

64 O sentido da palavra "entre-dois" 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

3.1. Existe uma destruição radical e original da "Antropologia Filosófica" no pensamento heideggeriano

Existe indubitavelmente no pensamento heideggeriano de SZ e das obras do mesmo período, i.é, já no pensamento do assim chamado Heidegger I,¹ uma **Destruktion** original e radical da "Antropologia Filosófica". Esta primeira conclusão constituirá a parte negativa de nosso trabalho que desarticulará o que até então vínhamos conhecendo por "Antropologia Filosófica", procurando revelar e questionar seus pressupostos metafísicos.

Heidegger, marcado pela "lição de uma longa experiência" e reconhecendo a "quase intransponível dificuldade em se fazer compreendido",² tem razão pois em dizer repetidas vezes (*immer Wieder*), esclarecendo os "mal-entendidos" e "extravios interpretativos",³ estar "não só fora da esfera do subjetivismo, mas manter-se à distância de toda problemática antropológica".⁴ Ou, como ele próprio declara: "Eu devo. . . dizer novamente. . . A questão que me preocupa não é a da existência do homem, mas do ser em seu conjunto e enquanto tal".⁵

3.1.1. De que "Antropologia Filosófica" se trata?

No entanto, primeiramente, é preciso situar a afirmação através do que ele aponta como o "único meio" de escapar às ambiguidades e mal-entendidos — "dentro de um pensamento multi-dimensional (*mehrfältiges Denken*) capaz de ir ao fundo da questão de maneira adequada"⁶ — e perguntarmos: De que "Antropologia Filosófica se trata?

Trata-se, primeiramente, como vimos na primeira parte de nosso trabalho, de destruir ou de ultrapassar uma Antropologia pensada no "domínio existencial e ôntico",⁷ pensada através de "categorias",⁸ o que incluiria o nível explícito e exclusivo do pensamento "pré-científico", "científico", das "ontologias" e "Antropologias Filosóficas Tradicionais"⁹: tanto a "antiga ou clássica" e a "cristã"¹⁰ quanto as Antropologias modernas nascidas e alimentadas com a filosofia cartesiana.¹¹

Depois, no enfoque aprofundado e múltiplo da segunda parte de nosso trabalho, trata-se não tanto de "rejeitar como falsas", mas de marginalizar como "insuficientes" — uma vez que "não chegam a fazer experiências do que é propriamente a dignidade do homem"¹² — uma "Antropologia" ou as "Antropologias correntes", caracterizadas nos diversos escritos que de al-

gum modo delas tratam, em seus diferentes aspectos ou modos de expressão adaptados ao ângulo examinado. Assim, obviamente, trata-se logo de descartar como insuficiente uma Antropologia científico ou "empírica".¹³ Mas também uma "Antropologia Filosófica já perfeita e determinada", uma vez que uma reflexão crítica sobre o assunto revela não somente sua imprecisão e sua fatal insuficiência, como também que ainda não dispomos dos quadros necessários a um exame mais profundo de sua essência.¹⁴ Trata-se também de rejeitar uma simples pergunta "vaga e indeterminada" sobre a essência do homem.¹⁵ E, uma vez que "Humanismo" é tomado por Heidegger como "nada mais que uma Antropologia estético-moral"¹⁶ e, que de um modo geral "Antropologia" e "Humanismo" são empregados pelo autor como sinônimos,¹⁷ tratar-se-ia ainda de ultrapassar um "humanismo" desgastado pela decadência da linguagem, ligado à desvalorização da essência do homem e da metafísica que decai do domínio essencial do ser para o domínio dos entes sujeitos a cálculos, manipulações, tragarelices (*Das Gerede*), para o domínio do impessoal (*Das man*).¹⁸ Historicamente tratar-se-ia portanto de descartar o humanismo "marxista", o "cristão", o "romano", o "renascentista italiano dos séculos XIV e XV", o "renascentista alemão do século XVIII" (excluindo Hoelderlin), uma vez que por mais diversos que sejam quanto a seus fins, fundamentos e formas doutrinárias, e também quanto a seus meios específicos de realização, na realidade todos coincidem no fato de determinarem a **humanitas** do **homo humanus** a partir de uma interpretação prévia do ente em sua totalidade, de uma mesma "Metafísica" que é incapaz de colocar a questão sobre o modo pelo qual a essência do homem pertence à verdade do ser.¹⁹ Todos eles pressupõem como evidente a essência universal do homem determinada como **animal rationale**, isto é, determinada essencialmente pela **animalitas**, mesmo quando se lhe atribui uma diferença específica ou se lhe acrescenta uma **anima** (como **animus sive mens**), um "sujeito", uma "pessoa" ou um "espírito".²⁰ Estariam também abrangidos neste mesmo solo metafísico:

- um "humanismo" que tomasse a essência ec-sistente do homem como uma transposição secularizante de uma tese da teologia cristã — **Deus est suum esse**;²¹
- um "Humanismo" fundado na subjetividade, em que o homem como sujeito torna-se o "déspota da ser", fazendo a entidade do ente se reduzir à objetividade;²²
- um "Humanismo" existencialista sartreano que se move ainda dentro da metafísica, apesar de inverter uma de suas teses;²³

- um "Humanismo" expresso em termos de "nacionalismo" de "internacionalismo", de "individualismo" ou de "coletivismo", que são formulações diversas do mesmo subjetivismo;²⁴
- sob outro ângulo, um "Humanismo baseado numa **paideia** que se fundamenta numa noção de verdade como "exatidão", "evidência", "adequação" entre o conhecido e a coisa a ser conhecida.²⁶ Enfim, como que resumindo as diversas formulações que foram pensadas sob o signo do "Humanismo", Heidegger define este como um processo — ligado ao começo, ao desenvolvimento e ao fim da metafísica — pelo qual o homem cada vez em perspectivas diferentes, mas sempre com pleno conhecimento, se coloca no centro dos entes, sem ser ele ainda o Ente Supremo. O homem poderá ser tomado aqui pela humanidade ou uma de suas culturas, pelo indivíduo ou uma comunidade, por um povo ou grupos de povos. O processo poderá ser definido como um comportamento "moral" da libertação da alma imortal, como desenvolvimento das potências criadoras ou desabrochamento da razão, como cultura da personalidade, despertar do sentido comunitário, disciplina ascética ou como união de alguns destes humanismos ou de todos eles.²⁷

Paralelamente, temos ~~uma~~ **uma definição** da "Antropologia" como "a interpretação filosófica do **homem que explica e avalia** a totalidade dos entes a partir do homem e na direção do homem.

Em síntese, trata-se de uma "Antropologia Filosófica" e paralelamente de um "Humanismo" bem definidos e determinados no fundo metafísico dos tempos modernos, isto é, da metafísica cartesiana,²⁹ considerando o homem como "sujeito insigne" — e que por isto já sabe o que é o homem, não podendo jamais se perguntar o que o homem é,³⁰ — considerando o mundo como um "quadro" (*Weltbild*),³¹ o processo do conhecimento como "representação",³² a certeza como conformidade entre o representante e o **representandum**, garantida pelo cálculo e, o **fundamentum inconcussum veritatis** como sendo, em última análise o **ego cogito (ergo) sum**.³³ Pois com a interpretação do homem sujeito, Descartes cria a condição metafísica de toda Antropologia presente e futura. E, por isto, com o advento das Antropologias, Descartes pode festejar seu supremo triunfo.³⁴

3.1.2. As articulações desta "Antropologia"

Esta "Antropologia", que deverá ser destruída ou marginalizada como insuficiente, está articulada com as noções explícitas ou implícitas dos sistemas filosóficos tradicionais e modernos. Em SZ, como já vimos, tais noções são detectadas e denominadas, e são as seguintes as articulações que de-

verão ser desarticuladas ou ultrapassadas: domínio existenciário-ôntico, categorias, nível pré-científico, científico, nível das Ontologias e Antropologias Filosóficas Tradicionais, seja a antiga que define o homem como "animal racional", seja a cristã que o define como "imagem e semelhança de Deus".³⁵ Mas tal "Antropologia" está também articulada com as Antropologias Filosóficas Modernas que combinam as duas fontes tradicionais com as novas, formuladas em termos de *res cogitans*, de "consciência", de "sujeito", de "vida" que, fundamentadas num mesmo projeto metafísico, embora de modos diversos, perpassam pelas posições antropológicas de Dilthey, Bergson, do Personalismo e mesmo pela Fenomenologia da personalidade de Husserl ou de Max Scheler.³⁶ Enfim, Heidegger dirá de um modo global e radical, que ela está articulada com toda pesquisa e interrogação que tiveram, até o presente, o ser-aí (o homem) como objeto, uma vez que, apesar de sua possível fecundidade material, não alcançaram o problema filosófico propriamente dito que é a questão do ser e que, enquanto persistirem nesta omissão, não poderão jamais realizar aquilo a que se propõem.³⁷

Nas outras obras do mesmo período de SZ, Heidegger desenvolve e aprofunda estas articulações de acordo com o horizonte focalizado. Assim, em KM a "Antropologia Empírica" está articulada com a descrição das faculdades da alma, com os quadros da experiência comum, com o ente acessível através da experiência.³⁸ Uma "Antropologia em geral" está articulada com o estudo de todos os aspectos do homem, o que lhe outorga um conteúdo não só incomensuravelmente extenso como também essencialmente heterogêneo quanto aos métodos e pressupostos doutrinários. Por isto ela se articulava com todas as ciências que tivessem por objeto o homem sob algum aspecto, o que a levaria a articular-se hoje menos com uma ciência ou grupos de ciências do que com uma tendência que caracterizaria a posição atual do homem em relação a si mesmo e à totalidade dos entes.³⁹ Uma "Antropologia Filosófica" poderia se articular com o grau de generalidade que determinasse o conhecimento filosófico propriamente dito, com o método filosófico que no caso procuraria a essência do homem, e que assim levaria a Antropologia Filosófica a ser uma Ontologia Regional no meio de outras Ontologias Regionais. Poderia se articular ainda com a determinação do fim da Filosofia ou com a de seu começo ou com ambas ao mesmo tempo, e assim se articulava também com uma Ontologia Regional.⁴⁰ Esta "Antropologia" criticada como insuficiente, se articula finalmente em KM com uma simples pergunta vaga e indeterminada sobre a essência do homem, isto é, com a própria maneira de se interrogar sobre o homem.⁴¹

Já na BH, toda a questão está, de modo geral, articulada com o problema do "Humanismo". O "Humanismo colocado em questão" está, por sua vez, articulado com o problema da linguagem, com o problema da essên-

cia do homem, com o problema da metafísica.⁴² Historicamente ela aparece articulado com os diversos modos de conceituar a natureza ou a essência da humanidade do homem. Assim, articula-se com o humanismo marxista, cristão, greco-romano e os diversos humanismos renascentistas.⁴³ Em um nível de maior profundidade Heidegger revela a articulação prévia destas formas de humanismos com uma interpretação do ente em sua totalidade, com uma metafísica. Aqui aparece uma das articulações principais da Antropologia em sua forma humanista que é seu relacionamento essencial com a metafísica: "A característica própria de toda a metafísica é ser humanista e em consequência todo humanismo permanece sempre metafísico".⁴⁴ Dentro da metafísica tradicional o humanismo se articula primeiramente com a evidência da essência universal do homem definido como *animal rationale*, isto é, como "animalitas", mesmo quando nele se põe uma *anima (animus sive mens)* e que esta é definida como sujeito, pessoa ou espírito. Em segundo lugar, aparece a articulação do humanismo com o esquecimento e, mais fortemente ainda, com a incapacidade de colocar a questão sobre a verdade do ser. Em terceiro lugar, articula-se com os conceitos fundamentais da metafísica tradicional, "essência" e "existência", dando precedência na definição do homem ora a uma ora a outra, como no caso de Platão e de Sartre respectivamente. Anotamos ainda as articulações com o âmbito do pessoal, do subjetivismo, do "quem", e com o âmbito do objetivo, da objetividade, do "que"; com a "apátrida" do homem moderno, sendo esta pensada num sentido essencial da história do ser como o afastamento do homem e de sua essência de sua "pátria" que é a clareira do ser. E, finalmente, as articulações com o nacionalismo, com o internacionalismo, com o individualismo e o coletivismo, que são fórmulas diversas do mesmo subjetivismo e do mesmo antropologismo fundamentados na definição do homem como *animal rationale*.⁴⁵

