

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA

MATEUS VIEIRA DA SILVA

A QUESTÃO DO QUE É O HOMEM PARA ALÉM DA ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA

TERESINA
2023

MATEUS VIEIRA DA SILVA

**A QUESTÃO DO QUE É O HOMEM PARA ALÉM DA ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA**

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia do Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí para a obtenção do título de Licenciatura em Filosofia sob a orientação do Prof. Me. Pe. Genivaldo do Nascimento Pereira.

TERESINA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

Silva, Mateus Vieira da
S586r A questão do que é o homem para além da antropologia filosófica / Mateus
Vieira da Silva. - 2023.
39 f.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Instituto Católico de
Estudos Superiores do Piauí - ICESPI, Curso de Licenciatura em Filosofia,
Teresina, 2023.
Orientador : Profº. Me. Pe. Genivaldo do Nascimento
1. Filosofia 2. Antropologia 3. Ser 4. Martin Heidegger I.Título.

CDD – 100

Elaborado por Ana Paula Ribeiro da Silva CRB- 3/1704

MATEUS VIEIRA DA SILVA

**A QUESTÃO DO QUE É O HOMEM PARA ALÉM DA ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA**

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
Curso de Licenciatura em Filosofia

Data de aprovação: _____ de _____ de 2023

Prof. Me. Pe. Genivaldo do Nascimento Pereira
Orientador

Prof. Me. Pe. Cristiano Batista de Moraes
Primeiro Examinador

Prof. Me. Aluizio Oliveira de Souza
Segundo Examinador

Dedico este trabalho científico Àquele que, por pura bondade, amor e misericórdia, chamou-me à vida, a sustenta e a dá sentido: o Deus Uno e Trino. A bem-aventurada Virgem Maria, Senhora das Dores, e a São José, justo artífice do Senhor, fiéis guardiões e provedores de minha vocação. A meus queridos e amados pais, constantes incentivadores e apoiadores de minha vida.

AGRADECIMENTOS

Minha eterna gratidão ao bom Deus, fonte de toda sabedoria, que não por mérito meu, mas por sua benevolência, comigo esteve e está durante todos os percalços e vicissitudes da vida. Que a mim confiou seu divino chamado e “até aqui me ajudou”. A Virgem Maria, minha mãe, e a São José, meu pai providentíssimo, dos quais “nunca se ouviu dizer que algum dos que recorreram às vossas proteções, tenham sido por eles desamparados”. A minha amada família, na pessoa de meus queridos pais Francisco e Francisca, a quem devo boa parte do que sou e do que me tornei enquanto humano e cristão, e que no amor e na ternura, me educaram. Aos meus queridos irmãos do Seminário, aos quais nutro grande carinho e estima, de modo especial aos que se fizeram próximos e solícitos na fraternidade neste percurso purgativo da exigente etapa filosófica. Aos meus amigos, que compartilhem comigo as dores e as alegrias da vida. A Arquidiocese de Teresina, por investir e acreditar em minha vocação, e de modo especial, a todos os benfeitores que rezam e contribuem para com a causa das vocações. Ao meu querido pai na fé e vocação, Pe. Jailton Pinheiro, que sempre me ensinou a beleza do sacerdócio na ternura e na proximidade. Ao Seminário de Filosofia Dom Edilberto Dinkerborg, na pessoa de meus formadores, por me disciplinarem rumo ao sacerdócio de Cristo. Ao ICESPI e todo seu corpo docente, por suscitarem em meu coração o desejo de buscar a Verdade no conhecimento. E por fim, mas com igual importância, agradeço ao meu querido orientador, o Prof. Me. Pe. Genivaldo do Nascimento Pereira, pelo auxílio e prestatividade no processo de construção deste trabalho.

“Quando vejo os teus céus, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas, as coisas que criastes, que é o ser humano, para dele te lembrares, o filho do homem, para que o visites? Tu o fizeste pouco menor que os anjos, de glória e de honra o coroaste e o constituíste acima das obras de tuas mãos. Tudo sujeitaste aos seus pés, todos os animais do campo, os pássaros do céu e os peixes do mar, e todo ser que percorre as veredas dos mares.”

(Salmo 8,4-8)

“Nenhuma época soube tantas e tão diversas coisas sobre o homem como a nossa. Mas em verdade, nunca se soube tão pouco o que é o homem.”

(Martin Heidegger)

RESUMO

No presente trabalho monográfico, propomo-nos analisar a crítica do filósofo alemão Martin Heidegger acerca da antropologia filosófica clássica em sua pergunta pelo “o que é o homem?”. Refletir-se-á, fundamentando-se em parte de sua obra *Ser e Tempo*, a nova forma de investigar o homem, evidenciando-se algumas divergências da concepção antropológica clássica. O filósofo ressalta um “esquecimento” por parte da filosofia no concernente à pergunta pelo Ser e propõe uma passagem da antropologia filosófica para a ontologia, com o fito de promover a pergunta pelo sentido do Ser, através do qual se poderá encontrar as possibilidades da existência do *Dasein*, o ser-aí. O *Dasein* é o próprio homem, o ente singular que se diverge dos outros entes não-humanos e pelo qual somente a ele se pode dirigir a pergunta pelo Ser. Heidegger não tenta definir o homem, pois isso seria limitá-lo em sua própria natureza, como sugeriram os clássicos. Sua proposta é revelar as possibilidades de sua existência, utilizando-se do método fenomenológico, que segundo ele, é o método mais viável para se realizar tal investigação. Entre as possibilidades de existência do homem, evidencia-se a existência autêntica e a existência inautêntica, abordadas pelo autor. A existência inautêntica se dá pela negação da finitude do homem, enquanto que a existência autêntica consiste na aceitação dessa condição. O homem passa pela experiência da angústia, dá sentido a sua existência, mas reconhece-se como um ser para a morte.

Palavras-chave: Heidegger; Antropologia filosófica; homem; Ser; *Dasein*.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser monographischen Arbeit wollen wir die Kritik des deutschen Philosophen Martin Heidegger an der klassischen philosophischen Anthropologie in seiner Frage "Was ist der Mensch?" analysieren. Ausgehend von einem Teil seines Werkes *Sein und Zeit* werden wir über die neue Art und Weise der Untersuchung des Menschen nachdenken und dabei einige Abweichungen von der klassischen anthropologischen Konzeption herausstellen. Der Philosoph betont eine "Vergesslichkeit" der Philosophie in Bezug auf die Frage des Seins und schlägt eine Verlagerung von der philosophischen Anthropologie zur Ontologie vor, mit dem Ziel, die Frage nach dem Sinn des Seins zu fördern, durch die die Möglichkeiten der Existenz des Daseins, des Da-Seins, gefunden werden können. Dasein ist der Mensch selbst, das singuläre Wesen, das sich von anderen nicht-menschlichen Wesen unterscheidet und für das die Frage nach dem Sein nur an ihn gerichtet werden kann. Heidegger versucht nicht, den Menschen zu definieren, denn das hieße, ihn in seinem eigenen Wesen zu begrenzen, wie es die Klassiker vorschlagen. Sein Vorschlag besteht darin, die Möglichkeiten seiner Existenz aufzudecken, und zwar mit Hilfe der phänomenologischen Methode, die ihm zufolge die geeignetste Methode für eine solche Untersuchung ist. Unter den Möglichkeiten der menschlichen Existenz hebt der Autor die authentische und die inauthentische Existenz hervor. Die unauthentische Existenz ist die Verleugnung der Endlichkeit des Menschen, während die authentische Existenz in der Akzeptanz dieser Bedingung besteht. Der Mensch durchläuft die Erfahrung der Angst, gibt seiner Existenz einen Sinn, erkennt sich aber als ein Wesen für den Tod.

