73.
- 73 Cf. *ibid.* § 5, (17) p. 33.

- 74 Cf. *ibid.* § 45, (194) p. 237.
- 75 Cf. *ibid.* § 5, (17) p. 33.
- 76 Cf. *ibidem.*
- 77 Cf. *ibid.* § 9 (45) p. 66.
- 78 Cf. *ibid.* § 11, (51) p. 72/73.
- 79 Heidegger observa em nota, cf. *ibidem*, que na 2a. parte da *Philosophie der Symbolischen Formen*, quando Cassirer E. trata do pensamento mítico, faz do ser-af-mítico o tema de uma interpretação filosófica. E, como numa recensão sintética e crítica do livro, Heidegger acrescenta que este trabalho certamente pode fornecer à Etnologia uma orientação nova e fecunda. No tocante ao problema filosófico, a questão fundamental será de saber se os fundamentos desta interpretação foram suficientemente elucidados e, em particular, se a arquetônica e o conteúdo sistemático da *Crítica da Razão Pura* de Kant podem fornecer o plano de tal empresa, ou se, ao contrário, como o próprio Cassirer irá concordar, não conviria procurar um ponto de partida novo e mais original. No livro o próprio Cassirer, em notas de pé de página, vê esta possibilidade referindo-se aos horizontes abertos pela fenomenologia husserliana, cf. *ibid.* p. 16/17 da edição alemã, e p. 27/28 da tradução francesa, Ed. Minuit, Paris, 1972. Heidegger vai ainda mais longe, acrescentando um testemunho pessoal, ao dizer que no curso de uma conversação que teve com Cassirer por ocasião duma conferência feita à Secção Hamburguesa da *Kantgesellschaft*, em dezembro de 1923, sobre “*As missões e os caminhos da pesquisa fenomenológica*”, seu interlocutor concordou com a necessidade de uma “*analítica existencial*”, da qual a conferência em questão apresentava um esboço. É útil ler a recensão de Heidegger: “*Philosophie der symbolischen Formen, von Ernst Cassirer*” in *Deutsche Literaturzeitung*, Berlin, V (1928) p. 1000/1012.
- 80 As anotações marginais de Husserl a SZ e a KM mostram que ele ligava Heidegger ao naturalismo e ao objetivismo e, com Dilthey e Scheler, ao movimento antropológico: “*Heidegger transpõe e transmuta a elucidação constitutivamente fenomenológica de todas as regiões do ente e do universal, da região total do mundo, ao antropológico*”. Neste “*antropologismo*” Husserl via seu verdadeiro inimigo. Cf. citações extraídas das notas marginais de Husserl a SZ e a KM, por Diemer A., *Edmund Husserl*, Verlag A. Haim, Meisenheim, 1956, p. 29 seg. Ver também a conferência de Husserl, E. “*Phänomenologie und Anthropologie*”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 2 (1941) p. 1/4.