Na PW e na WW⁴⁶ existe uma articulação essencial entre a definição da verdade e a definição do homem. Assim, a definição tradicional da verdade como *adaequatio* será articulada com a definição da essência do homem como *ens creatum*, como "sujeito".⁴⁷ Assim também, a definição de verdade como "exatidão", "evidência", "acordo" articula-se com a interpretação do ser como idéia e com a noção de *paideia* e de humanismo.⁴⁸ O humanismo, por sua vez, reaparece articulado com o começo, desenvolvimento ou fim da metafísica, com a colocação do homem no centro dos entes, e com a definição clássica do homem como animal racional. Ao nível da realização, o humanismo pode-se articular diversamente como um comportamento moral, com um processo de libertação da alma imortal, com o desenvolvimento das potências criadoras, com o desabrochar da razão, com a cultura da personalidade, com o despertar do sentido comunitário, com uma disciplina ascética.⁴⁹

Finalmente, na ZB, a Antropologia Filosófica e o Humanismo estão articulados em geral com o fundo metafísico dos tempos modernos, ou seja, com a acepção do ente e a concepção de verdade que os condicionam. Estas emergem da Filosofia Cartesiana que cria a condição metafísica do surgimento de toda Antropologia futura.⁵⁰ Conseqüentemente, a Antropologia é incapaz de ultrapassar ou de se insurgir contra a metafísica cartesiana.⁵¹ Eis portanto a **macro** articulação da Antropologia Filosófica para Heidegger: a Antropologia Filosófica nasce, desenvolve-se e desaparecerá com a metafísica cartesiana (símbolo de toda metafísica) que lhe fornece as condições de possibilidade. Vejamos agora o que poderíamos chamar de **micro** articulações, ou seja, as articulações que Heidegger desoculta no interior da Metafísica cartesiana. A Antropologia Filosófica está, essencialmente articulada com a origem do subjetivismo moderno (onde o homem torna-se "sujeito insigne"), que por sua vez articula-se necessariamente com o processo de objetivismo, chegando mesmo a formar um único e mesmo processo.⁵² Para chegarmos a este resultado é preciso partir de uma verdadeira rede de articulações. Nesta rede percebemos duas linhas mestras. A primeira é que o fundamento primeiro (**fundamentum inconcussum**) da verdade é a certeza de si mesmo (**ego cogito = sum**). Esta primeira linha básica relaciona-se com a definição do processo de conhecimento como um processo de representação, com a determinação do que é humanamente conhecido que aparece como o que é capaz de ser objetivado, e com a definição de certeza como a conformidade entre o representado e o que deve ser representado. A segunda linha mestra é que o sujeito representativo como consciência determina o ser dos entes. Todo ente ou é um objeto ou é um **subjectum** de um sujeito. Em ambos os casos ele é o que é em virtude da referência ao sujeito auto-consciente.⁵³ Estas articulações de origem ligam-se com as articulações de conseqüência na rede de **micro** articulações da metafísica cartesiana. Assim, podemos destacar três conseqüências do subjetivismo: o mundo torna-se um quadro (**Weltbild**), nascem a Antropologia Filosófica e o Humanismo, e o homem começa a buscar valores. O mundo passa então a ser concebido como o conjunto de entes representados pelo homem como sujeito, tornando-se assim um quadro que ele pode contemplar. A totalidade dos entes é pois compreendida e visada como aquilo que o homem pode conduzir e ter diante de si, imobilizado em uma representação.⁵⁴ Os entes serão conseqüentemente submetidos a um processo progressivo de controle do homem, através de seus cálculos, planos e culturas. Daí o tecido de articulações com os fenômenos decisivos que se entrecruzam nos tempos modernos: a ciência considerada pesquisa, a matematização, o método, os institutos, o gigantismo, a planificação.⁵⁵ Ora, mais o mundo se torna disponível como conquistado, mais objetivamente aparece o objeto, e mais peremptoriamente o homem se torna subjetivamente sujeito.

O homem se coloca ele mesmo como a cena sobre a qual o ente deve se apresentar como imagem concebida. Assim a teoria do mundo se torna teoria do homem, isto é, Antropologia. A Antropologia Filosófica, dentro da Metafísica cartesiana, está articulada com a "interpretação filosófica do homem que explica e avalia a totalidade dos seres a partir da e na direção do homem como "sujeito insigne".⁵⁶ Está também articulada com o "humanismo" do qual é uma dimensão moral e estética.⁵⁷

3.1.3. Razões da "destruição"

Heidegger declara em SZ que a razão fundamental da "destruição" das Antropologias Filosóficas e de um modo mais geral de todas as pesquisas e interrogações que tiveram o homem como objeto, até o presente, sem discutir a fecundidade material das mesmas, é que não atingiram o problema filosófico propriamente dito. Portanto, enquanto persistirem na mesma omissão (o esquecimento da questão do ser, e o esquecimento da questão do ser do ente que nós somos), jamais poderão realizar o que se propõem.⁵⁸ Em sua análise crítica, através das articulações que deverão ser desarticuladas numa meditação futura sobre o homem, ele mostra que elas permanecem exclusivamente no domínio ôntico-existenciário, manejando instrumentos conceituais metafísicos inadequados como as "categorias" e "categoriais", sem nunca chegar às exigências do domínio ontológico-existencial, usando para isto os "existenciais" adequados.⁵⁹ Exemplifica com Descartes com quem se inicia a Filosofia Moderna, mostra que ele examina o *cogitare* mas negligencia completamente o *sum* ou o modo de ser da *res cogitans*.⁶⁰ A exemplificação continua com Dilthey, com Bergson, com o Personalismo, com a Filosofia da Vida, com a Fenomenologia da Personalidade de Husserl e Scheler. Todos, de um modo ou de outro, incorrem na mesma insuficiência crítica e radical: não chegam a pensar o modo de ser da "vida", da "pessoa", da "personalidade", dos "atos pessoais", o modo de ser do "homem todo". Em uma palavra, não chegam a perceber a insuficiência de seus fundamentos ontológicos. Isto é percebido através da dependência constante destas Antropologias Filosóficas da Antropologia antiga e cristã.⁶¹ Ora, tanto na Antropologia antiga (que define o homem como *animal rationale*) como na Antropologia cristã (que o define como *imago Dei*), o ser do homem foi esquecido, e mais ainda, o homem foi compreendido "naturalmente" como um mero ser-subsistente entre outros.⁶² Justamente esta insuficiência não foi percebida pelas diversas Antropologias Modernas que combinaram estas fontes tradicionais com certas noções insuficientemente pensadas no plano existencial-ontológico, como *res cogitans*, "consciência", "sujeito" etc. Este comprometimento metafísico permanece inalterável, apesar das declarações

veementes contra toda "substancialização da alma" ou "reificação da consciência" no plano ôntico. Heidegger esclarece que quando se fala em "coisificação" ou em "reificação", seria necessário primeiro iluminar a proveniência ontológica da própria idéia de "coisa", da *res*. Estas declarações e afirmações, no entanto, têm sido efetuadas com uma indiferença ontológica em relação ao ser dos entes assim denominados.⁶³

Em KM, de início⁶⁴ Heidegger parece mostrar que se deve destruir apenas uma Antropologia empírica, em razão de sua insuficiência filosófica, e não uma "Antropologia Pura" ou "Filosófica" adequada á problemática transcendental.⁶⁵ Heidegger denomina de "transcendental" o saber que procura determinar o ser do homem e não um amontoado mais ou menos sistemático de observações sobre o homem. Porém, à medida que seu pensamento crítico avança, vai mostrando que mesmo uma Antropologia Filosófica deveria hoje ser rejeitada, em razão de ser primeiramente, insuficientemente determinada em virtude dos limites intrínsecos que comporta a própria idéia de uma Antropologia Filosófica. Depois em razão de seu papel no conjunto da Filosofia permanecer obscuro e indeciso, em virtude da ausência de justificação explícita a partir da essência da Filosofia e não apenas externamente concebida em função do ponto de partida ou do fim da Filosofia. Uma tal Antropologia Filosófica transforma-se pois numa espécie de depósito de todos os problemas filosóficos essenciais, tornando-se, do ponto de vista filosófico, superficial e contestável. A razão última é que não dispomos ainda nem de base, nem de quadros necessários a um exame mais profundo da essência da Antropologia Filosófica.⁶⁶ Dando mais um passo em seu exame crítico que avança inexoravelmente, mostra que uma simples pergunta sobre a essência do homem, deverá ser rejeitada por ser vaga e indeterminada. Agora a razão da destruição atinge a própria maneira de se interrogar sobre a essência do homem. É preciso colocar o homem em questão, mas dentro da própria fundamentação da metafísica e ver como aquela questão se torna necessária para esta fundamentação.⁶⁷ Toda Antropologia Filosófica revela-se incapaz disto uma vez que ela pressupõe sempre o homem como homem, e não teria possibilidade de abrir um questionamento mais profundo e original sobre o ser do homem, no domínio específico da analítica do ser-aí que se torna a Ontologia Fundamental.⁶⁸

Na BH, o "Humanismo" deve ser destruído porque sempre é metafísico e enquanto tal não só não questiona o problema fundamental que é o modo pelo qual a essência do homem pertence à verdade do ser, como também bloqueia toda possibilidade deste questionamento.⁶⁹ Outra razão que reaparece é que a metafísica tradicional relega a essência do homem ao âmbito da animalidade, mesmo quando lhe atribui uma diferença específica, ou põe nele uma *anima* e transforma esta em "sujeito", "pessoa" ou "espírito".

Em outras palavras, é preciso destruí-lo, porque dentro da metafísica ele pensa a essência do homem a partir da *animalitas* e não a partir da *humanitas*, ficando assim a essência humana apoucada, "a-pátrida", jamais pensada em sua proveniência original. Deste modo a metafísica se tranca ao dado essencial e simples de que só podemos encontrar a essência do homem enquanto é interpelado pelo ser.⁷⁰ Reaparecem também as razões baseadas nas variações sobre os mesmos temas da metafísica: *essentia* e *existentia*, "subjetivismo" e "objetivismo", etc. No entanto, o motivo fundamental agora, não é o de que estas determinações humanistas da essência do homem sejam falsas, mas por que elas não chegam a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem.⁷¹

Na PW e na WW aparece explicitamente um novo ângulo da destruição: não há dúvida de que o "Humanismo", a questão da essência do homem, e a metafísica estão intimamente condicionadas pelo conceito corrente de verdade compreendida como *adequatío*, como "exatidão", como "evidência". Ora, na medida em que descobrimos as insuficiências e os limites deste conceito de verdade, descobriremos também as insuficiências e os limites do "Humanismo", da "Antropologia" e da "Metafísica". Estes, conseqüentemente, deverão agora ser destruídos em virtude da contestabilidade daquele conceito de verdade que os condiciona.⁷²

Na ZB a questão volta a ser iluminada através do desmascaramento do solo metafísico, i.é, da concepção do ente e da verdade que explicam o aparecimento e o desenvolvimento das "Antropologias" e dos "Humanismos". Em outras palavras, trata-se de desbloquear o pensamento sobre o homem das malhas da filosofia cartesiana cujas articulações vimos no item anterior. E isto porque estas articulações obliteram a pertinência do ser-aí (do homem) ao ser e dissimulam o processo de verdade como desocultação desta implicação ontológica fundamental.⁷³ Relacionando e completando as razões da destruição começadas em SZ,⁷⁴ podemos dizer que foi este solo metafísico no qual se insere o *ego cogito* cartesiano que impediu Descartes de pensar o modo de ser da *res cogitans* ou o sentido do ser do *sum* e, por conseguinte, de construir uma Ontologia do ser-aí, que sem ser uma Antropologia Filosófica, torná-la-ia não só possível, mas já lhe forneceria elementos e articulações essenciais.⁷⁵

3.2. Mas inserido essencialmente neste movimento de pensar heideggeriano, situa-se, para, além da metafísica, um novo e original modo de pensar filosoficamente sobre a essência do homem.

A segunda conclusão mostrará que não se trata somente da destruição ou da negação pura e simples de toda reflexão filosófica sobre o homem, mas, ao contrário, de mostrar positivamente a força e a originalidade do pensamento ontológico de Heidegger, relativamente à essência do ser que nós somos. Esta segunda conclusão, que iniciará a parte positiva de nosso trabalho, insere-se no mesmo movimento de pensar crítico e radical que destruiu as articulações insuficientes de "Antropologia Filosófica", comprometida com o solo metafísico que apoucava a essência do homem. Agora este pensamento, enraizado profundamente na "terra natal", pode fazer o "homem se elevar nas alturas e produzir frutos em liberdade".¹ Vejamos os traços principais deste novo e original modo de pensar filosófico, além da metafísica, sobre a essência do homem.