Schlüsselwörter: Heidegger; Philosophische Anthropologie; man; Sein; Dasein.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 AS CONCEPÇÕES TRADICIONAIS ACERCA DO HOMEM.....	11
2.1 PRESSUPOSTOS DA IMPORTÂNCIA E DA ATUALIDADE DO PROBLEMA ANTROPOLÓGICO.....	11
2.2 A CONCEPÇÃO CLÁSSICA DO HOMEM: O HOMEM COMO ANIMAL POLÍTICO E RACIONAL.....	12
2.3 A CONCEPÇÃO CRISTÃ-MEDIEVAL DO HOMEM.....	16
2.4 A CONCEPÇÃO MODERNA DO HOMEM.....	18
3 O CONCEITO DE <i>DASEIN</i> NA ANTROPOLOGIA HEIDEGGERIANA.....	21
3.1 MARTIN HEIDEGGER E A CONCEPÇÃO MODERNA DO HOMEM.....	21
3.2 O ESTATUTO PRÓPRIO DO <i>DASEIN</i>	22
3.3 UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA DO SER DO HOMEM NO CONJUNTO DA EXISTÊNCIA.....	23
3.4 O HOMEM COMO UM SER DE POSSIBILIDADES: EXISTÊNCIA INAUTÊNTICA E EXISTÊNCIA AUTÊNTICA	26
3.4.1 Existência inautêntica.....	26
3.4.2 Existência autêntica	27
4 PRINCIPAIS ASPECTOS DA CRÍTICA DE HEIDEGGER À CONCEPÇÃO CLÁSSICA	29
4.1 UMA NOVA PROPOSTA DE INVESTIGAR O HOMEM PARA ALÉM DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	30
4.2 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO	31
4.3 AS CONSEQUÊNCIAS DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO NA ATUALIDADE	34
4.3.1 O ser-no-mundo.....	34
4.3.2 A busca pela existência de forma autêntica	35
5 CONCLUSÃO.....	37
REFERÊNCIAS.....	38

1 INTRODUÇÃO

A temática presente neste trabalho monográfico versa sobre a crítica do filósofo alemão Martin Heidegger no concernente a visão da antropologia filosófica clássica a partir de sua obra *Ser e Tempo*, na qual foi fundamentada em maior parte a base teórica deste trabalho. O filósofo apresenta uma nova concepção acerca do homem mediante a visão clássica, e por isso, a proposta de problema da pesquisa analisa a seguinte questão: de que forma a compreensão do homem para Heidegger vai além da visão tradicional da antropologia filosófica?

A problemática apresentada é abordada por Heidegger na primeira seção da obra *Ser e Tempo*, que em linhas gerais, consiste em explicar o sentido do Ser do homem e suas possibilidades de existência, evidenciados no conceito de *Dasein*, estipulado pelo filósofo. Tal conceito apresenta aspectos divergentes quando relacionados às propriedades já canonizadas pela tradição da antropologia filosófica.

Heidegger apresenta a proposta de uma passagem da antropologia filosófica para a ontologia, estabelecendo um novo método e outros parâmetros para tratar do conceito daquilo que nós mesmos somos, do homem. Dessa forma, este trabalho tem grande relevância para a contemporaneidade sobretudo pelo fato de estarmos sempre envolvidos em tentativas no processo de conceituação do homem. A visão heideggeriana nos instiga a pensá-lo, não tentando defini-lo, mas percebendo como se manifesta no mundo.

Dessa forma, este trabalho monográfico foi desenvolvido e estruturado em três capítulos, através dos quais analisamos o percurso histórico-filosófico feito pelo autor e suas possíveis conclusões. Iniciaremos apresentando no primeiro capítulo alguns aspectos da concepção clássica da antropologia filosófica, evidenciando o homem como ser animal e político, e sua evolução na história da filosofia. Nesta fase, o homem era definido e determinado por um único conjunto de predicados e características atribuídas a ele. No segundo capítulo apresentaremos o centro da filosofia de Heidegger analisando o conceito de *Dasein*, que é o próprio homem, e suas características. O *Dasein* é posto pelo filósofo com um ente singular, a quem somente a ele se ode direcionar a pergunta pelo Ser.

Por fim, no terceiro e último capítulo analisaremos as principais objeções feitas pela filosofia heideggeriana à concepção clássica da antropologia filosófica, onde focaremos na estrutura da mesma, que Heidegger considerava insuficiente para investigar o homem, e também na novidade do método fenomenológico, que não o define, mas o revela em suas

possibilidades de existir. Abordaremos também algumas consequências deste pensamento para a atualidade.

2 AS CONCEPÇÕES TRADICIONAIS ACERCA DO HOMEM

2.1 Pressupostos da importância e da atualidade do problema antropológico

É comum a toda filosofia, independente de qual seja, dentro de seu âmbito de investigação, abrir-se uma proposta de investigação no que se refere ao homem e suas implicações no mundo, sua origem e sua natureza. Não obstante, até os dias atuais, a Antropologia filosófica tenha se preocupado em investigar a natureza do ser humano, do homem como um todo, desde os tempos primitivos, o problema acerca do homem continua a nos provocar questionamentos que, dentre tantos autores que o pensaram, muitos ainda não conseguiram ou tentam de uma outra forma conseguir uma solução para este problema, que apesar de tão antigo, é cada dia mais atual.

Dessa forma, a filosofia como um todo, não pode ser indiferente para com essa questão. O ser humano, por sua própria natureza, imprime em todos aqueles que já deixaram sua contribuição na investigação, o valor importantíssimo que este problema assume, haja vista a própria complexidade do nosso ser, o dinamismo próprio do homem em suas relações e suas aspirações. A própria história nos aprova essa assertiva no decorrer de seu percurso, em suas mais diversas manifestações filosóficas. Sobre isso, o filósofo britânico Thomas Henry Hurley escreve:

A interrogação de todas as interrogações para a humanidade - o problema que subjaz a todos os outros e que mais do que qualquer outro suscita o nosso interesse é a - determinação do lugar que o homem ocupa na natureza e das suas relações com o universo das coisas. De onde provém a nossa espécie; quais são os limites de nosso poder sobre a natureza e do poder da natureza sobre nós; qual é o fim para o qual caminhamos; esses são os problemas que depara novamente e com imutável interesse cada homem que vem ao mundo (HUXLEY, 1963, p.52, tradução nossa).

Diante disso, a antropologia filosófica tem o fito de identificar, de maneira sistemática, as motivações que incentivam a investigação de tal problema. Por isso que é de extrema relevância situar a atualidade e importância do mesmo, antes de analisarmos as origens das primeiras concepções que temos e que tentam responder a indagação motriz desta área da filosofia: “o que é o homem?” É nesse sentido que também o filósofo e fenomenólogo Max Scheler diz:

Em certo sentido todos os problemas fundamentais da filosofia podem reduzir-se à questão seguinte: que é o homem e que lugar e posição

metafísica ele ocupa dentro do ser, do mundo, de Deus. Daí a importância da filosofia: “Se há um problema filosófico cuja solução é requerida com urgência pela nossa época, este problema é o da antropologia filosófica (SCHELER, 2003, p. 173, tradução nossa).

De fato, a contemporaneidade é permeada pelas diversas concepções e tentativas de conceituar o homem. Talvez isso seja resultado da pluralidade pensante de nossos tempos, como pensa o filósofo existencialista Martin Heidegger, cujo pensamento norteia os rumos de nossa pesquisa.

Nenhuma época teve noções tão variadas e numerosas sobre o homem como a atual. Nenhuma época conseguiu, como a nossa, apresentar o seu conhecimento acerca do homem de modo tão eficaz e fascinante, nem comunicá-lo de modo tão fácil e rápido. Mas também é verdade que nenhuma época soube menos que a nossa o que é o homem. Nunca o homem assumiu um aspecto tão problemático como atualmente (HEIDEGGER apud MONDIN, 1980, p. 8).

Ademais, em contrapartida, essa pluralidade de concepções atuais contribui justamente para o surgimento de um emaranhado de pensamentos e teorias que podem nos conduzir a uma nova forma de entender o fenômeno antropológico em sua inteireza. Afirmamos isso utilizando do pensamento do autor supracitado, que posteriormente será aprofundado. No entanto, a questão do que é homem, no âmago de sua problemática, é abordada desde as primeiras formas de filosofar. Não é à toa que a pergunta pelo homem é uma pergunta universal dentro do âmbito filosófico e que toma maior consistência no percurso do tempo na história. Ao percebermos a importância e o quão atual são os problemas que permeiam as concepções acerca do homem, iremos agora analisá-los dentro do contexto tradicional e histórico da antropologia filosófica.

2.2 A concepção clássica do homem: o homem como animal racional e político

As raízes da concepção clássica do homem se dão justamente no contexto greco-romano, em meados dos séculos VIII e VII a.C., onde o mesmo era entendido na sua objetividade e começa a ser analisado, a princípio, a partir de duas perspectivas iniciais: a primeira como *zoon logikón* (o homem como animal racional) e a segunda como *zoon politikón* (o homem como animal político), dotado do *logos* (razão). Esta prerrogativa de ser racional atribuída ao homem, o garantia a capacidade do mesmo entrar em correlação social com o outro e instituir a comunidade política (*a polis*). Esses traços são evidenciados

sobretudo no contexto da cultura arcaica grega, que segundo Lima Vaz, “nos oferece uma rica e complexa imagem do homem, e que alguns de seus aspectos irão permanecer influenciando na cultura antropológica ocidental” (VAZ, 2014, p. 30).

A temática que precede o início das manifestações do ser humano como tal, nesta concepção, é sobretudo a ideia do homem como um ser em harmonia com o *kosmos*, ou seja, o homem é um ser ordenado finalisticamente em si mesmo e para qual se ordena, de alguma maneira a própria ordem do *kosmos*. Assim, com Diógenes de Apolônia aparece, provavelmente pela primeira vez, a ideia do homem como estrutura corporal-espiritual, cuja natureza é expressa na cultura por meio de suas obras. Assim, o homem sai do âmbito da “contemplação” dos astros e se distingue dos demais seres com suas prerrogativas da linguagem e ser racional, como fora dito. Dessa forma, continua-se a investigação com a possibilidade da ideia da existência de uma “natureza humana”, em sua essência, que será pautada posteriormente pelos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles. Faremos então, uma breve retomada histórica da rica visão antropológica desses grandes filósofos.

Como já é sabido, Sócrates nada escreveu, no entanto, a temática que centraliza constantemente suas meditações, segundo outros autores que o estudaram, (Platão, por exemplo) giram em torno daquilo que é propriamente “humano”, das “coisas humanas”.

Sócrates representa, na história das concepções filosóficas do homem no Ocidente, a inflexão decisiva que orienta até hoje o pensamento antropológico. [...] Sócrates pensou a crise ateniense à luz daquelas ideias, e de sua meditação, emergiu uma nova concepção de homem, cujos traços fundamentais irão compor justamente a imagem do homem clássico que as filosofias posteriores nos transmitirão (JAEGER apud VAZ, 2014, p. 38).

Para Jaeger (2003), Sócrates é considerado o criador do conceito de alma, no contexto ocidental, no sentido de um “homem interior”. Na concepção socrática o “ser humano” só tem certo sentido e explicação se associado a um princípio e/ou dimensão de interioridade que cada homem contém em si, ao qual Sócrates designou com o antigo termo de “alma” (*psyché*). A “alma” para Sócrates é um anseio pela *areté* (excelência ou virtude), que permite medir o homem na sua dimensão interior, onde está a autêntica grandeza humana. É na alma que reside a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto, e que, portanto, constitui a verdadeira essência do homem, que parte de suas disposições em buscar sua *areté*.

Sócrates introduz assim no campo das ideias antropológicas a ideia da personalidade moral sobre a qual irá assentar todo o edifício da Ética e do

Direito em nossa civilização. Ele é considerado justamente o fundador da filosofia moral e, de alguma maneira, pode ser considerado igualmente o fundador da Antropologia filosófica (VAZ, 2014, p. 39).

Dessa forma, o pensamento de Sócrates no concernente ao homem, dá a base para os demais pensadores desenvolverem suas ideias, que é o que veremos com as demais visões. Ele assume essa postura, justamente porque evidencia aspectos fundamentais de toda Antropologia filosófica, tais como: a ideia de uma natureza humana; a valorização ética do indivíduo; a primazia da faculdade intelectual e pensante do homem como ser portador do *logos*; dentre outros aspectos que permeiam até hoje a investigação antropológica.

Platão também nos oferece uma rica contribuição no âmbito da Antropologia filosófica, sua visão antropológica é uma das que mais exerceram influência na concepção clássica do homem, e sem dúvidas, até hoje ainda manifesta aspectos relevantes nas concepções contemporâneas. A antropologia platônica pode ser considerada uma junção na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem e o *kosmos* e a herança de Sócrates do “homem interior” e da “alma”, como vimos.

Na verdade, a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Ideias (VAZ, 2014, p. 41).

Para Platão o homem é essencialmente alma: alma espiritual, incorruptível, e, portanto, certamente imortal. A imortalidade da alma para ele não constitui um problema, o problema maior é libertar a alma do corpo, pois segundo ele, o corpo é o cárcere da alma. Logo, na concepção platônica, o homem é considerado do ponto de vista da conjunção da “alma” e do corpo, mas o finalismo do inteligível se manifesta na direção da “alma racional”, que harmoniza os movimentos.

O lugar-comum que faz de Platão um “dualista” típico em sua concepção de homem não parece respeitar a complexidade de motivos do pensamento antropológico platônico. Na verdade, esses motivos se entrelaçam numa visão do homem de surpreendente riqueza, na qual as situações concretas, em cujo contexto nascem e se desenvolvem os grandes Diálogos [...] (VAZ, 2014, p. 44).

Dessa maneira, portanto, a concepção clássica vai encontrando diversas e ricas expressões na história, como a de Platão, que acabamos de ver, que tem na teoria das Ideias a

sua centralidade e pensamento. Platão influenciará posteriormente vários autores que também pensaram e escreveram sobre o homem, como é o caso de Aristóteles, que veremos agora.

Aristóteles, o último dos grandes clássicos que veremos, caminha, em sua concepção antropológica, de uma espécie de platonismo da *psyché*, ou seja, acentua a teoria de Platão, claro que com suas particularidades. Aristóteles é considerado um dos fundadores da antropologia como ciência, e o mesmo que tentou realizar uma síntese científico-filosófica sistemática acerca de sua concepção antropológica.

A antropologia aristotélica tenta levar a cabo, como já o fizera a antropologia platônica, mas com instrumentos conceptuais diferentes, uma síntese entre, de um lado, o fisicismo jônico e o finalismo intelectualista de Sócrates e, de outro, a filosofia da cultura herdada dos Sofistas (VAZ, 2014, p. 45).

Aristóteles não pensa uma “antropologia”, propriamente dita, haja vista que o próprio termo surge posteriormente à sua época, mas fala estritamente de uma “filosofia das coisas humanas”, na qual demonstra de forma mais evidente a originalidade de seu pensamento. Essa filosofia, segundo Lima Vaz, “reivindica seu lugar próprio na construção sistemática aristotélica, entre a investigação da natureza, à qual o homem pertence, e a ciência das coisas primeiras e divinas, as quais o homem se eleva” (VAZ, 2014, p. 45).

Dessa forma, a culminância da concepção aristotélica do homem se dá na *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma que lhe é imanente, e como forma, é seu núcleo inteligível. Aristóteles transpõe assim para o horizonte da *physis* o *telos* ou o fim do ser do homem, que a filosofia platônica situara no contexto do mundo das Ideias.

Fiel à inspiração platônica de suas origens, Aristóteles celebra também no homem a capacidade de passar além das fronteiras de seu lugar no mundo e elevar-se, pela *theoría*, à contemplação das realidades transcendentais e eternas (VAZ, 2014, p. 46).

Aristóteles reúne em sua concepção antropológica, características significativas do homem grego clássico e acrescenta traços que mudam significativamente tal concepção. A saber: a estrutura biopsíquica do homem ou teoria da *psyché*; o homem como *zoon logikón* (animal racional); o homem como ser *ético-político*; o homem como ser de *paixão* e de *desejo*; dentre tantas outras. Tais características assumem papel importante na construção do conceito de homem, embora não tenhamos aprofundado. As indagações apresentadas por Aristóteles que permeiam a pergunta pelo que é o homem torna-se então, parte do fundamento da tradição da antropologia filosófica.

2.3 A concepção cristã-medieval do homem

Com o Cristianismo, sobretudo no contexto da Idade Média, onde a Igreja Católica detinha sobre si o “poder” político-pensante da época, abre-se para o homem e para reflexão no campo antropológico, uma nova perspectiva. Pensar a vida humana e suas especificidades, não perpassa mais e se desenvolve, como outrora vimos, no contexto da natureza nem tampouco do cosmos, como pregavam os gregos. A perspectiva assumida agora, está inserida no âmbito da história da salvação, ou seja, no resultado das relações entre Deus e a Humanidade.

A concepção cristã-medieval do homem procede, assim, de duas fontes: a tradição bíblica, vetero e neotestamentária, e a tradição filosófica grega. A tradição bíblica goza, na formação do pensamento cristão, de uma primazia em termos de normatividade, pois constitui uma instância última de referência, segundo a qual dever ser julgada a autenticidade cristã das concepções e teorias que se apresentam no campo teológico (VAZ, 2014, p. 61).