3.2.1. Relacionado com o problema do ser.

Em primeiro lugar, este novo modo de pensar surge essencialmente relacionado com o problema do ser. Sabemos que, logo na introdução do SZ², se estabelece um laço primordial entre a questão do ser e a emergência do ser-aí como questionante. É este laço primordial que, em última análise, serve de fio condutor para a destruição das "Antropologias Filosóficas" fundamentadas no **cogito** como verdade primeira e no homem como "sujeito in-signé" em torno do qual giram todos os entes. É ele também que nos permite agora situar a nova compreensão do homem no domínio ontológico-existencial, devendo ser caracterizada através dos existenciais, constituindo-se em Ontologia Fundamental que é o nível da analítica existencial do ser-aí.³ Indiscutivelmente, o eixo da filosofia se desloca de um domínio "subjetivista", "antropológico", que parte de um **cogito** ou da **animalitas** para um domínio ontológico-existencial que parte da questão do ser.⁴ No entanto, o problema do ser sobrevém não numa afirmação genérica e vazia, nem num postulado dogmático ou evidente, mas numa questão cuja colocação é preciso elaborar adequadamente.⁵ Elaborada adequadamente a questão sobre o ser, emerge em sua própria estrutura formal o ser-aí como questionante, e sêm o qual

não teríamos a questão do sentido do ser.⁶ O homem não é mais o centro da problemática filosófica. Daqui por diante, na perspectiva heideggeriana, o centro será a questão sobre o ser. Mas o homem é um ente denominado ser-aí, com suas três prioridades⁷, com uma referência antecipativa e retrospectiva dentro do círculo hermenêutico⁸, que o tornam intimamente relacionado com a questão sobre o sentido do ser.

Em KM, o problema surge através da repetição do fundamento da metafísica que deverá iluminar a imbricação essencial entre a questão do ser e a questão da finitude do homem, mostrando em que medida o problema da finitude do homem deverá contribuir para nos fazer dominar a questão do ser.⁹ De fato, a fundamentação da metafísica irá esclarecer que a questão do ser como tal, com toda sua riqueza e articulações, só pode ser encontrada sob a forma de uma possibilidade fundamental do homem finito que é a pré-compreensão.¹⁰ Assim, só há, e mais ainda, só pode haver ser-aí onde a finitude se faz pré-compreensão, se faz existência.¹¹ Deste modo, a questão sobre a essência do homem como finitude, baseada na pré-compreensão do ser não pode jamais ser uma questão "antropológica", mas é uma questão que pertence à analítica existencial do ser-aí, i.é, à Ontologia Fundamental.¹²

Na BH, o homem aparece como o vizinho, o pastor do ser. Em primeiro lugar, vimos, no item anterior, que o "Humanismo" e a "Metafísica" devem ser destruídos não só porque não questionam o problema fundamental, que é a referência do ser em relação à essência do homem, como também impedem todo questionamento a respeito. Conseqüentemente, além do humanismo e da metafísica, só poderemos chegar à essência do homem seguindo o caminho oposto, i.é, enquanto deixamos o homem ser interpelado pela verdade do ser.¹³ Aqui o homem é lançado, projetado, pelo próprio ser, na verdade do ser. Assim, aparece como o pastor, o vizinho do ser.¹⁴ Aparece também como a clareira, o lugar, a proximidade do ser.¹⁵ Somente a partir do ser (a "pátria", a morada, o lugar do homem) começa-se a superar a apatridade na qual erram desgarrados não apenas o homem, mas a sua essência.¹⁶ Ao chegar à verdade do ser, o homem ganha a pobreza essencial do Pastor, cuja dignidade consiste em ser convocado pelo próprio ser, para a guarda e proteção de sua verdade.

A WW e a PW terminam mostrando que se trata de abandonar toda espécie de "antropologia" e de "subjetivismo" e de procurar uma proximidade do homem com a verdade do ser, como fundamento de uma nova posição historial.¹⁷

E, finalmente, também nesta linha, a ZB termina afirmando que o homem só poderá saber o incalculável que se projeta como uma sombra em todas as coisas na época das "concepções do mundo" e das "antropologias", só poderá perseverar em sua verdade, a partir de um questionamento criador,

a partir de uma meditação vigorosa que transporte o homem futuro para o domínio ec-stático da manifestação e da retração do ser ao qual pertence, enquanto que, no meio dos entes, ele permanece estranho e perdido.¹⁸

3.2.2. Denominado ser-aí

Não bastaria apenas, para escaparmos às ambiguidades e mal-entendidos, situarmos os problemas dentro de um "pensamento multi-dimensional" como procuramos fazer acima. Este pensamento "multi-dimensional" requer, entretanto, uma nova atitude em relação à "essência do velho" (pensamento) e uma "nova linguagem".¹⁹

Daí porque Heidegger tem o cuidado de evitar o uso de certos termos comprometidos com a metafísica tradicional antiga e moderna, tais como: homem, eu, sujeito, alma, consciência, espírito, pessoa, vida, para designar nesta nova reflexão filosófica o ente que nós mesmos somos.²⁰ Conseqüentemente, toma o termo alemão **Dasein**, que traduzimos por ser-aí,²¹ dando-lhe um sentido novo,²² consagrando-o para designar exclusivamente "este ente que nós somos e que tem em seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de colocar questões".²³

Percebemos logo que a nova terminologia surge articulada no novo movimento de pensar heideggeriano, em função do relacionamento estreito do ente questionante com o ser questionado, no desenvolvimento da própria estrutura formal da questão.²⁴ Trata-se, portanto, de estender o esforço criador até o nível das palavras e da linguagem, fazendo delas um meio adequado para expressar originalmente²⁵ a estrutura deste ente que somos e que consiste no "ter de ser a cada vez seu ser, enquanto seu".²⁶ E isto, já vimos, o caso de uma mesa, de uma casa ou de uma árvore,²⁷ mas através dos "existenciais".²⁸

Em KM, a denominação de ser-aí aparece em função da compreensão do ser que é radicalmente finita,²⁹ como um fenômeno ontológico-existencial e não antropológico-existencial,³⁰ fundado na "existência" (não na **existência**) pela qual se realiza uma irrupção na totalidade dos entes, em razão da qual estes se tornam manifestos como entes. O ser-aí "deixa", pois, os entes serem.³¹ Ele os liberta do velamento, tornando-os "livres".³² Este desvelamento libertador está fundamentado na pré-compreensão do ser. Se esta desaparece, o homem se torna simplesmente um ente em meio aos outros, incapaz de se tornar abertura, luminoso, clareira, presença (Da=aí) do (Sein).³³

A revelação do homem como ser-aí é clara. Todo o problema da Ontologia Fundamental nasce justamente da tentativa de explicar a estrutura ontológica do homem, em sua finitude intrínseca.³⁴ É fácil, portanto, mostrar como o ser-aí é dito muitas vezes, no correr de KM e de SZ, como equivalente, sinônimo de homem.³⁵ É também perfeitamente compreensível a razão pela qual o autor insiste tão fortemente em dizer que o ser-aí é sempre "meu", e que o "ser-meu" (*Jemeinigkeit*) é o segundo caráter fundamental do ser-aí.³⁶ Mas seria demais, constituindo um grave extravio interpretativo³⁷, reduzir esta intimidade entre o ser-aí e o homem a uma simples identificação entre o ser-aí e o indivíduo humano, e mais ainda considerar a dimensão ontológica verbalizada no ser-aí como uma propriedade do homem ou da razão humana. Fica claro, no meio das obscuridades, que o ser-aí é a estrutura ontológica do homem, isto é, é o que é ontologicamente mais original, o fundamento último do homem que, na fundamentação da metafísica Kantiana, é expresso pela "compreensão do ser como finitude essencialmente existente".³⁸ Por isto, Heidegger pode fazer estas afirmações, curiosas à primeira vista: "Mais original que o homem é nele o ser-aí", e ainda, "o homem só é homem pelo ser-aí que existe nele".³⁹

Esta interpretação ontológica-existencial do ser-aí provocou a pergunta de J. Beaufret⁴⁰ e as precisões da heideggerianas que vimos na BH.⁴¹ Aí Heidegger retoma a questão da denominação de ser-aí e acrescenta precisões sobre a história do vocábulo na língua alemã⁴² e, o que é mais importante, sobre o sentido atual que dá à palavra: "O homem se essencializa, de tal sorte que ele é o "lugar" (*Da*), isto é, a clareira do ser. Esse "ser" do lugar (*Da*), e só ele, possui o caráter fundamental da ec-sistência, isto é, da insistência ec-stática na verdade do ser".⁴³ O aí (*Da*) é pensado também como "pátria" original do homem e de sua essência na história do ser. Daí sua situação atual de "a-pátrida" e, por conseguinte, o caminho heideggeriano da volta, expresso na exegese "*Heim-kunft*" do poeta.⁴⁴ Sintetizando, o ser-aí expressa o aí, o lugar, a clareira do ser, isto é, a dimensão instituída pelo próprio ser onde o ser se manifesta.⁴⁵ E assim, temos um nome novo, adequado a um novo e original modo de pensar filosoficamente a essência do homem.

3.2.3. Cujá "essência" é a ec-sistência.

A primeira caracterização "essencial" do ser-aí aparece em SZ, em termos de "existência". A afirmação aparece logo no que poderíamos chamar de primeiras aproximações sobre o tema da existência,⁴⁶ servindo para construir as articulações fundamentais, através das quais o autor nos lança neste novo e original modo de pensar filosoficamente sobre a essência deste "ente que nós mesmos somos".⁴⁷ Foi tomando por base esta primeira caracte-

terização "especial" do ser-aí que, no começo de nosso trabalho, surgiram: o domínio existenciário e o domínio existencial, as categorias e os existenciais, os diversos níveis de compreensão e, conseqüentemente, as várias explicitações do ser-aí, a Antropologia e as Antropologias, e as perspectivas de uma nova Antropologia adequadamente fundada.⁴⁸

O tema da existência, em suas variações articuladoras e desarticuladoras, perpassa pela *Einleitung*, dando origem às três prioridades do ser-aí⁴⁹ e chega a sua formulação decisiva na "*Erster Teil*": "A essência do ser-aí é sua existência".⁵⁰ No entanto, o que significa esta afirmação neste novo modo de pensar? Antes, o que significa para Heidegger "essência" e existência, já que sabemos o que significa ser-aí?

Duas observações fundamentais precisam ser destacadas a respeito, observações estas que, apesar de já estarem claramente no texto de SZ,⁵¹ nem sempre foram entendidas devidamente,⁵² dando origem a "mal-entendidos" e "falsas interpretações" lamentadas pelo autor⁵³ e, fora do pensamento heideggeriano, a outras formas contemporâneas de pensar a essência do homem, dentro, porém, do mesmo solo metafísico que ele procurou denunciar, destruir e ultrapassar.⁵⁴ Motivo pelo qual foram retomadas e aprofundadas, nas obras do mesmo período⁵⁵, e, em especial, em sua carta sobre o "Humanismo".⁵⁶

As duas observações são as seguintes:

1) A existência (*Existenz*) não deve se confundir com a *existëntia* tradicional nem quanto à forma nem quanto ao conteúdo. Quanto à forma, a diferença acentua-se mais ainda nas obras posteriores do mesmo período, sendo grafada como "ec-sistentia".⁵⁷ Quanto ao conteúdo, não se trata absolutamente de significar "actualitas", "realidade", "realização do que uma coisa é", mas, ao contrário, de significar o "expor-se à verdade do ser", de evocar "a determinação do que o homem é no destino do ser", de definir o "próprio ser em relação ao qual o ser-aí se comporta, de tal ou qual maneira, mas sempre de alguma maneira" ou, em seu conceito formal, de ser "um ente que em seu ser se relaciona com seu ser através da compreensão".⁵⁸

2) A "essência", que vem grafada entre aspas, não se determina nem a partir do *esse essentiae* nem a partir do *esse existentiae*, mas a partir do ec-stático do ser-aí. Enquanto ec-sistente, o homem suporta o ser-aí, assumindo na "cura" o lugar (*Da*), como clareira do ser. O ser-aí, mesmo, porém, se essencializa num "lançamento". Ele se essencializa no lance do ser que, destinando-se, instaura o destino.⁵⁹

Vemos que realmente há um problema de linguagem ligado ao pensamento heideggeriano.⁶⁰

Em KM a questão da existência (ainda não grafada como ec-sistência) como definição do ser-aí, aparece ligada à pré-compreensão do ser, à irrupção e desvelamento dos entes enquanto entes e ao problema da finitude radical. O homem é finitude **essencialmente existente**.⁶¹

A ec-sistência como fundamento original do ser-aí (longamente não fundado) reaparece em WW, enraizado na definição heideggeriana de verdade como liberdade e definida como "a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal". A ec-sistência do homem historial, ainda incompreendida, começa no momento em que o primeiro pensador foi tocado pelo desvelamento do ente em sua totalidade, como uma presença que eclode (physis), e se pergunta admirado pelo que o ente é. Aí começa também a história, pois somente o homem ec-sistente é historial.⁶² E por aí também a história, poderá continuar a "abrir-se para o futuro", deixando advir a transformação do homem como uma necessidade jorrando do próprio ser, homem este fundado na ec-sistência, enquanto que entre as sombras da **existência** permanecerá preso na caverna, marginalizado da história, sentindo-se perdido, "a-pátrida", estranho entre os entes.⁶³