A reflexão antropológica dos autores cristãos, portanto, tem como ponto de referência constantemente o próprio Deus, trazendo a questão, dessa forma, para uma reflexão evidentemente teocêntrica. Dentre as mais variadas e ricas concepções que surgem nesse contexto, sobretudo com a Patrística e a Escolástica, queremos destacar duas delas que, sem dúvidas se destacam por sua tamanha profundidade e autenticidade: as concepções antropológicas de Santo Agostinho de Hipona e Santo Tomás de Aquino, as quais iremos nos deter.

Agostinho estudou o homem com muita dedicação, podendo-se até afirmar de que sua filosofia, depois de Deus, é centrada também na figura do homem. “Santo Agostinho, pela revelação bíblica, dá um novo alento à meditação ontológica do homem, descobre sua intimidade, alheia ao pensamento grego e, sobretudo o analisa do ponto de vista de seu ser, enquanto imagem de Deus” (GOULART, 2006, p. 6). Esta posição é muito válida, porque nos conduz a pensar a questão do ser pessoal do homem, que, na filosofia grega, fica quase que sem ser evidenciado. Assim, é importante enfatizar o homem como *imago Dei* (imagem de Deus), para que se tenha uma melhor compreensão do pensamento agostiniano no contexto antropológico.

O homem segundo a imagem e semelhança de Deus é o tema nevrálgico da antropologia agostiniana. Para o bispo de Hipona, o homem é formado por um ser supremo,

que é o próprio Deus. Ele se fundamenta nas Sagradas Escrituras, que afirmam que o homem foi criado por Deus à sua imagem e semelhança. Ao referir-se ao homem, Agostinho refere-se à alma, como ser racional e vivente. Dessa forma, para explicar seu pensamento do homem como imagem e semelhança de Deus, o filósofo parte de duas questões: a primeira é que a imagem de Deus no homem não deve consistir na parte material do ser humano, ou seja, no corpo, uma vez que a substância de Deus não é material. “O homem foi criado a imagem de Deus, não segundo a forma corpórea [...]” (AGOSTINHO, 1994, p. 376).

A segunda questão é que a imagem de Deus no homem não se pode dar na parte inferior da realidade imaterial do homem, isto é, na alma, pois a mesma é propensa a falhar. Assim, a imagem de Deus, evidentemente, consiste no espírito, que é a parte mais nobre do homem e que não é suscetível ao erro. “Não resta dúvidas que o homem foi criado à imagem de quem o criou, não segundo alguma parte da alma. Mas segundo o espírito, onde pode residir o conhecimento de Deus” (AGOSTINHO, 1994, p. 377). Dessa forma, concluímos as grandes linhas que permeiam todo o pensamento agostiniano acerca do homem, sobre a imagem de Deus, que o filósofo se utiliza para aprofundar posteriormente os pontos principais que norteiam a antropologia: a alma, o corpo e o espírito.

Santo Tomás de Aquino, outro grande pensador da Idade Média, embora tenha seu pensamento predominantemente no âmbito teológico, também deu sua contribuição para a antropologia filosófica, analisando de forma rigorosa o pensamento de seus antecessores, inclusive o de Santo Agostinho.

A síntese mais bem sucedida da antropologia medieval, vamos encontrá-la no pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Nela convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã, encontrando finalmente seu ponto ideal de equilíbrio (VAZ, 2014, p. 73).

Vaz apresenta então a antropologia tomasiana delimitando-a em três linhas centrais: a concepção clássica do homem como animal racional (*animal rationale*); a concepção neoplatônica do homem na hierarquia dos seres e, por fim, a concepção bíblica do homem como criatura, imagem e semelhança de Deus. Dessa forma, observamos o itinerário refeito pelo filósofo no concernente as outras concepções que já apresentamos. Muitos autores afirmam que Santo Tomás elabora, sob outra perspectiva, uma nova antropologia filosófica, porque faz uma nova interpretação das características que outrora apresentamos, pois segundo ele, o homem é composto em sua essência de alma e corpo, contudo, a alma não subjaz ao

corpo, mas o contrário, a alma possui o ser diretamente, ou seja, tem o seu próprio ato de ser e dele faz participar o corpo.

O pensamento de Santo Tomás de Aquino já nos dá indicações e influencia diretamente a nova era pensante que veremos a seguir no concernente a antropologia. Sua concepção, embora contendo aspectos também teológicos, inaugura, ao mesmo tempo que conduz a filosofia moderna a uma nova concepção do homem.

2.4 A concepção moderna do homem

A concepção moderna do homem, que já é fruto de uma lenta elaboração dos séculos medievais, como vimos, tem alguns aspectos já acentuados nos séculos XII e XVI, mas somente a partir do século XVIII, o homem moderno ocupa o centro da história e passa a ser a matriz das concepções contemporâneas do homem que se formularão posteriormente. Com o início da época moderna, a pesquisa na antropologia deixa de lado o “cosmocentrismo” dos filósofos gregos e o “teocentrismo” dos autores cristãos e se dedica mais profundamente no âmbito antropocêntrico, ou seja, o homem no centro, pois é ele o ponto de partida de onde se origina e em torno do qual torna constantemente polarizada a pesquisa filosófica.

A investigação crítica, que, em Descartes, é o ponto necessário de partida de todo reto filosofar, tem por objeto o homem. Na *Ethica*, Spinoza não se propõe outro objetivo do que estabelecer cientificamente qual seja o escopo da vida humana e os meios para o conseguir. Hume (em *Treatise on Human Nature*) pretende oferecer um quadro definitivo do homem como indivíduo; Comte e Marx pretendem apresentar um quadro completo do homem como ser social; Freud estuda o homem como um complexo de instintos; Heidegger e Bloch como uma mina de possibilidades; Gehlen como um animal não ainda especializado etc (MONDIN, 1980, p. 12).

Percebemos, dessa forma, que todos esses filósofos supracitados partem seu pensamento de uma perspectiva antropológica, e somada à diversidade cultural e pensante da civilização vigente da época, as concepções de homem na filosofia torna-se mais complexas e diversificadas, ocorrendo assim o difícil problema da “pluralidade antropológica”.

quando a unidade cultural (como na Grécia) ou religiosa (como na Idade Média) da imagem do homem é desfeita pela descoberta da imensa diversidade das culturas e dos tipos humanos e pelo próprio avançar das ciências do homem que submetem seu objeto a uma análise minuciosa e, aparentemente, desagregadora de sua unidade (VAZ, 2014, p. 80).

Entre as principais características atribuídas ao homem no contexto moderno, as que mais que se destacam é a ideia de *dignidade humana*, posta no contexto renascentista; a inauguração da *subjetividade* do homem e a realidade do homem como *ser pensante*, ambas apresentadas no contexto da concepção racionalista do homem pelo filósofo René Descartes (1596 - 1650), a quem iremos nos deter mais profundamente.

Descartes é, sem dúvidas, um dos maiores filósofos da modernidade, tanto que a originalidade de seu pensamento bem como suas ideias, lhe levaram a aclamação de “pai da modernidade”, justamente porque seu método influenciou toda filosofia posterior e é ainda muito presente na filosofia contemporânea. No concernente a sua antropologia, Descartes evidencia a questão do *dualismo cartesiano*, contido em duas de suas obras: O Discurso do Método e Meditações. Descartes concebe o homem a partir de duas substâncias: a alma, ou coisa pensante (*res cogitans*), e o corpo, ou coisa extensa (*res extensa*). Ambos possuem atributos distintos: o pensamento, no caso da substância pensante, e a extensão em comprimento, largura e profundidade, no caso da substância física. Para ele, corpo e alma possuem naturezas metafisicamente distintas. “Percebemos clara e distintamente a alma como coisa pensante e não extensa, e, por outro lado, concebemos com a mesma clareza e distinção que o corpo é uma coisa extensa e não-pensante” (DESCARTES, 1953d, p. 324, tradução nossa).

O *Cogito* cartesiano, portanto, evidencia a existência do homem a partir de seu pensamento. O pensamento independe do corpo, e mesmo que este esteja à deriva da morte, aquele perduraria.

A antropologia de Descartes cinde-se, assim, em uma metafísica do espírito e uma física do corpo: a ideia adequada, isto é, clara e distinta das duas substâncias, mostra-as como “naturezas completas” que podem substituir uma sem a outra. A formação da antropologia cartesiana parece acompanhar, assim, os estágios da formação de uma nova ideia de razão que presidirá ao desenvolvimento moderna até Kant [...] (VAZ, 2014, 87-88).

Com o pensamento de Descartes, de que existimos como “coisa pensante”, observamos que pluralidade das concepções antropológicas se torna cada vez mais evidente na modernidade, e que sem dúvidas, terá grande influência nas concepções posteriores. Concluimos então este primeiro capítulo percebendo que o homem é pensado desde os primórdios da filosofia, obviamente que de maneiras diferentes, mas sempre contendo nuances do pensamento antropológico. Adentraremos agora na grande ruptura feita nestas concepções

a partir do contexto contemporâneo, sobretudo no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger.

3 O CONCEITO DE *DASEIN* NA ANTROPOLOGIA HEIDEGGERIANA

3.1 Martin Heidegger e a concepção contemporânea do homem

No panorama da idade contemporânea, a filosofia permanece ainda com um emaranhado de problemáticas em relação à pergunta pelo “o que é homem” estas questões estão presentes nas mais diversas concepções antropológicas que a contemporaneidade nos apresenta, emergentes das correntes filosóficas que se desenvolveram nos séculos XIX e XX. Essa realidade afeta também e coloca em xeque o próprio estatuto da filosofia, que segundo Lima Vaz, se dão talvez, por duas razões:

A primeira é uma razão teórica e ela exprime o fato de que os grandes problemas que desafiam a filosofia nos inícios do século XIX, tanto em sua vertente idealista como em sua vertente positivista, continuam, não obstante as prodigiosas mudanças, seja na civilização material, seja na *cultura* desses dois séculos, diante de nós como nossos problemas maiores. A segunda é uma razão *histórica* e ela exprime o fato de que as condições para o exercício da filosofia que acabaram por se definir nos inícios do século XIX, sua implantação no terreno da cultura universitária e sua atração para o campo das metodologias de pesquisa e ensinamento desenvolvidas pelo saber científico desde aquela época continuam caracterizando a atividade de pensamento legitimamente reconhecida como Filosofia (VAZ, 2014, p. 113).

Por conseguinte, entre as tantas concepções que permeiam esta época, muitas delas estão contidas nessa linha de pensamento histórico-cultural e acentuam, de acordo com o tempo e na história, modelos de “imagens do homem”. A antropologia existencial, por exemplo, tem grande predominância na visão de homem da contemporaneidade, e entre tantos autores que partem dessa perspectiva, está o filósofo alemão Martin Heidegger (1889 - 1976), que ao publicar em 1927 sua obra magna *Sein und Zeit* (Ser e Tempo), tornou-se uma das principais referências para a concepção existencial do homem na filosofia. Nesta obra, Heidegger, ao propor precipuamente uma *Analítica existencial* do homem e sua existência, traça o horizonte fenomenológico no qual se é colocado novamente o problema do Ser, fundamento da Metafísica clássica. Não obstante a sua crítica a Antropologia filosófica e sua tentativa de construir uma espécie de “Antropologia existencial”, o autor desenvolve seu pensamento a partir dessa questão, onde nós traremos para nosso campo de discussão, evidenciando sua concepção antropológica.

Martin Heidegger se propõe a fazer uma nova leitura da célebre pergunta que move, tradicionalmente, a antropologia filosófica: “o que é o homem?” Contudo, não pretende

responder a essa pergunta se utilizando dos mesmos métodos que outrora a tradição utilizou. Heidegger aponta a necessidade de se fazer uma “análise existencial” daquele “Ser que nós mesmos somos”, ou seja, o homem. Esta análise só poderá ser feita se fizermos o questionamento pelo sentido do Ser, estipulado em sua obra *Ser e Tempo*, onde na mesma apresenta o homem como *Dasein*.

3.2 O estatuto próprio do *Dasein*

Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma descrição do modo de ser especificamente humano a partir de sua cotidianidade. Tomando o homem desde o seu ser, no qual não se diferenciam corpo e alma ou corpo e mente, assim como não se apresenta como um sujeito oposto a objetos, o filósofo oferece uma alternativa e com ela uma nova perspectiva para o entendimento tradicional a respeito do que é o homem. Assim, Heidegger atribui ao termo alemão *Dasein*, que em sua tradução significa “Ser-aí”, ou “Ser-no-mundo”, a reflexão e pergunta por “esta coisa que nós mesmos somos”. Na versão traduzida no Brasil de *Ser e Tempo*, *Dasein* é traduzido como “presença”. Dessa forma, em nosso texto, os termos *Dasein* e “presença” (nas citações da tradução brasileira) serão utilizados como sinônimos, contudo, fazendo ambos referência ao *modo de ser* humano ou modo de ser do homem.

A analítica da pre-sença, assim entendida, fica totalmente orientada para a tarefa que guia a elaboração da questão do ser. Com isso, determinam-se também os seus limites. Ela não pretende proporcionar uma ontologia completa da pre-sença. Trata-se, sem dúvida, de uma ontologia que se deverá edificar caso uma antropologia “filosófica” se deva apoiar em bases filosóficas suficientes. Com vistas a uma possível antropologia e igualmente a uma fundamentação ontológica da antropologia, a interpretação que se segue só poderá fornecer alguns “fragmentos”, embora não sejam sem importância (HEIDEGGER, 2005, p. 44).

O *Dasein* (presença) é o ente que revela o Ser, o que e como ele o é, a partir de sua condição existencial. O *Dasein* é o ente para o qual o Ser se revela. Em virtude de sua compreensão do Ser, ainda que informal, vaga, o ser humano é ontológico. Essa compreensão ocorre em meio aos demais entes (humanos e não-humanos) com os quais o homem se relaciona, na forma de uma cotidianidade mediana. No cotidiano, entretanto, o homem se coloca como mais um entre os entes, numa relação de identidade com as coisas que o cercam. O *Dasein*, portanto, é o próprio homem, que em sua existência, reconhece que a mesma é só mais uma de suas possibilidades de existir.

Desse modo, encontra-se o âmago da filosofia heideggeriana, na qual se concentra o principal objetivo de seu raciocínio filosófico em Ser e Tempo: a instauração de uma espécie de “ontologia fundamental”, realizando assim o primeiro “salto” em relação a tradição: uma passagem da antropologia filosófica para a ontologia. Essa passagem marca, no pensamento heideggeriano, o processo de desconstrução da concepção clássica de homem disseminado na filosofia contemporânea e que outrora apresetamos no capítulo anterior.

Sem dúvidas, uma antropologia poderá indicada como filosófica, se seu método é filosófico, no sentido de uma consideração sobre a essência do homem. A mesma teria como propósito diferenciar o ente que chamamos homem, da planta, do animal, e das demais regiões do ente. A antropologia filosofia se trona, desse modo, uma ontologia regional do homem, coordenada com as outras ontologias, as quais distribuem com ela o domínio total do ente. Uma antropologia entendida nessa perspectiva não poderá ser o centro da filosofia, muito menos se ela mesma é fundada na estrutura interna de seu próprio problema (HEIDEGGER, 1996, p. 178, tradução nossa).

Percebe-se dessa forma, que o principal objetivo de Heidegger é promover uma ontologia do ser, evidenciando a ideia de que não existe uma natureza propriamente humana, ou seja, um conjunto determinado de predicados e/ou propriedades que formam sua essência, trata-se da pergunta pelo sentido do que realmente somos, a partir do questionamento do que é “ser” humano. Heidegger considera que essa assertiva é fruto de um “esquecimento” por parte da filosofia, sobretudo quando se chega na modernidade. Desse modo, a pergunta pelo sentido do Ser é novamente instaurada por ele em sua filosofia.

3.3 Uma leitura fenomenológica do ser do homem no conjunto da existência

Considerando já nossa compreensão acerca do homem a partir de Heidegger, que o apresenta como presença (*Dasein*), o Ser-aí, faz-se mister evidenciar também que o autor considera indispensável pensar não somente uma antropologia, mas também e sobretudo, uma ontologia. Esta atitude tem a finalidade primeira de delimitar o lugar que o homem irá ocupar dentro dessa análise ontológica.

Heidegger, no entanto, ao propor esta nova ontologia, considera que diferentemente da ontologia tradicional, não existe um ente que originariamente se possa fazer a pergunta pelo Ser, mas é ao próprio Ser que propõe tal questionamento. “A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (*dasein*) no tocante ao seu ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 32). Assim, o primeiro

problema será estabelecer, de acordo com a ontologia, qual o ente mais apropriado para se dirigir especificamente a pergunta pelo Ser.