3.2.4. Compreendido como finitude radical.

Um outro modo de compreender originariamente a "essência" do homem aparece no pensamento heideggeriano em KM, onde, como já vimos, o autor procura "re-petir" o resultado da instauração kantiana do fundamento da metafísica, desvendando-o como **finitude radical** que determinará a forma interna da "analítica transcendental da subjetividade do sujeito".⁶⁴

O problema surge com vigor, quando Heidegger, repensando o verdadeiro resultado da instauração Kantiana, avança, purificando a célebre quarta questão sobre a essência do homem de sua generalidade e imprecisão, contestando assim o próprio modo de se perguntar filosoficamente sobre o homem.⁶⁵ Trata-se, por um lado, de ver o que existe de comum nas três primeiras questões capaz de reduzi-las à quarta e, por outro lado, de examinar como esta quarta questão poderá ser formulada de modo que possa englobar em sua unidade as três outras. Isto é resolvido, como vimos, através da **definição do homem como finitude radical**. Deste modo, a quarta questão torna-se a **questão fundamental**, da qual decorrem todas as outras e, por conseguinte, determinará radicalmente a forma interna da "analítica transcendental do sujeito"⁶⁶, tornando possível a Ontologia Fundamental.⁶⁷

A compreensão do ser-aí como **finitude radical** é paralela e equivalente à definição do ser-aí como **existência** que vimos na conclusão anterior. Ambas aparecem em KM fundamentadas na pré-compreensão do ser. Daí a

fórmula sintética que une as duas compreensões capitais do ser-aí — "**finitude essencialmente existente**" e a afirmação que orienta a pesquisa heideggeriana em SZ e em LM — "**A existência como modo de ser é em si finitude e**, como tal, só é possível fundada sobre a compreensão do ser. Só há e só pode haver ser aí onde **a finitude se faz existência**".⁶⁸

É certo que a etapa última e decisiva da analítica existencial nos levaria à explicitação da finitude, da **existência** e das demais estruturas existenciais do ser-aí, através da "cura" como "temporalidade".⁶⁹ No entanto, esta última explicitação ultrapassa de longe os limites do presente trabalho. Queremos apenas indicar, baseados nos textos estudados, que é necessário que a analítica da finitude, a da **existência** como também a de todas as articulações levantadas nesta segunda conclusão, sejam realizadas de tal modo que cheguem a tornar manifestos no ser-aí, enquanto tal, a temporalidade como estrutura original e transcendental.⁷⁰ Isto porque o **sentido último** do ser-aí é a temporalidade,⁷¹ e porque a partir desta é que se deverá reiterar a interpretação das estruturas provisórias do ser-aí, a fim de que sejam apresentadas como modos da temporalidade.⁷²

3.2.5. Relacionando ontologicamente com o problema da verdade.

Acabamos de ver o homem compreendido como finitude radical fundamentada na pré-compreensão do ser⁷³ e, por isto, definido como o ente pelo qual todo ente é suscetível de ser desvelado, de ser "deixado-ser" ente como tal.⁷⁴

Ora, aí aparece justamente a relação entre a definição do homem como finitude ou existência e a definição heideggeriana de verdade. Para Heidegger, como já vimos, existe uma relação fundamental entre a definição da essência da verdade a definição da essência do homem⁷⁵ ou entre a definição de verdade e a definição de **paideia** que se desenvolverá na direção dos Humanismos ou das Antropologias Filosóficas.⁷⁶ Assim como uma definição de verdade como **adaequatio** condicionou uma definição do homem como **animal rationale, imago Dei, ens creatum, sujeito portador de intellectus ou ratio, ego cogito, etc.**, assim também uma nova definição de verdade como desvelamento, fundamentada na liberdade, nos levará a pensar mais originariamente a essência do homem compreendida como ec-sistência.⁷⁷ A ec-sistência aparece agora "enraizada na verdade como liberdade" e definida como a "exposição ao caráter desvelado do ente como tal".⁷⁸ Deste modo, o ser-aí ec-sistente, como o "deixar-ser" dos entes, libera o homem para sua "liberdade". Esta "liberdade" não é mais compreendida como uma propriedade do homem que dela poderia dispor a seu belo arbítrio, mas ao contrário, é a liberdade, i.é, é o ser-aí ec-sistente e desvelador, que possui o homem e o faz

de um modo tão original que somente ela permite a uma humanidade inaugurar uma relação com o ente enquanto tal e em sua totalidade. Sobre esta inauguração se funda e se esboça toda a história. A liberdade, assim compreendida como o "deixar-ser" do ente, realiza a essência da definição heideggeriana de verdade sob a forma de desvelamento do ser. Então a verdade não será mais compreendida como uma característica de uma proposição "adequada", enunciada por um "sujeito" e relativa a um "objeto". A verdade surge originalmente agora como o "desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura". E é em seu âmbito que se desenvolve, expondo-se, todo comportamento ou toda tomada de posição do homem. É por esta razão que o homem é pensado sob o modo de ec-sistência ou da finitude radical.⁷⁹

Ampliando o âmbito da reflexão, percebemos que os "Humanismos" (através da *paideia*) e por conseguinte as "Antropologias Filosóficas" tradicionais e, mais profundamente, o próprio "solo metafísico" que os condiciona, estão do mesmo modo ligados a uma concepção de verdade que, no desenvolvimento da doutrina platônica (Protótipo de toda história da metafísica, incluindo Nietzsche), passa a ser considerada como "exatidão", "evidência", "acordo" e posteriormente como "adaequatio".⁸⁰ No entanto, esta não é a única definição possível de verdade, nem a primeira, pois, se recuarmos na própria doutrina platônica, iremos encontrar uma outra, mais original, compreendida como "desocultação" (*alétheia*) dos entes que condicionava um outro tipo de *paideia* (transformação do homem todo) que só podia se realizar fora da caverna, onde os entes se desvelavam mais plenamente. Esta noção de verdade, assim como a de *paideia*, estavam relacionadas com um aspecto negativo simbolizado pela quarta etapa do mito, com a volta do homem liberto para a caverna.⁸¹ Agora, se caminarmos para o futuro, superando a metafísica, preparando o pensamento sobre o novo homem histórico nas perspectivas abertas pela noção de verdade heideggeriana, encontraremos esta essência original da verdade como "desvelamento" de modo mais radical e originário, livrando-a do império das *idéias*, do *lógos*, da "Razão", do "pensamento" ou de qualquer "subjetividade" ou "antropologismo", aproximando-a da "verdade do ser", pensando o que existe de positivo na essência privativa da *alétheia*.⁸² Esta essência privativa ou negativa da verdade (que está em relação com finitude do ser-aí) é denominada por Heidegger de "não-verdade" e repensada nas últimas partes da *WW*.⁸³ Assim vemos a não-verdade, enquanto dissimulação, possibilitando pensar a ec-sistência⁸⁴ e a não-verdade, enquanto errância, abrindo perspectivas para a essência errante do homem.⁸⁵ O deixar-ser do ser-aí finito é, em si mesmo, simultaneamente, um ato de desocultação e um ato de dissimulação, uma vez que, na medida em que desoculta um determinado ente, *ipso facto* oculta o ente em sua totalidade. Esta dissimulação do ente em sua totalidade é a "não-verdade original" e,

como tal, mais antiga que toda desocultação dos entes particulares, que todo deixar-ser. Heidegger denomina de "mistério" esta dissimulação do velamento do ente em sua totalidade, que domina o ser-aí do homem, fazendo o homem histórico permanecer na vida corrente alienado, distraído com cálculos, projetos e criações.⁸⁶ Deles o homem e a humanidade retiram suas medidas autênticas, entrevistas apenas à luz do ente em sua totalidade, i.é, à luz do ser.⁸⁷ Neste "engano de medidas",⁸⁸ neste "desmensurado esquecimento" do mistério do ser-aí, a humanidade persiste procurando assegurar-se a si mesma. Esta persistência apoia-se no fato de o homem (ser-aí) ser in-sistente ao mesmo tempo que ec-sistente. Mesmo nesta ec-sistência in-sistente do ser-aí, reina o mistério como a essência esquecida (inessencial) da verdade.⁸⁹ Mas, se, enquanto insistente, o homem está voltado para o que é mais corrente no meio dos entes, enquanto ec-sistente, tem que tomar como medida diretora o ente como tal, desviando-se assim do mistério. Ora, assim é uma e mesma coisa esta maneira de se voltar insistente e de se afastar ec-sistente, caracterizada na agitação cotidiana e denominada pelo autor de "errância". Errância que faz parte da constituição íntima do ser-aí, aparece então definida como o espaço do jogo onde este vaivém da ec-sistência in-sistente se movimenta constantemente. Pelo fato da ec-sistência in-sistente do homem caminhar na errância e pelo fato de esta, enquanto desgarramento, ameaçar sempre o homem, a ec-sistência está plena de mistério, embora de um mistério esquecido. Deste modo o ser-aí ec-sistente está submetido, ao mesmo tempo, ao reino do mistério e à ameaça que irrompe da errância e que o mantém na indigência do constrangimento.⁹⁰

Podemos, pois, concluir dizendo que uma reflexão sobre a essência plena da verdade, incluindo sua anti-essência, nos leva a pensar originariamente o homem como ser-aí indigente, na constante oscilação entre o mistério e a ameaça de desgarramento. Assim, o ser-aí é o voltar-se para a indigência que pode decidir-se pelo mistério e reconhecer a errância como tal. Neste momento, se revela a originalidade última da questão da essência da verdade: a imbricação da essência da verdade como a verdade da essência.⁹¹ E Heidegger poderá dizer: "Só há ser — não ente — enquanto há verdade. E só há verdade enquanto e até quando houver ser-aí".⁹²

3.2.6. Articulado com o problema da Metafísica e da Filosofia.

Vimos que, em última análise, a finalidade da *SZ* é tentar construir uma Ontologia Fundamental ou uma Metafísica do ser-aí⁹³, através da qual se pudesse chegar à Ontologia Universal, ultrapassando os níveis ônticos, os domínios existenciários, as categorias das Ciências, das Metafísicas e Filosofias Tradicionais.⁹⁴ Para isto, terá que empreender como uma missão a "destruição" da história das Ontologias Tradicionais (por conseguinte, das Meta-

físicas e Filosofias Tradicionais) que não só não são capazes de colocar, como também impedem toda colocação da questão essencial esquecida: a questão do ser.⁹⁵ Em função desta questão é que surge, como vimos, este novo modo de pensar a essência do homem como ec-sistência, finitude, ser-aí.⁹⁶

A relação com a Metafísica e com a Filosofia é íntima, tanto ao nível da Antropologia Filosófica, quanto ao nível da instauração do fundamento da Metafísica. Ao nível da Antropologia Filosófica, uma vez que jamais se poderia ter uma definição adequada dela sem antes desenvolver um questionamento filosófico e metafísico amplo, radical e sistemático, chegando até a se perguntar o que seria filosofar, se a problemática filosófica é tal que encontra seu lugar e seu centro na essência do homem.⁹⁷ Ao nível existencial da instauração do fundamento da Metafísica (de toda "Filosofia Verdadeira"), e aqui a linha é paralela à desenvolvida em SZ, uma vez que se torna não apenas clara como também necessária a imbricação da questão da finitude do homem com a questão do fundamento da Metafísica.⁹⁸

O filosofar, a metafísica, toma um sentido original e existencial. A Metafísica (a Filosofia Primeira) não poderia mais ser simplesmente uma criação intelectual que o homem derramaria em sistemas e doutrinas, nem uma nova disciplina (no caso da Metafísica do ser-aí que se constitui em Ontologia Fundamental) inserida nos quadros de uma ordem já pré-estabelecida, nem se trata de discorrer sobre o ser-aí como a Zoologia discorre sobre os animais, nem apenas de falar do ser-aí adequadamente, através dos existenciais que constituem um novo **organon** perfeito e acabado. A Metafísica torna-se agora o acontecimento fundamental que surge com a irrupção, no ente, da ec-sistência concreta do homem, explicitada como temporalidade. O pensamento filosófico passa diferentemente a se realizar como transcendência explícita do ser-aí, reconstruindo-se constantemente através da "Historicidade" (**Geschichtlichkeit**), segundo as possibilidades escondidas no ver-a-ser (**Geschehen**) do próprio ser-aí.⁹⁹

A relação íntima com a metafísica reaparece na questão sobre o "Humanismo".¹⁰⁰ Em primeiro lugar, trata-se de ultrapassar esta Metafísica que não mais questiona nem deixa de questionar o ser e que, por isto, apouca a essência do homem apreendida nas categorias de **animal rationale**, de **imago Dei**, de "sujeito", pensando-a sempre segundo o mesmo projeto metafísico na direção da **animalitas**, mesmo quando lhe acrescenta uma diferença específica, seja uma **anima**, uma **ratio**, ou as noções de "pessoa" ou de "espírito". O princípio da Metafísica é, ao mesmo tempo, o princípio deste "Humanismo" e o "Humanismo" permanecerá sempre ligado ao começo, ao desenvolvimento ou ao fim da Metafísica.