Em qual dos entes deve-se ler o sentido do ser? De que ente deve partir a saída para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui ele uma primazia? [...]. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos como *pre-sença* (HEIDEGGER, 2005, p. 32).

Heidegger aponta, portanto, como ponto central desta nova ontologia, a clarificação do *Dasein*, que é a quem a pergunta pelo sentido do Ser é dirigida, ou seja, aquele que dá sentido às coisas, o ente dos entes. O *Dasein* é o único no mundo que pode questionar sua própria existência, ele é o ente que compreende o ser, ou seja, compreende o ser em sua existência e que também ele (*Dasein*) entende que existir é uma de suas possibilidades. Vale ressaltar que não cabe dizer aqui que isso se trata de uma espécie de “hierarquização ontológica”, pois não o é. Heidegger fala sobre uma singularidade entre os entes, onde este ente que nós mesmos somos, possuem atributos mais adequados para tal questionamento. Heidegger evidencia essa questão, apresentando o conceito denominado por ele como “analítica existencial”

A “analítica existencial” proposta por Heidegger tem a função de estabelecer a estrutura basilar do *Dasein* e a análise de seu modo de ser. Para conceituar o *Dasein*, como vimos, Heidegger faz inicialmente a distinção entre o ser do homem (*Dasein*) e o ser das coisas (*Vorhandenheit*), deixando claro que ambos possuem em suas estruturas diferenças significativas. Para as coisas, as propriedades são tidas como “categorias”, já as próprias do homem são apresentadas por ele como “existenciais”, e conclui que o que diferencia o modo de ser do homem (*Dasein*) do modo de ser das coisas é a *existência*. “Chamamos existência ao próprio ser com o qual a *pre-sença* pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira” (HEIDEGGER, 2005, p. 39).

Contudo, Heidegger enfatiza que esta noção de existência toma um outro significado em sua filosofia, e que, portanto, deve ser dissociada dos significados que outrora a tradição estabeleceu ao longo do tempo.

[...] é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra “existência” para designar o ser desse ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que ser simplesmente dado, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de *pre-sença*. [...] As características que se podem extrair desse ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que

possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso (HEIDEGGER, 2005, p. 77).

Para a filosofia heideggeriana, a existência do homem é pensada e está relacionada com suas possibilidades de ser, e não de forma completa e determinada por suas características como se observa na tradição, o ente do homem é em cada momento aquilo que pode ser. “Os entes se dizem de muitas maneiras, eles possuem diversas significações, mas o ser se mantém uno independente dessa pluralidade e dessa diversidade” (CASANOVA, 2015, p. 17). A analítica do *Dasein* é o processo pelo qual Heidegger modifica o método de investigação da questão do homem. A partir dela, o filósofo faz uma análise fenomenológica da existência concreta do homem.

Em essência, a noção heideggeriana de fenomenologia nos fala sobre a possibilidade de um ver; não simplesmente um ver voltado para *entes* e suas propriedades, mas um ver ligado ao *ser* e às estruturas do ser. Enquanto para Husserl a questão central da fenomenologia é a consciência, para Heidegger a questão central da fenomenologia é o ser (GORNER, 2017, p. 14).

A analítica existencial, portanto, é o novo método empregado pelo autor para se garantir uma investigação mais precisa do ser do *Dasein*. A abordagem heideggeriana afirma que a relação existente entre o Ser e o *Dasein* (homem) não é casual ou tangencial, mas privilegiada e centralizada, haja vista que o *Dasein* implica seu próprio modo de ser ao existir. A relação com o Ser é uma constituição que determina o próprio modo de ser do *Dasein*, e não uma simples categoria acrescida em suposta essência.

Enfim, o *Dasein* no seu próprio ser e nas suas possibilidades de ser se constitui como abertura (*Erschlossenheit*); isso quer dizer para o homem tudo o que de algum modo, sob as mais variadas formas fenomênicas, “está aí”, e está por ele mesmo ter aberto essa possibilidade (CRAIA, 2012, p. 253).

A analítica existencial, método instaurado pelo filósofo, tem a função de realizar a investigação precisa e profunda do *Dasein*, afim de constatar que o ente deste ser que nós mesmos somos é um ente, não privilegiado, mas singular entre os demais e adequado para questionar a questão do sentido do ser.

A pre-sença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da pre-sença a característica de, em seu ser, isto é,

sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a pre-sença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio desse ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença (HEIDEGGER, 2005, p. 39).

A pluralidade e esse conjunto de distinções que existem na composição das formas e possibilidades de existência do *Dasein*, nos apresentam os motivos centrais pelos quais Martin Heidegger exclui de seu pensamento o que pensou a tradição clássica da antropologia filosófica a respeito das interrogações que permeiam a pergunta pelo homem. O “ser humano”, o “ser racional”, o “ser político”, nomenclaturas e/ou tentativas de conceituação que para Heidegger são inválidas, pois limitam as possibilidades de existência do homem e em particular, são espécies de “predicados” de um certo “Sujeito”. E sobre isso, o filósofo afirma:

Toda ideia de “sujeito” – enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento – reforça, do ponto de vista ontológico, o ponto de partida do *subiectum* [...] Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos, bem como das expressões “vida” e “homem”, para designar o ente que nós mesmos somos (HEIDEGGER, 2005, p. 82).

Dessa forma, Heidegger apresenta uma visão mais abrangente desta nova configuração conceitual deste ser que nós mesmos somos e nos coloca no centro da discussão de nosso trabalho. Todavia, uma última questão será discutida e aprofundada afim de concluirmos este capítulo.

3.4 O homem como um ser de possibilidades: existência inautência e existência autêntica

3.4.1 Existência inautêntica

De acordo com a perspectiva antropológica proposta por Heidegger, o *Dasein* está sempre num constante “projetar-se” no mundo ou com os outros entes ao seu redor. Essa questão está relacionada com a ideia de que o *Dasein* nunca está habitado somente no presente, mas em seu presente, traz consigo também o passado e o futuro, simultaneamente. Heidegger não pensa o que nós somos como um mero “Sujeito”, pois isso implicaria, como já foi supracitado, um postulação dogmática de sua existência, delimitando sua essência em uma

só substância identitária, retirando assim do Dasein sua capacidade de “ser-aí” no sentido de sua constante abertura para suas possibilidades e existiri segundo seus projetos.

Essa definição do ser-aí enquanto projeto, e não como subjetividade, não comporta o caráter de uma revelação que procura uma nova e mais pertinente elucidação sobre o que é homem, muito menos uma fundamentação mais sólida para a reflexão sobre o que somos. Projetar-se nunca é fundar; pelo contrário, é sempre permanecer em estado de aberto, sem estrutura determinada e fixa e, portanto, sem capacidade para operar como fundamento (CRAIA, 2012, p. 255).

Assim, o Dasein só pode ser pensado como sujeito, ou seja, como um ente que recebe características que “o definem”, quando é pensado no modo “inautêntico” de existir. Para explicar essa questão, Heidegger se apropria de outro conceito que também norteia sua obra *Ser e Tempo* e que está ligado diretamente nas propriedades e determinações daseinalíticas: a temporalidade. Segundo Heidegger, a temporalidade promove uma caracterização mais precisa do que somos e que o ser está entrelaçado nas três dimensões do tempo. Assim, a existência inautêntica se caracteriza especificamente no cotidiano, como uma de suas formas, graças a sua relação com os demais entes “intramundanos”.

Esse ser-no-mundo do Dasein que o defronta com o resto dos entes também implica que o ser-aí se interesse e, de certo modo, se preocupe com esses entes intramundanos entre os quais se encontra. Por tal motivo, na sua própria realização enquanto possibilidade decorrente de seu ser projeto sempre aberto, o Dasein se relaciona e se ocupa com e das coisas como instrumentos para sua própria realização (CRAIA, 2012, p. 255).

3.4.2 Existência autêntica

Uma outra possibilidade de existir do homem (ser-aí) é o da existência autêntica, nela deve-se promover ao Dasein um certo afastamento da forma inautêntica de existir (do cotidiano, faticidade, como vimos) através de um momento, um “salto”, ou como Heidegger propôs, um ato de liberdade, que consiste em aceitar a realidade última da existência do Dasein: a morte.

O ser-aí comportará uma existência autêntica, isto é, de acordo com seu próprio modo de ser, quando for capaz de se manter atento à realidade inevitável da morte, ou seja, quando reconhecer e pensar sua própria finitude. Trata-se de conquistar um pensamento do que ele mesmo é segundo o marco originário que determina que a morte é sempre a determinante de suas possibilidades de existência. A morte revela ou, mais precisamente, “desvela” ao Dasein “o nada” (CRAIA apud HEIDEGGER, 2012, p. 256).

O homem (Dasein) em sua forma autêntica de existir deve-se confrontar e aceitar-se com a fatalidade da morte, que é inevitável, e reconhecer que seus projetos de existência serão, mais cedo ou mais tarde, impedidos pela mesma. Reconhecer ainda e sobretudo, que antes de qualquer forma de existir em suas infinitas possibilidades, o homem é um ser perante a morte.

O homem, portanto, não deve negar ou ignorar esse fato da realidade da morte, mas pode, segundo Heidegger, aceitando essa condição, dar sentido a sua existência, procurando vivê-la a partir de condições e motivações verdadeiramente autênticas. Heidegger ainda afirma que o homem deverá experimentar, haja vista essas condições, um sentimento específico, que o filósofo chamará de “angústia”, que consiste na experiência do nada. A forma inautêntica de existir oculta e nega a angústia ao invés de potencializar sua existência a partir dela, como, ao contrário, faz a existência autêntica.

A partir da angústia da experiência da morte, duas vias se abrem para o ser-aí: ou ele permanece como um ente a mais entre os outros entes, de modo inautêntico, ou ele, através da radicalidade de um salto existencial, reconhece-se na sua condição e assume a abertura de seu projetar-se, de suas possibilidades, como suas escolhas, autênticas, fadadas a perder-se no nada da finitude, mas ainda constitutivas de seu ser. Um ser-aí autêntico que transforma a angústia do nada e da morte no seu nada e na sua íntima morte. Só assim, por uma decisão existencial sobre a morte, é que a vida pode ser vivida plena e autenticamente (CRAIA, 2012, p. 259).

Heidegger, portanto, nos conduz a esta nova, intrigante e interessante forma de pensar a questão do que nós somos a partir de outros parâmetros, diferentes dos já existentes. O filósofo vai além da antropologia filosófica, no concernente a seu método, suas forma de investigar, para mostrar-nos que o homem é um ser consciente de suas possibilidades de ser, mas que pode mediante suas escolhas, optar por formas de existir autênticas ou não, reconhecendo sua condição perante a morte.

4 PRINCIPAIS ASPECTOS DA CRÍTICA DE HEIDEGGER À CONCEPÇÃO CLÁSSICA DO HOMEM

4.1 Uma nova proposta de investigar o homem para além da Antropologia filosófica

Como vimos no decorrer da discussão deste trabalho, os discursos e aspectos da construção da visão do homem, que foram construídos no itinerário da filosofia na história, na antropologia filosófica, estão cada dia mais em condições de continuar tecendo um discurso mais rico, completo e consistente acerca do homem do que no passado. Vale ressaltar que não estamos falando somente da antropologia filosófica como disciplina, mas também, e sobretudo, no âmbito de investigação dentro da própria filosofia.

Não obstante, existe ainda a preocupação, quando nos colocamos mediante a riqueza e variedade destas concepções antropológicas, de se haver, por parte de muitas delas, uma legitimidade da investigação utilizada na construção destes discursos. Essa preocupação se dá, a propósito, quando nos deparamos com uma questão principal dentro desse contexto: a necessidade de verificar e constatar um estudo do homem que tenha um caráter de fato filosófico, e dessa forma, proporcionar uma visão do homem autêntica e em sua totalidade. Dessa forma, nos é permitido afirmar que as demais ciências específicas delimitam o estudo do homem em suas partes, e limitam a investigação em sua totalidade, resultando numa constatação fragmentada.

O homem nos interessa na sua totalidade, não por esse ou aquele de seus aspectos. As ciências especializadas (antropologia, linguística, fisiologia, medicina, psicologia, sociologia, economia, ciências políticas...), malgrado os seus esforços, tendem a limitar a totalidade do indivíduo, considerando-o do ponto de vista de uma função ou de um impulso particular. O nosso conhecimento do homem resulta fragmentado: muito frequentemente tomamos uma parte pelo todo (HESCHELL, 1975, p. 58).

Assim, para garantir essa totalidade não seja comprometida em sua completude, deve-se sair do campo de investigação experimental e progredir para uma atualização do método da própria antropologia. Nesse sentido, sabemos que desde a visão clássica do homem, a forma de investigá-lo não se utilizava dos mesmos parâmetros e métodos que hoje são dispostos para tal, e, por conseguinte, como já vimos, percebemos a existência de uma concepção antropológica que diverge da atual.

O problema do método de como investigar o homem foi o centro de muitas discussões na filosofia, sobretudo nestes últimos séculos. E na tentativa de "resolvê-lo", vários filósofos

apresentaram propostas interessantes que, acrescidas ao conjunto dos estudos antropológicos, trouxeram grande contribuição para tentativa de responder à pergunta pelo "o que é homem?". Martin Heidegger foi um dos autores que, em sua densa filosofia, como vimos no capítulo anterior, apresentou também a sua proposta. O filósofo reconheceu o método fenomenológico como válido, seguindo os passos de seu mestre Husserl. Contudo, enquanto a fenomenologia da consciência de Husserl tem caráter reflexivo, a de Heidegger, diferentemente, é predominantemente interpretativa. Sobre isso, iremos aprofundar posteriormente em nosso texto.

Heidegger apresenta, dessa forma, uma crítica a antropologia filosófica desenvolvida na Idade Clássica do pensamento filosófico, na sua forma de ver o homem. A crítica apresentada está justamente na pergunta que outrora a filosofia fez no seu estudo do homem. Se na concepção clássica do homem se perguntava "o que é o homem?", o filósofo alemão refaz essa pergunta sob uma nova perspectiva: "quem é o ser do homem?", ou seja, a questão instaurada por ele não é perguntar pelo homem em si, mas pelo que de fato o faz ser o que ele é. Essa questão não foi colocada pela tradição em sua totalidade, e segundo Heidegger, isso se deve a um afastamento da filosofia pela pergunta do Ser. Assim, a proposta do filósofo é apontar uma passagem, um "salto" como diz, da Antropologia filosófica para a Ontologia. "Sem dúvidas, uma antropologia poderá indicada como filosófica, se seu método é filosófico, no sentido de uma consideração sobre a essência do homem" (HEIDEGGER, 1996, p. 178).

Nesse mesmo sentido, André Duarte aponta fazendo relação com o pensamento mais recente do filósofo e sua investigação acerca da possibilidade de uma antropologia existencial:

Portanto, se o questionamento ontológico e a investigação científica dos entes não coincidem necessariamente também não é necessário que se excluam mutuamente de sorte que uma antropologia ôntica existencialmente fundada é possível, ao menos em princípio como, se atesta nas especulações tardias de Heidegger, em que ele reflete sobre a possibilidade de uma disciplina que assuma [...] como tarefa demonstrar os fenômenos existenciais comprováveis do ser-aí histórico-social e individual, relacionados no sentido de uma antropologia ôntica, de cunho daseinsanalítico [...] (DUARTE, 2004).

A "contraposição" que o filósofo faz no concernente a tradição antropológica da filosofia se encontra justamente nos meios utilizados para se questionar o que é o homem. E para consolidar filosoficamente essa postura assumida, Heidegger aponta a necessidade de se promover uma análise existencial do homem, no movimento que já citamos anteriormente chamado a *Analítica do Dasein* ou *Analítica Existencial*, que consiste na tentativa de

determinar a estrutura fundamental do *Dasein*, realizando a instauração da pergunta, não pelo Ser (como pensa a Metafísica clássica), mas pelo sentido do Ser.

Essa nova perspectiva promovida por Heidegger se constitui num dos momentos mais importantes do amplo movimento deflagrado pela filosofia contemporânea de desconstrução da concepção clássica de homem. De modo geral, podemos apontar como um dos eixos desse deslocamento a ideia de que não existe um "ser" do humano, isto é, um conjunto de predicados ou propriedades que constituem a natureza mínima, universal e necessária do homem: sua essência. Enfim, trata-se de pensar "o que somos" segundo outras coordenadas (CRAIA, 2012, p. 250).

Dessa forma, percebemos então que o principal objetivo da proposta heideggeriana é pensar não uma antropologia, de fato, mas uma ontologia. Não obstante, esta ontologia se difere da ontologia tradicional, pois se utiliza do método fenomenológico de investigação, visando uma análise fenomenológica do ser do homem. “Em essência, a noção heideggeriana de fenomenologia nos fala sobre a possibilidade de um ver; não simplesmente um ver voltado para *entes* e suas propriedades, mas um ver ligado ao *ser* e às estruturas do *ser*” (GORNER, 2017, p. 14).