Na **Época das Concepções do Mundo**, Heidegger aprofunda a ques-

tão, procurando qual a acepção do ente e qual a concepção da verdade, i.é, procurando localizar e caracterizar o solo metafísico que explica a origem dos fenômenos dos tempos modernos, em especial, para nós, do "Humanismo" e da "Antropologia Filosófica". Mostra que é a Metafísica de Descartes a origem do subjetivismo que já estava latente na história da Metafísica desde Platão e que se consumirá com Nietzsche.¹⁰¹

Uma posição metafísica sobre a essência do homem, inclusive a heideggeriana, poderá ser caracterizada através dos quatro pontos seguintes:

- 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 de relação com o 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 "medida".

Nenhum destes pontos essenciais pode ser compreendido separadamente, embora cada um, por si mesmo, caracterize já o conjunto de uma posição metafísica fundamental. No entanto, um questionamento radical sobre estes pontos não é mais da alçada da "Metafísica", que não os conseguiria, compreender, mas já pertence a uma nova época historial, a de superação da "Metafísica" que transportará o homem futuro para sua "pátria" original, para o domínio e ec-stático do ser ("Entre-dois") ao qual ele pertence, enquanto no meio dos entes ele se encontrava perdido e estranho.¹⁰²

Sintetizando, poderíamos seguir as próprias palavras de Heidegger, alguns anos após, em 1949 (na Introdução à 5a. edição de "Que é Metafísica?"), que confirmam o que pretendemos ter dito, baseados em **Ser e Tempo** e nas obras do mesmo período. Diz ele que no pensamento da verdade do ser a **metafísica está superada**. Esta "superação da metafísica", contudo, **não rejeita a metafísica**. Enquanto o homem permanecer **animal rationale** é ele **animal metaphysicum**. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence à metafísica, e esta, na palavra de Kant, pertence à natureza do homem.¹⁰³ Se bem sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao **fundamento da metafísica**, provocando uma **mudança da essência do homem** de cuja metamorfose poderia resultar uma **transformação da metafísica**. Assim, quando, no desenvolvimento da questão da verdade ao ser, se falar de uma superação da metafísica, isto então significa: **Pensar no próprio ser**. Um tal modo de pensar ultrapassa o pensamento atual que não pensa no **chão em**

que se desenvolve a raiz da filosofia. O pensamento tentado em **Ser e Tempo** põe-se em marcha para preparar a **superação da metafísica** assim entendida... Por que é necessária uma tal espécie de superação da metafísica? O que está em jogo nela? Não apenas a própria **filosofia**, mas a proximidade ou distância **daquilo de que a filosofia**, como o pensamento que representa o ente enquanto tal, **recebe sua essência e sua necessidade**. O que se deve decidir é se o próprio ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, **sua relação com a essência do homem** ou se a metafísica, desviando-se de seu fundamento, impedirá, no futuro, que a relação do ser com o homem chegue, através da **essência desta mesma relação**, a **uma claridade que leve o homem à pertença ao ser**.¹⁰⁴

3. 3. Porém, este modo de pensar ainda poderia ser considerado uma Antropologia Filosófica?

Depende do que considerarmos Antropologia Filosófica, pois vimos que existem "Antropologia e Antropologias" no meio deste pensamento "multidimensional" que requer uma "nova linguagem" e uma transformação necessária em relação "ao velho pensar".¹ Por isso nossa terceira conclusão toma a forma de uma pergunta, que se quer muito perto da estrutura do pensar heideggeriano, comportando um **sim**, um **não** e um **talvez** que em vez de nos deixar parar, concluir, nos colocará novamente em marcha.

3.3.1. As razões do não

As razões do não são uma consequência da primeira conclusão e já estão patentes nas razões de "destruição".² Daí podermos dizer que o modo de pensar heideggeriano certamente não é uma Antropologia Filosófica, enquanto as Antropologias Filosóficas aparecem, desenvolvem-se e desaparecem ligadas ao destino do mesmo "solo metafísico" (de Platão a Nietzsche).³

Não, enquanto considerarmos a Antropologia segundo as principais "categorias" tradicionais das Ciências e das Filosofias, estratificadas ao nível ôntico ou no domínio existenciário, sem poderem chegar jamais à compreensão e à experiência própria do nível ontológico e do domínio existencial.⁴

Não, enquanto definirmos Antropologia como a "interpretação filosófica do homem que explica e avalia a totalidade dos entes a partir e na direção do homem" ou como "uma interpretação do homem que já sabe o que é o homem, e que assim não pode jamais se perguntar o que o homem é, tendo apenas por missão exclusiva consolidar a certeza do sujeito".⁵

Não, enquanto se tratar de uma Antropologia Filosófica definida e determinada explicitamente pela metafísica cartesiana, considerando o homem como um "sujeito insigne", ligado ao processo do conhecimento como "representação explicativa", considerando o mundo como um "quadro" lo-realizando o **fundamentum inconcussum veritatis** no **ego cogito** que situa o homem no círculo fechado que ele mesmo descreve e no qual se mantém prisio-

neiro em sua própria "caverna" em meio às "sombas" de suas pseudo — "medidas", "a-pátrida", "perdido", "alienado", "desumanizado", "distraído" com seus cálculos, projetos, planificações, criações e culturas.⁶

Seria lícito denominarmos ainda de "Antropologia Filosófica" este pensamento que se declara a si mesmo como fora de toda questão "antropológica" e "subjativista", que se pronuncia categoricamente contra todas as "Antropologias" que se afogam nos "subjativismos metafísicos" e submergem perdidos e esquecidos da questão do ser? Poderíamos responder que não. Precisáramos então dar-lhe um novo nome, criar uma nova linguagem.

Não seria melhor suscitar o escândalo, através da oposição aberta a toda Antropologia e assim despertar a atenção sobre a verdadeira essência do homem e de sua fundamentação? Por este modo, analogamente à questão sobre o "Humanismo", não se poderia provocar uma meditação filosófica não somente sobre o homem, mas sobre sua "natureza", e ainda de modo mais originário saber o domínio onde, determinado pelo próprio ser, mora a essência do homem? Ainda aqui poderíamos, sem medo, responder que sim. Mas este modo de proceder, esta oposição aberta, equivaleria a confirmar as razões do não.⁷

3.3.2. As razões do sim

Supondo que se queira manter a palavra "Antropologia Filosófica", redimensionado-a, o que não seria necessário mas seria um caminho, uma possibilidade não recusada por Heidegger seguindo as perspectivas abertas em SZ e na BH,⁸ poderíamos concluir que, se a analítica existencial do ser-aí, apesar de "incompleta" e "não-exaustiva"⁹ já nos fornece não apenas quanto à possibilidade do projeto, mas também quanto à fundamentação ontológica de uma Antropologia Filosófica, articulações que embora fragmentárias são "essenciais", então este modo de pensar desenvolvido na analítica e a respeito dela, já pode ser considerado o núcleo autêntico de uma nova "Antropologia Filosófica" adequadamente fundamentada, para além de todas as "Antropologias Tradicionais".

Se considerarmos a Antropologia Filosófica articulada em torno da pergunta original sobre a essência do homem situado nos limites do que é digno de ser pensado, isto é, da verdade do ser, o que nos impediria de afirmar que a resposta a esta pergunta se situaria já no domínio da "Antropologia Filosófica ou Pura", para guardarmos o sabor de KM, embora analogamente ao redimensionamento heideggeriano da palavra "Humanismo" tivéssemos de acrescentar — de ordem especial (**Seltsamer Art**)? Nada. "Certamente" é uma "Antropologia Filosófica toda especial", que pensa a essência do homem de modo ontológico tão "radical" e "crítico"¹⁰ que jamais ne-

nhuma Antropologia ou Filosofia pensou ou poderia ter pensado. É uma Antropologia Filosófica que se procura, reconstruindo-se constantemente segundo as possibilidades escondidas no vir-a-ser do próprio ser-aí¹¹ e que pensa a essência do homem na proximidade do ser. Uma Antropologia Filosófica em que não está em jogo o "homem metafísico", mas a essência histórica do homem em sua proveniência a partir da verdade do ser. Uma Antropologia Filosófica fundada na "finitude radical" e na "ec-sistência", na qual repercute toda questão filosófica.¹²

Assim o próprio pensamento que nos levou a questionar as "Antropologias Filosóficas Tradicionais" (clássicas ou modernas) nos leva também a descobrir as fronteiras de uma nova Antropologia que pensa a essência do homem de modo mais original, e que faz ver o modo pelo qual esta essência é destinada historicamente.¹³

É uma Antropologia Filosófica que nos mostra que a "essência" do homem é essencial para a verdade do ser, de tal modo que o mais importante não é o homem como tal, mas a verdade do próprio ser.¹⁴ Mas pensar a verdade do ser significa igualmente, situados em pleno círculo hermenêutico, pensar a **humanitas do homo humanus**. Trata-se de colocar a **humanitas**, a essência do homem, a ec-sistência, a finitude radical, a serviço da verdade do ser de modo que ela possa, na transparência na clareira, na abertura do ser, ser um "ser-aí".¹⁵

Comparações ou o "mais" e o "menos" heideggeriano — E se perguntássemos pelas relações entre uma tal "Antropologia Filosófica" e as Antropologias Tradicionais antigas ou modernas, essencialistas ou existencialistas? Poderíamos dizer, seguindo os esclarecimentos de Heidegger na BH¹⁶, que uma "Antropologia Filosófica de tal sorte" (**Seltsamer Art**) pensaria "mais" e "menos" a essência do homem (ser-aí) de que as "Antropologias Tradicionais" que se detêm na reflexão do homem como **animal rationale**. "Mais", não no sentido aditivo, através de acréscimos sucessivos e compensativos da **animalitas** (como por exemplo: diferenças específicas, alma, razão, espírito, etc.) mas no sentido de mais radical, essencial, original. E justamente nesta radicalidade paradoxal ele é "mais" na medida em que for compreendido como "menos" do que o homem que se concebe como "sujeito insigne". Neste "menos" ele não perde nada de essencial, ao contrário, ganha, recupera, reencontra sua "pátria original", sua "morada essencial" ou a "clareira do ser". Digamos heideggerianamente, neste "menos" ele ganha a pobreza essencial do Pastor, cuja dignidade consiste em ser convocado pelo próprio ser para a guarda e proteção de sua verdade.¹⁷

Convergências ou as articulações do não e do sim — As razões do não convergem para as razões do sim. O propósito de Heidegger não é terminar completamente com todo o pensamento filosófico sobre o homem, nem

simplesmente declarar falso ou rejeitar tudo o que as Antropologias Filosóficas pensaram sobre a essência deste ente que somos, mas desmascarar suas insuficiências de fundamentação e suas pretensões.¹⁸ Daí a finalidade **maiêutica** do escândalo final pensado nas razões do “não”, isto é, por meio de uma oposição aberta e radical à toda “Antropologia Filosófica” despertar, para além da Metafísica, uma meditação autêntica sobre a “essência” do homem e sua fundamentação adequada à luz da questão do ser.¹⁹

As razões do “contra” levam a um “a favor” mais original e radical. Heidegger, exercitando a lógica das oposições, lembra-se que falar contra o “Humanismo”, os “Valores”. . . e, acrescentaríamos nós, a “Antropologia Filosófica”, não importa necessariamente em negar toda “Antropologia Filosófica”, defender o “inumano” e o “niilismo”. Muito pelo contrário, ultrapassando a incapacidade e a má-fé, pode significar um exame crítico e corajoso das insuficiências, dos condicionamentos, dos limites das “Antropologias”, dos “Humanismos” e do sistema de “Valores” (para tomar apenas três pontos de referência), e exercendo a arte de pensar, pode purificar os sistemas tradicionais ou da moda corrente aprofundando-os, ou retomando de modo mais original a instauração de seus fundamentos, ultrapassando-os através da abertura de novas perspectivas para o problema do **Anthropos**, do **humanus** ou dos “valores”. E assim, revelar o inumano dos “Humanismos” e o autêntico humanismo do que poderia parecer à primeira vista “inumano”.²⁰

O pensamento heideggeriano, longa e profundamente exercitado através da palavra e do silêncio, procura responder ou preparar a resposta para as interrogações iniciais do próprio Heidegger. Afinal, seria apenas tagarelice, o esforço de pensar heideggeriano ao longo de SZ e das obras do mesmo período, se ele não procurasse ultrapassar as imprecisões, as insuficiências apontadas em KM²¹ como um **a priori** necessário à colocação adequada da questão sobre a essência do homem, ou seja da Antropologia Filosófica. Deste modo já teríamos meios para sair da imprecisão e da fatal insuficiência das Antropologias, uma vez que já dispomos de uma analítica existencial do ser-ai (Ontologia Fundamental), e de um quadro de articulações necessário a um exame filosófico da essência do homem precisada como finitude radical e colocada como a questão fundamental de onde jorram os problemas metafísicos e filosóficos.²²

3.3.3. As razões do “talvez”

A razão que Heidegger nos aponta em SZ para a incompletude da Ontologia Fundamental (da analítica existencial e temática do ser-ai) e que por conseguinte repercutiria na construção de uma Antropologia Filosófica Adequada, é o **limite imposto pela questão do ser**.²³ No entanto, se o ho-

mem é definido “essencialmente” na e pela questão do ser, sendo ele o “ente cujo ser consiste como ec-sistência em morar na vizinhança do ser, em ser o pastor do ser”,²⁴ A questão do ser **limitaria** ou **fundamentaria** uma Antropologia Filosófica adequadamente fundada? A questão do ser, antes de ser um limite, não seria um novo e original fundamento para uma Antropologia dotada de fundamentação filosófica suficiente que nos permitisse pensar o novo homem historial apontado na meditação heideggeriana?

Por outro lado, sendo uma Antropologia Filosófica fundada na “finitude radical” e na “ec-sistência” nas quais repercute toda questão filosófica, não seria por isto mesmo, de certo modo, uma Filosofia Antropológica enquanto pretende chegar ontologicamente ao horizonte da questão do ser a partir do ser do ser-ai? Deste modo a Antropologia Filosófica “adequadamente fundada” ou de “ordem especial” (**Seltsamer Art**) poderia ser considerada mais amplamente uma Filosofia Antropológica de “ordem especial”? Estaríamos jogando simplesmente com termos e adjetivos, deslocando acentos, ou estaríamos realmente significando que um tal posicionamento implicaria numa “re-petição” antropológica existencial de toda reflexão filosófica e científica? E isto equivaleria chamar a atenção para o fato de que nenhuma decodificação “metafísica” (essencialista ou existencialista, clássica ou moderna), nenhuma análise empírica (fisiológica ou neurológica), nenhuma interpretação social, econômica, política, moral, filosófica ou teológica pode chegar a dizer-nos completamente, adequadamente, definitivamente, quem é ou o que é o homem (perguntas já viciadas desde sua formulação), uma vez que pelas estruturas existenciais aqui balbuciadas “provisória e imperfeitamente”, o homem vai simplesmente acontecendo (**Geschehen**), articulando-se e rearticulando-se na História que se fundamenta em sua **temporalidade** ontológica, ec-sistente, finita, errante... como a clareira, o horizonte último no qual se poderá vislumbrar o sentido do ser?

NOTAS (3ª Parte)

3.1 Existe uma destruição radical e original da "Antropologia Filosófica" no pensamento heideggeriano

- 1 Cf. 2.2. nota 4.
- 2 Cf. BR p. VIII/IX.
- 3 Cf. BH p. 46 e 74.
- 4 Cf. BR p. XVIII/XIX.
- 5 Cf. Bulletin de la Societé Française de Philosophie no. 5, 37e. année, p. 193.
- 6 Cf. BR p. XXII/XXIII.
- 7 Cf. 1.1.
- 8 Cf. 1.2.
- 9 Cf. 1.3.
- 10 Cf. 1.5.2.
- 11 Cf. 1.5.3.
- 12 Cf BH p. 38 e 50.
- 13 Cf. 2.1.2; KM § 26 p. 186/192; ibid. § 36, p. 261/265.

- 14 Cf. 2.1.2; KM § 37 p. 265/270.
- 15 Cf. 2.1.2 (no fim), 2.1.3; KM § 38, p. 270/275.
- 16 Cf. 2.5.2; HW p. 84.
- 17 Cf. 2.3.3; PW p. 161.
- 18 Cf. 2.2.1; BH p. 28/33.
- 19 Cf. 2.2.1; BH p. 34/39
- 20 Cf. 2.2.1; BH p. 38/40.
- 21 Cf. 2.2.2; BH p. 46.
- 22 Cf. 2.2.2; BH p. 46/47 e 50.
- 23 Cf. 2.2.2; BH p. 47/48.
- 24 Cf. 2.2.3; BH p. 67.
- 25 Cf. 2.3.2; 2.4.1; PW p. 152/154; WW p. 23/24.
- 26 Cf. 2.3.3; PW p. 160.
- 27 Cf. 2.3.3; PW p. 160/161.
- 28 Cf. 2.5.2; HW p. 84.
- 29 Cf. 2.5.2; HW p. 83/84.
- 30 Cf. 2.5.2; HW p. 99.
- 31 Cf. 2.5.1; 2.5.2; HW p. 80.
- 32 Cf. 2.5.1; 2.5.2; HW p. 97.
- 33 Cf. 2.5.1; 2.5.2; HW p. 97/98.
- 34 Cf. 2.5.2; HW p. 89.
- 35 Cf. 1.1; 1.2; 1.3; 1.4; 1.5.
- 36 Cf. 1.5.1; 1.5.3; ver também 2.2.1.
- 37 Cf. 1.5.3.
- 38 Cf. 2.1.2.
- 39 Cf. *ibidem*.
- 40 Cf. *ibidem*.
- 41 Cf. 2.1.3.
- 42 Já aqui aparece o "problema da linguagem" que se tornará central no período posterior do Heidegger II, deslocando o acento da analítica do ser-aí para a questão da filosofia da linguagem. Mas a continuidade entre o Heidegger I que procuramos estudar e o Heidegger II que começamos a entrever permanecerá assegurada na persistência do

círculo hermenêutico entre o ser questionado e o próprio questionante enquanto um modo determinado de ser. A questão da analítica do ser-aí recuará neste período posterior, mas o círculo persistirá no centro da exegese da palavra do poeta ou do pensador; cf. Ricoeur, P. op. cit., p. 223, 230/232; Richardson, W. J. op. cit., p. 535, 540, 543, 558, 557/581. Para nós basta chamar atenção que existe um relacionamento fundamental entre a essência do homem considerado pela metafísica tradicional composto de corpo-alma-espírito e a essência da linguagem composta de fonemas (ou grafemas) — melodia e ritmo-significado e sentido. No entanto assim como esta metafísica oculta na *animalitas* a "essência" ec-sistente do homem, assim também oculta a "essência" da linguagem pensada na história do ser, como morada do homem. O homem não é apenas um ser vivo que entre outras faculdades possui também a linguagem, mas muito mais do que isso, a linguagem é a própria casa do ser. Nela mora o homem ec-sistente protegendo e guardando a verdade do ser como um pastor. Neste sentido a linguagem é o advento do próprio ser que se clareia e se esconde. Cf. 2.2.2; BH p. 54/55 e 28.

- 43 Cf. 2.2.1; BH p. 34/36.
- 44 Cf. 2.2.1; BH p. 37; 2.3.3; PW p. 160/161; etc.
- 45 Cf. 2.2.1; 2.2.2; 2.2.3; BH p. 38/41, 42/46, 47/49, 61/64, 67/68.
- 46 Como já antes no SZ § 44, (213) p. 257 seg.
- 47 Cf. 2.4.1; WW p. 23/24.
- 48 Cf. 2.3.3; PW p. 160.
- 49 Cf. 2.3.3; PW p. 160/163.
- 50 Cf. 2.5.2; HW p. 89.
- 51 Cf. 2.5.2; HW p. 90
- 52 Cf. 2.5.1; HW p. 83.
- 53 Cf. 2.5.1; HW p. 96/98.
- 54 Cf. 2.5.2; HW p. 80.
- 55 Cf. 2.5; HW p. 71/88.
- 56 Cf. 2.5.1; 2.5.2; HW p. 84.
- 57 Cf. 2.5.2; HW p. 84.
- 58 Cf. SZ § 10, (46) p. 66.
- 59 Cf. *ibid.* § 4, (12) p. 28; *ibid.* § 6, (21/22) p. 37/38; *ibid.* § 9, (44/45) p. 65/66, etc.
- 60 Cf. *ibid.* § 6, (24) p. 41; *ibid.* § 10, (42) p. 67.
- 61 Cf. *ibid.* § 10, (47/48) p. 68/69.
- 62 Cf. *ibid.* § 10, (48/49) p. 69/70.

- 63 Cf. *ibid.* § 10, (46) p. 67.
- 64 Cf. 2.1.1.; 2.1.2.; KM § 36 p. 261/265.
- 65 Cf. 2.1.1.; KM § 26 p. 186/192; *ibid.* § 36 p. 263.
- 66 Cf. 2.1.2.; KM § 37 p. 265/270.
- 67 Cf. 2.1.3.; KM § 38 p. 270/275.
- 68 Cf. 2.1.4.; 2.1.5.; KM, B e C p. 275/302.
- 69 Cf. 2.2.1.; BH p. 37.
- 70 Cf. 2.2.1.; BH p. 38/42 e 61/67.
- 71 Cf. 2.2.2.; BH p. 46/50.
- 72 Cf. 2.3.3.; 2.4.1.; PW p. 160/163; WW p. 23/24.
- 73 Cf. 2.5.; HW p. 86/87.
- 74 Cf. 1.5.1.; SZ § 6, (24) p. 41.
- 75 Cf. 1.6.; SZ § 5, (17) p. 33; *ibid.* § 9 (45) p. 66, etc.

3.2 Mas inserido essencialmente neste movimento de pensar heideggeriano, situa-se, para, além da metafísica, um novo e original modo de pensar filosoficamente sobre a essência do homem.

- 1 Cf. G. p. 167/168 e 181.
- 2 Cf. SZ §§ 1/7.
- 3 Cf. 1.1.; 1.2.; 1.3.
- 4 Cf. 2.2.3; ver também SZ § 6, (24) p. 41 seg.
- 5 Cf. SZ § 1, (4) p. 20.
- 6 Cf. *ibid.* § 2, (5) p. 20 seg.
- 7 Cf. *ibid.* § 4, (13) p. 29.
- 8 Cf. *ibid.* § 2, (8) p. 23.
- 9 Cf. 2.1.3.; 2.1.4.; 2.1.5.; KM § 39 p. 267.
- 10 Cf. 2.1.4.; KM § 40 p. 282.
- 11 Cf. 2.1.4.; KM § 41 p. 284.
- 12 Cf. 2.1.5.; KM § 42 p. 287 seg.

- 13 Cf. 2.2.1.; BH p. 41.
- 14 Cf. 2.2.2.; 2.2.3.; BH p. 50/51 e 67/68; SZ § 44, b, (226) p. 271/272.
- 15 Cf. *ibid.*; BH p. 59/60.
- 16 Cf. 2.2.3.; BH p. 62; Hk p. 11/38.
- 17 Cf. 2.3.3.; 2.4.4.; PW p. 163; WW p. 49/50.
- 18 Cf. 2.5.3.; HW p. 86 e 100.
- 19 Cf. BR p. XXII.
- 20 Cf. 3.1.1.; 3.1.2.; 3.1.3.; SZ § 10, (46) p. 67.
- 21 Ver observações etimológicas em Carneiro Leão, BH p. 43, nota 33.
- 22 Sabemos que **Dasein** significa em alemão **existencia** no sentido corrente. No entanto Heidegger lhe dá um sentido completamente novo, aplicando-o exclusivamente ao homem no sentido de designar seu modo próprio de ser e não sua realidade; cf. Bohlen R. e Waelhens A. de, em SZ nota 4 (7) p. 278.
- 23 Cf. SZ § 2, (7) p. 22/23.
- 24 Cf. 3.2.1.; SZ § 4, (14/15) p. 29 seg.
- 25 Cf. Esforço nem sempre conseguido pelo autor como confessa explicando o motivo da não publicação da parte retida do SZ; cf. BH p. 47.
- 26 Cf. SZ § 4, (12) p. 28.
- 27 Cf. 1.2.; SZ § 9, (42) p. 63.
- 28 Cf. 1.2.
- 29 Cf. 2.1.4.; KM, secção B, § 39/41 p. 275/286.
- 30 Cf. 1.1.; KM § 41 p. 285/286.
- 31 Cf. 2.1.4.; KM § 41 p. 284.
- 32 Ver o conceito heideggeriano de liberdade em função da definição da verdade como desvelamento e relacionado com o ser-aí no homem; Cf. WW p. 28/36.
- 33 Cf. 2.1.4.; 2.2.3.; KM p. 285; BH p. 43.
- 34 Cf. 2.1.3.; 2.1.4.; KM § 38/40 p. 270/ 286.
- 35 Ver por exp.: “Se esta compreensão do ser não se produzisse, o homem não poderia jamais ser o ente que ele é, fosse ele provido das mais excepcionais faculdades. O homem é um ente que se acha no meio dos entes de tal modo que o ente que ele não é, e o ente que ele próprio é, lhe são sempre já manifestos; cf. KM § 41 p. 283/284; *ibid.* pg 93; também SZ § 5, (16) p. 32 quando fala da psicologia-filosófica, da antropologia, da ética, etc.; *ibid.* § 10, (45) p. 66 quando se refere à insuficiência de toda pesquisa e interrogações que tiveram o ser-aí como objeto.

- 36 Cf. SZ § 9, (42) p. 62/63.
- 37 Cf. Richardson W. J., op. cit., p. 45.
- 38 Cf. 2.1.4; KM § 41 p. 286.
- 39 Cf. KM § 41 p. 285/286; SZ § 4, (12) p. 28, quando fala da indiferença ontológica com que têm sido realizadas as explorações fenomenológicas sobre e eu, sujeito, alma, etc.
- 40 "Comment redonner un sens au mot 'Humanismes?'" cf. BHp. 28.
- 41 Cf. 2.2.
- 42 O vocábulo **Dasein** foi cunhado do século XVIII para designar objeto e, pretende exprimir o conceito metafísico da realidade do real; cf. BH p. 43.
- 43 Cf. 2.2.1; 2.2.2; HB p. 43.
- 44 2.2.3; HD p. 11/38; BH p. 61.
- 45 Cf. 2.2.2; BH p. 50/55.
- 46 Cf. SZ § 4, (12) p. 28.
- 47 Cf. ibid. § 9, (41) p. 62
- 48 Cf. 1.1/1.6.
- 49 Cf. 1.1; SZ § 4, (13) p. 29.
- 50 Cf. SZ § 9, (42) p. 62.
- 51 Como podemos notar através da grafia de essência entre aspas e, do cuidado de definir existência diferentemente da **existência** clássica; cf. SZ § 9, (42) p. 62; ibid. § 4, (12) p. 28.
- 52 Heidegger, dois decênios depois, levanta algumas hipóteses a respeito, como por exemplo dizendo que o fato se explicaria em virtude daquilo que foi lido, ou mesmo do que se pretendeu ter lido, ter sido efetuado segundo o que se crê já saber antes da leitura; cf. BH p. 74.
- 53 Cf. BH p. 46 e 74; BR p VIII e IX.
- 54 O existencialismo sartreano, por exemplo; cf. BH p. 47.
- 55 Cf. 2.1.4; 2.4.1; KM § 41 p. 284; WW p. 34.
- 56 Cf. 2.2.2; BH p. 43 seg.
- 57 Cf. BH p. 41 seg; WW p. 34; HW p. 100 (nota 15).
- 58 Cf. 1.1; 2.2.2; SZ § 4, (12) p. 28; ibid. § 9, (42) p. 62, ibid. § 12, (53) p. 75; BH p. 43.
- 59 Cf. BH p. 46.
- 60 Cf. 2.2.1; 2.2.2; BH p. 58 seg e 47 quando Heidegger confessa que a terceira secção

da primeira parte de SZ foi retida porque "o pensamento não chegou a exprimir de modo suficiente esta inversão (**kehrer**) e com a ajuda da linguagem da metafísica não conseguiu executá-la".

- 61 Cf. 2.1.4; KM § 41 p. 284.
- 62 Cf. 2.4.1; WW p. 34 seg.
- 63 Cf. 2.5.3; 2.3.3; 2.2.3; HW p. 86,87 (nota 1), 100 (nota 15); PW p. 161; BH p. 63 seg.
- 64 Cf. 2.1; 2.1.3; KM § 36 pg. 262; ibid. B, p. 275.
- 65 Cf. 2.1.3; KM § 38 p. 270.
- 66 Cf. 2.1.3; 2.1.4; KM § 38 p. 270; ibid. B p. 275.
- 67 Cf. KM § 52 p. 288.
- 68 Cf. 2.1.4; KM § 41 p. 284; ver também formulação paralela do SZ: "só enquanto o ser-aí é, i.é, enquanto ele tem uma possibilidade ôntica de compreensão do ser, "há" (**es gibt**) ser" cf. SZ § 43, (212) p. 256; BH p. 59/60.
- 69 Cf. SZ § 65 (323) seg.
- 70 Cf. KM § 44 p. 297.
- 71 Cf. SZ § 5, (17) p. 33; ibid. § 45 (234/235).
- 72 Cf. ibid. § 5, (17) p. 33/34.
- 73 Cf. 3.2.4; KM § 41 p. 284.
- 74 Cf. 3.2.2; KM ibidem.
- 75 Cf. 2.4.1; WW p. 23/38.
- 76 Cf. 2.3.2; PW p. 136.
- 77 Cf. 2.4.1; WW p. 23/34.
- 78 Cf. 2.4.1; WW p. 34.
- 79 Cf. 2.4.1; WW p. 35.
- 80 Cf. 2.3.2; PW p. 152/150.
- 81 Cf. 2.3.2; 2.3.3; PW p. 133/152.
- 82 Cf. 2.3.3; 2.4.4; PW 162/163; WW p. 49/50.
- 83 Cf. 2.4.2; 2.4.3; WW 39/45.
- 84 Cf. 2.4.2; WW p. 39/42.
- 85 Cf. 2.4.3; WW p. 42/45.
- 86 Estes fenômenos dos tempos modernos darão margem a análise da "metafísica do sujeito na **Época das Concepções do Mundo**, cf. 2.5; HW p. 69/86.

- 87 Cf. 3.2.1; 2.2.
- 88 O homem alienado, distraído, esquecido de suas medidas autênticas, toma a si mesmo como o verdadeiro sujeito, como medida de todas as coisas e de toda verdade, cf. 2.4.3; 2.5.1; 2.5.2; 2.5.3.
- 89 Cf. 2.4.2; WW p. 41/42.
- 90 Cf. 2.4.3; WW p. 42/44.
- 91 Cf. 2.4.3; WW p. 44/45.
- 92 Cf. SZ § 44, (230) p. 273.
- 93 Cf. 2.1.5; KM, C p. 287 seg.
- 94 Cf. 1.1; 1.2; 1.3.
- 95 Cf. 1.5.1; 1.5.2; 1.5.3; 3.1.3; 3.2.1.
96. 3.2.1; 3.2.2; 3.2.3; 3.2.4.
- 97 Cf. 2.1.2; KM § 37 p. 269.
- 98 Cf. 2.1.3; 2.1.4; 2.1.5; KM § 38/41 p. 274/286.
- 99 Cf. 2.1.5; KM § 43 p. 287; *ibid.* § 44 p. 298.
- 100 Cf. 2.2.1; 2.2.4; BH p. 37, 72 e 83; 2.3.3; PW p.160.
- 101 Cf. 2.5.1; 2.5.2; BH p. 69/100.
- 102 Cf. 2.5.3; HW p. 93. 100 e 86.
- 103 relacionar com KM § 38 p. 272 seg; cf. 2.1.3.
- 104 Cf. WM-E p. 63/65; ver também o fim de KM § 45 p. 301/302.

3.3 Porém, este modo de pensar ainda poderia ser considerado uma Antropologia Filosófica?

- 1 Cf. 1.5; 3.1.
- 2 Cf. 3.1.3.
- 3 Cf. 2.2.3; 2.2.4; 2.5.1; 2.5.2; 2.5.3.
- 4 Cf. 1.1; 1.2; 1.3; 1.4; 1.5.1; 1.5.2; 1.5.3; 2.2.1; 3.1.1; 3.1.2; 3.1.3.
- 5 Cf. 2.5.2; 3.1.1.
- 6 Cf. 2.5.1; 2.5.2; 2.5.3; 2.2.1; 2.2.2; 2.4.3; 3.1.1; 3.2.1; 3.2.5.
- 7 Cf. 2.2.4.

- 8 Cf. 1.6; 2.2.4.
- 9 Será que uma analítica existencial do ser-aí poderia ser completa e exaustiva? cf. 3.2.6: a nova dimensão da metafísica do ser-aí.
- 10 Cf. 1.5.1; 2.1.4; 1.6; 2.4.4; BH p. 68.
- 11 Cf. 3.2.6.
- 12 Quanto à ec-sistência: 2.2.3; SZ § 7 C (38) p. 56; quanto à finitude radical: 2.1.3; 2.1.4; KM § 39 seg. p. 275 seg.
- 13 Cf. 2.2.4.
- 14 Cf. 2.2.4; BH p. 73, 82/83.
- 15 Cf. 3.2.1; 3.2.2.
- 16 Cf. 2.3.3; BH p. 67/69.
- 17 Cf. 2.2.3; 2.5.3.
- 18 Cf. 2.2.1; 2.2.2; BH p. 38, 50; 2.1.2; 2.1.3; 2.1.4; 2.1.5; KM § § 37/42 p. 265/287.
- 19 Cf. 3.3.1.
- 20 Cf. 2.2.4.
- 21 Cf. 2.1.2; KM § 37 p. 265/270.
- 22 Cf. 2.1.3; 2.1.4; 3.2.6; KM § § 39/41 p. 275/286; *ibid.* C, § 43 p. 287/298.
- 23 Cf. 1.6.
- 24 Cf. 2.2.3; 3.2.1; BH p. 67/68.

BIBLIOGRAFIA SELETIVA

I – Obras de Heidegger

Nota: Não forneceremos aqui uma bibliografia completa dos trabalhos de Heidegger. Enumeramos apenas as obras do autor e traduções respectivas que foram trabalhadas ou mencionadas no curso de nosso estudo.

1. **Sein un Zeit. Erste Hälfte.** Em *Jahrbuch für Philosophie and phänomenologische Forschung*, Halle, 1927, VIII p. 1/438. Para citação usamos a edição de Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963; tradução francesa de Boehm R. e Waelhens A. de, **L'Être et le temps**, Gallimard, Paris, 1964; tradução espanhola de José Gaos, **El Ser y el Tiempo**, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
2. (Recensão) **"Philosophie der symbolischen Formen"** von Ernst Cassirer, em *Deutsche Literaturzeitung*, Berlin, 1928, V, p. 1000/1012.
3. **Kant und das Problem der Metaphysik**, Cohen, Bonn, 1929; tradução francesa de Waelhens A. de e Biemel W., **Kant et le problème de la métaphysique**, Gallimard, Paris, 1953.
4. **Vom Wesen des Grundes**, Niemeyer, Halle, 1929; tradução francesa de Corbin H., **Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison"**, em *Questions I* Gallimard, Paris, 1968 p. 85./158; tradução portuguesa de Stein E. e Nogueira Moutinho J.G., **Sobre a essência do fundamento**, em **Sobre a essência do fundamento, A determinação do ser do ente segundo Leibniz, Hegel e os gregos**, Duas Cidades, S. Paulo, 1971, p. 27/80.
5. **Was ist Metaphysik**, Cohen, Bonn, 1930, Acrescido de um Postfácio desde a 4a. edição, 1943, e de uma introdução desde a 5a. edição, 1949; tradução francesa do Corbin H., Munier R., **Qu'est-ce que le Métaphysique?** em *Question I*, Gallimard, Paris, 1969, pg. 21/84; tradução portuguesa de Stein E. e Nogueira Moutinho J.G., **Que é Metafísica?** Duas Cidades, S. Paulo, 1969.
6. Heidegger (declarações) em *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 37 e. année, 5 (1937) p. 193.
7. **Vom Wesen der Wahrheit**, Klostermann, Franckfurt, 1943; tradução francesa de Waelhens A. de e Biemel W., **De l'essence de la vérité**, em *Questions I*, Gallimard, Paris, 1969, p. 159/194; tradução portuguesa de Stein S., e Nogueira Moutinho J.G., **Sobre a essência da verdade**, em **Sobre a essência da verdade, A tese de Kant sobre o ser**, Duas Cidades, S. Paulo, 1950, p. 7/50.
8. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**, Klostermann, Franckfurt, 1944, tradução

francesa de Corbin H., Deguy M., Fédier F. e Launay J., *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1973.

9. **Heimkunft**, em *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* Klosterman, Franckfurt, 1944; tradução francesa de Deguy M., **Retour**, em *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1973, p. 9/38.
10. **Brief über den "Humanismus"** em *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Francke, Bern, 1974; tradução francesa de Munnier R., **Lettre sur l'Humanisme (Lettre a Jean Beaufret)**, em *Question III*, Gallimard, Paris, 1966, p. 71/157; tradução portuguesa de Carneiro Leão E., **Sobre o humanismo**, Tempo Brasileiro, Rio, 1967.
11. **Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"** Francke, Bern, 1947; tradução francesa de Pr'eu A., **La doctrine de Platon sur la vérité**, em *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 117/163.
12. **Brief an Richardson W.J.** em Richardson W.J., **Heidegger, Through Phenomenology to Thought**, Nijhoff, The Hague, 1947, p. VIII-XXIX.
13. **Die Zeit der Weltbildes**, em *Holzwege*, Klostermann, Franckfurt, 1950, tradução francesa de Brokmeier W., **L'époque des "conceptions du monde"** em *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 69/100.
14. **Einführung in die Metaphysik**, Niemeyer, Tübingen, 1953, (curso professado em 1935); tradução portuguesa de Carneiro Leão E., **Introdução à metafísica**, Tempo Brasileiro, Rio, 1966.
15. **Was heisst Denken?** Niemeyer, Tübingen, 1954, tradução francesa de **Qu'appelle-t-on penser?** PUF, Paris, 1967.
16. **Aus der Erfahrung des Denkens**, Neske, Pfullingen, 1954, tradução francesa de Préau A., **L'Expérience de la pensée**, em *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p. 17/41.
17. **Vorträge und Aufsätze**, Neske, Pfullingen, 1954, tradução francesa de Préau A. e prefácio de Beaufret J., **Essais et conférences**, Gallimard, Paris, 1958.
18. **Gelesenheit**, Neske, Pfullingen, 1959; tradução francesa de Préau A., **Serenité**, em *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p. 159/181.
19. **Nietzsche**, Neske, Pfullingen, 1961, 2 vols., tradução francesa de Klossowski, P., **Nietzsche**, Gallimard, Paris, 1971, 2 vols.

II — Obras sobre Heidegger

20. Beaufret J., **Dialogues avec Heidegger**, Nauwelaert, Loyvain, 1950.
21. Biemel W., **Le concept du monde chez Heidegger**, Nauwelaert, Loyvain, 1950.

22. Cassirer E., **Martin Heidegger, Débat pour le Kantisme et la philosophie**, (Entretien Davos), Beauchêne, Paris, 1972.
23. Chapelle A., **L'Ontologie phénoménologique de Heidegger**, Universitaires, Paris, 1962.
24. Corvez M., **La Filosofia de Heidegger**, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
25. Corvez M., **L'Être et la conscience morale**, Nauwelaerts Louvain, 1968.
26. Demske J.M., **Sein, Mensch, Tod. Das Todesproblem bei Heidegger**, Symposium 12, Freiburg/München, 1963.
27. Diemer A., **Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie**, Verlag A. Han, Meisenhein, 1956.
28. Feick H., **Index zu Heideggers Sein und Zeit**, Niemeyer, Tübingen, 1961.
29. Frings S.M., **Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins**, Nijhoff, Den Haag, 1969.
30. Heinemann F., **Neue Wege der Philosophie**, Quelle und Meyer, Leipzig, 1929.
31. Hoberg C., **Das Dasein im Menschen. Die Grundfrage des Heideggerschen Philosophie**, Aporn, Zeulenroda, 1937.
32. Kuhlmann G., **Die Theologie am Scheidewege**, Mohr, Tübingen, 1935.
33. Laffoucrière., **La Destin de la Pensée et "La mort de Dieu" selon Heidegger**, Nijhoff, La Haye, 1968.
34. Langen T., **The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology**, Columbia, N.York, 1959.
35. Levinas E., **En découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger**, Vrin, Paris, 1949.
36. Lots J.B., **Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie (Philosophie in Einzeldarstellungen, 3 Ergänzungsband)**, Freiburg, 1962.
37. Lowith K., **Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen**, Drei Asken Verlag, München, 1928.
38. Macdowell J.A., **A gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger**, Herder, S. Paulo, 1970.
39. Medicis S.C. de, **Réponse à Heidegger sur L'humanisme**, Pedone, Paris, 1966.
40. Misch G., **Lebensphilosophie und Phänomenologie**, Cohen, Bonn, 1930.

41. Müller M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Herle, Heidelberg, 1958.
 42. Pfeiffer J., *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Meiner, Leipzig, 1934.
 43. Pöggeler O., *La pensée de Heidegger*, tradução de Marianna Simon, Aubier-Montaigne, 1967.
 44. Reiner H., *Phänomenologie und menschliche Existenz*, Niemeyer, Halle, 1931.
 45. Resweber P.P., *La pensée de M. Heidegger*, Privat, Toulouse, 1971.
 46. Richardson W.J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, The Hague, 1947.
 47. Ricoeur P., *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 222/232.
 48. Rioux B., *L'Être et la vérité chez Heidegger et S. Thomas d'Águin*, PUF, Paris, 1963.
 49. Schott E., *Die Endlichkeit des Desein nach M. Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1930.
 50. Stein E., *A questão do método na Filosofia. Um estudo do modelo Heideggeriano*. Duas Cidades, S. Paulo, 1973.
 51. Stermberg A., *Der verstandene Tod*, Hirzel, Leipzig, 1934.
 52. Vogt A., *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger un Kierkeggard*, Lechte, Emsdetten, 1936.
 53. Waellhens A. de, *La philosophie de Martin Heidegger*, (Bibliothèque Philosophique de Louvain), Nauwerlaersts, Louvain, 1971.
 54. Waellhens A. de, *Phénomologie et vérité*, Nauwelarts, Louvain, 1969.
 55. Wiplinger F., *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heidegger.*, Alber, Freiburg, 1961.
- III — Artigos sobre Heidegger
56. Alcorta J.I. "El Humanismo de Heidegger", *Sapientia, Rev. Tomista de Filosofia*, La Plata, 15 (1960) p. 7/17, 107/119.
 57. Beaufret J., "Heidegger et le problème de la vérité, *Fontaine LXIII* (1974) p. 146/174.

58. Beck M., "Sein und Zeit. Referat un Kritik", *Philosophische Hef*, Berlin (1928), p. 5/44.
59. Beck M., "Kritik der Schelling-Jaspers-Heidegger'schen Ontologie", *Philosophische Hef*, Berlin (1934) p. 97/164.
60. Beck M., "Ontologie der Gegenwart", *Philosophische Hef*, Berlin (1935).
61. Birault H., "Heidegger et la pensée de la finitude", *Rev. International de Philosophie*, Bruxelles, 14 (1960) p. 135/162.
62. Birault H., "Existence et verité d'après Heidegger", *Rev. de Métaphysique et de Moral*, 56/ (1951) p. 35/87.
63. Brunner E., "Theologie und Ontologia — oder die Theologie am Scheidewege". *Zeitschrift Für Theologie und Kirche*, (1931) p. 155 seg.
64. Bultmann R., "Die Geschichtlichkeit des Dasein und der Glaube", *Zeitschrift Für Theologie und Kirche* (1930) p. 339 seg.
65. Carvalho P. de, "O humanismo de Heidegger", *Kriterion*, B. Horizonte, 13 (1960) p. 292/305.
66. Cassirer E., "Kant und der Problem der Metaphysik", *Kantstudien*, Berlin, (1931) p. 1/26.
67. Dondeyne A., "La différence ontologique chez M. Heidegger" *Rev. Philosophique de Louvain*, 56 (1958), p. 35/62, 251/293.
68. Dufrenne M., "Heidegger et Kant", *Rev. de Métaphysique et de Moral*, 1 (1949), p. 25 seg.
69. Dyroff A., "Glossen zu Heidegger Sein und Zeit", *Philosophia Perennis, Mélanges Geyser II*, Regensburg, (1930), p. 772/796.
70. Fédier F., "Tropis attaques contre Heidegger", *Critique*, 234 (1966) p. 883/904.
71. Heim K., "Ontologia und Theologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, (1934) p. 325 seg.
72. Husserl E., "Phänomenologie und Anthopologie", *Philosophy and Phenomenogical Research*, 2 (1941) p. 1/4.
73. Levinas E., "M. Heidegger et l'ontologie", *Rev. Philosophique*, Paris (1932) p. 395/431.
74. Levy H., "Heideggers Kant-Interpretation", *Logos*, Tübingen (1932) p. 1 seg.

75. Lübke H., "Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917/1955", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XI (1957) p. 401/452.
76. Marck S., "La philosophie de l'existence dans l'oeuvre de K. Jaspers et M. Heidegger", *Rev. Philosophique*, Paris (1936) p. 197/219.
77. Pegoraro O., "A verdade em S. Tomás e M. Heidegger", *A Ordem*, Rio, 1 (1974) p. 68/76.
78. Paumen J., "Éléments de bibliographie heideggérienne", *Rev. Internationale de Philosophie*, XIV (1960) p. 263/288.
79. Rahner H., "Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger", *Recherche des Science Religieuse*, Paris (1940) p. 152/171.
80. Reyna A.W., "La Ontologia fundamental de Heidegger", *Revista de la Universidad Católica del Peru*, Lima, (1938) p. 133/174.
81. Riu F., "Sartre, Heidegger y el tema de la consciencia", *Cultura Universitaria*, 66/67 (1959) p. 42/46.
82. Rosen S.H., "Curiosity, anxiety, wonder", *Giornale di Metafisica*, Genova/Torino, 14 (1959) p. 465/474.
83. Rossi P., "M. Heidegger e análise esistenziale della storicità", *Revista di Filosofia*, Bologna/Torino, 50 (1959) p. 15/37.
84. Wahl J., "Notes sur l'existence", *Tijdeschrijf voor filosofie*, Leuven (1940), p. 587/595.
85. Werkmeister W.H., "An introduction to Heidegger's Existential Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, 2 (1971) p. 79/87.
86. Winchler R., "Philosophische und theologische Anthropologie", *Zeitschrift für theologie und Kirche*, (1933).
- IV – Outras obras e artigos citados
87. Bourdier P., Chamboredon J.C., Passeron J.C., *Le métier de sociologue*, Mouton/Bordas, 1968.
88. Calvin J., *Institution, de la Religion Chrestienne*, Les Belles Lettres. Paris, 1936, 4 vols. texto estabelecido e apresentado por Pannier J.
89. Coimbra C., *Antropologia em Kant*, (Cadernos de Filosofia – Estudos I), Univ. Federal do Pará, Belém, 1974.
- O. Coimbra C., *Le problème de l'Anthropologie sexuelle chez – Simone de Beauvoir*, Faculté Catholique de Lille, 1970 (mémoire/poli-copiado).

91. Coimbra C., *Transfiguratio Domini in Commentariis Praedicationeque Ecclesiae Patristicae*, Gregoriana, Roma, 1960, 2 vols, (edição policopiada/tese doutoramento).
92. Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, W. Verlagsbuchhandlung, Berlin – Charlottenburg, 1954, 3 vols. (Griechisch und Deutsch).
93. Foucault M., *Les mots et les choses. Une Archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.
94. Habermas J., *Technik und Wissenschaft als ideologie*, Verlag, Frankfurt, 1968.
95. Husserl E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos Tübingen I (1910/1911), p. 289/341.
96. Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, M. Niemeyer, Halle, I (1922), p. 1/323.
97. Jaspíassú H., *Introdução à Epistemologia da Psicologia*, Imago, Rio, 1975.
98. Kant E., *Kritik der reinen Vernunft*, (Philosophische Bibliothek), R. Schimidt, Meiner, 1926; tradução francesa de Tremesaguer A., *Critique de la raison pure*, PUC, Paris, 1971.
99. Kants E., *Immanuel Kants Werke*, herausgegeben von E. Cassirer, Berlin, 1918.
100. Kant E., *Antropologie in pragmatische Hinsicht*, Kants Werke, Carrirer VIII, S 28, p. 54 seg., tradução francesa de Foucault M., *Anthropologie du pont de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 1970; tradução espanhola de Gaos J., *Rev. de Occidente*, Madrid, 1935.
101. Platon, *La République* (IV-VII), Oeuvres Complètes, Les Belles Lettres, Paris, 1949, T. VII, Ire. partie; texto estabelecido e traduzido por Cambry E.
102. Planton, *Théetète* Oeuvres Complètes, Les Belles Lettres, Paris, 1950, T. VIII, 2a. partie, texto estabelecido e traduzido por Diès A., tradução portuguesa de Nunes C.A., *Teeteto*, Dialogos IX, (Coleção Amazônica/série Farias Brito), Univ. Federal do Pará, Belém, 1973.
103. Popper K.R., *El desarrollo del conocimiento científico*, tradução espanhola de N. Miguez, Paidós, B. Ayres, 1967.
104. Sartre J.P., *L'Existencialismo est um humanisme*, Nagel, Paris, 1946.
105. Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt, 1929.
106. Scheler M., *Zur Idee des Menschen, Abhandlungen und Aufsätze*, Verlag der Wissen Bücher, Leipsig, 1915, I, p. 319.

07. Scheler M., **Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik. Mit Besonderer Berücksichtigung des Ethik I. Kants**, Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, M. Niemeyer, Halle, I (1913) p. 405/565; Part. II, Jahrbuch II (1916) p. 21/478.

08. Thullier P., **Jeux et enjeux de la Science**, R. Laffont, Paris, 1972.

09. Zwingli **Von der Klarheit des Worts Gottes**, Deutsche Schriften I, 56.