4.2 O método fenomenológico heideggeriano

Considerando o desejo de Martin Heidegger em realizar uma análise fenomenológica do homem, faz-se necessário analisarmos também em qual contexto este método se insere dentro de sua filosofia. O filósofo alemão é discípulo de Husserl, e por isso, parte de sua fenomenologia é fundamentada em seu pensamento. Todavia, Heidegger considera que é preciso se desenvolver um conceito fenomenológico que parta da questão do Ser, e isso se é evidenciado talvez pela sua tentativa de promover uma nova ontologia, uma “ontologia fundamental”, como o mesmo fala. A expressão grega *phenomenon*, que remonta o termo “fenômeno”, deriva do verbo *phainesthai*, que significa “descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo ou projeto dessa descrição” (ABBAGNANO, 2007).

A centralidade da fenomenologia heideggeriana é, não somente realizar esta descrição, como sugere a definição acima, mas colocar em questão o sentido do Ser enquanto Ser. O próprio filósofo em toda obra direciona de como deve ser a procedência da investigação fenomenológica através do questionamento sobre a questão do Ser na tradição filosófica. Assim, segundo Segura:

A tarefa da fenomenologia consiste em criar um âmbito que a filosofia sistemática tradicional já sempre esteve ignorando; ao mesmo tempo há de realizar uma destruição das objetivações que até esse momento haviam retirado a vida da vida. O ponto de partida, conclui Heidegger, há de ser radicalmente novo (SEGURA, 2002, p. 21).

A fenomenologia de Heidegger está diretamente ligada a partir das questões de ordem do Ser e seus problemas fundamentais. Dessa forma, um desses problemas fundamentais está na tentativa limitada da tradição antropológica na definição do conceito de homem. O filósofo evidencia essa questão no esquecimento da Metafísica clássica pelo questionamento do Ser, como ele é.

Esqueceu-se completamente o que Aristóteles diz em suas importantes investigações sobre a Metafísica: “Aquilo que foi buscado desde sempre e agora e futuramente e aquilo junto ao que a questão sempre fracassa uma vez mais é o problema ‘o que é o Ser?’” Se a filosofia é a ciência do Ser, então a questão inicial, final e fundamental da filosofia deve ser: O que significa Ser? A partir de onde podemos efetivamente compreender algo assim como Ser? Como é que a compreensão de ser é efetivamente possível? (HEIDEGGER, 2012, p. 27).

Desse modo, este processo de investigação fenomenológico para Heidegger tem como principal objetivo fazer uma espécie de delimitação dos problemas ontológicos fundamentais a partir dos problemas particulares fáticos, ou seja, da existência, do próprio homem.

Não diretamente, mas por meio de um desvio por uma discussão de determinados problemas particulares. Desses problemas particulares extrairemos os problemas fundamentais e determinaremos sua conexão sistemática. A partir da compreensão dos problemas fundamentais deve vir à tona até que ponto, por meio desses problemas, a filosofia enquanto ciência se torna imprescindível (HEIDEGGER, 2012, p. 8).

A fenomenologia para Heidegger é, portanto, um método próprio da ontologia. Não obstante, o filósofo considera a fenomenologia não somente uma preparação para as demais disciplinas e/ou áreas de pesquisa dentro da Filosofia, mas também como um método da mesma em geral.

Mesmo no interior da fenomenologia, essa foi compreendida até aqui como uma propedêutica científica à filosofia, que prepara o solo para as disciplinas filosóficas propriamente ditas: a lógica, a ética, a estética e a filosofia da religião. Nessa definição da fenomenologia como uma propedêutica, porém, assume-se o repertório tradicional das disciplinas filosóficas, sem que se pergunte se esse repertório mesmo não seria colocado em questão e abalado precisamente por meio da própria fenomenologia; sem que

se pergunte se não se encontra na fenomenologia a possibilidade de reverter a alienação da filosofia nessas disciplinas, revitalizando e apropriando novamente, em suas tendências fundamentais, da grande tradição filosófica com suas respostas essenciais. Nós afirmamos: a fenomenologia não é uma ciência filosófica entre outras, nem tampouco uma propedêutica para as outras ciências. Ao contrário, a expressão “fenomenologia” é a denominação do método da filosofia científica em geral (HEIDEGGER, 2012, p. 9s).

Dessa forma, nesse contexto da Filosofia propriamente como ontologia (para Heidegger a filosofia em sua totalidade deveria ser a ciência do Ser, porque todos os problemas partem do Ser), Heidegger introduz a analítica do fenômeno *Dasein*, ou seja, do fenômeno do homem e de suas possibilidades de existir, como vimos no capítulo anterior. O método fenomenológico heideggeriano e a própria fenomenologia parecem ter se esvaído com a atualidade, no entanto, Heidegger a afirma como mais uma das possibilidades da existência, do pensar.

E hoje? O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia. Porém, a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de toda uma tendência. Ela é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da “coisa do pensar” [Sache des Denkens], cujo estar-revelado continua a ser um mistério. Acompanhando o sentido da última frase, lê-se em *Sein und Zeit* (1927), p. 38: “Aquilo que lhe [à Fenomenologia] é essencial, não está em ser efetivamente real como ‘corrente’ filosófica. Acima da realidade está a possibilidade. A compreensão da Fenomenologia reside unicamente na sua captação como possibilidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 15).

Desse modo, a fenomenologia é o método que Heidegger empregou para realizar a investigação do homem a partir da análise do *Dasein*, esclarecendo seus problemas fundamentais que são de origem ontológica. A pergunta pelo homem instaurada pela filosofia ao longo da história da filosofia iniciada pelos clássicos, que limita a conceituação do ente que nós mesmos somos, é imbuída, portanto, de uma caráter mais abrangente no que diz respeito as possibilidades de existência do homem. Se outrora, pela tradição, o homem é visto como um animal político e/ou animal racional, Heidegger a contrapõe através da ontologia e da fenomenologia, evidenciando que o homem não se limita somente a essas condições, mas o seu projetar-se no mundo, como “presença” e “ser-aí”, o proporciona variadas possibilidades de existir.

Ademais, percebemos então as duas principais questões que evidenciam a crítica de Heidegger à tradição antropológica: a questão da antropologia filosófica, que deve partir e ser uma ontologia, haja vista a pergunta pelo ser do homem; e a questão do método fenomenológico, que sendo um método da ontologia, deve promover uma análise existencial mais precisa do *Dasein* (homem), para clarificar o fenômeno antropológico nas suas possibilidades de existência. Veremos agora as consequências deste relevante pensamento para a filosofia e a sociedade contemporânea.

4.3 As consequências do pensamento heideggeriano na atualidade

Até aqui, a filosofia proposta por Martin Heidegger nos oferece uma verdadeira oportunidade de percebermos que seu pensamento é fundamental e um ponto de referência para os mais variados desdobramentos da história da filosofia. A audácia e a radicalidade do pensamento heideggeriano fizeram dele uma influência positiva nas mais diversas filosofias e vida de pensadores, mas sobretudo, sua filosofia também inspirou e inspira até hoje, padrões (ou a quebra deles) atuais e novos de reflexão. Como diria Casanova (2015), “Heidegger foi sempre um solo fértil para a construção do futuro”. O filósofo, no entanto, nunca deixou de dialogar com a tradição, muito embora tenha feito duras críticas a seus métodos. O exemplo disso, como vimos, foi a nova forma de pensar o homem, repensando o método e o caminho de investigação a serem feitos. Assim, mediante o percurso feito pelo filósofo, queremos trazer para nossa discussão, a ressonância de seu pensamento na contemporaneidade, e de que forma ele leva a sociedade hodierna a repensar sua existência e sua forma de vivê-la.

Heidegger desenvolveu uma rica, sólida e consistente análise acerca do homem e seu significado no mundo e na história. Dessa forma, iremos trazer novamente em nossa discussão as formas de existência do *Dasein* (do homem) em sua forma autêntica e inautêntica, a partir de sua condição de ser lançado no mundo e a experiência da angústia nos dias atuais.

4.3.1 O ser-no-mundo

Atualmente, ao falarmos de mundo, diversos significados podem vir à nossa forma de pensar. A pluralidade cultural e pensante talvez contribuam nessa assertiva. No entanto, ao falarmos de mundo no contexto da filosofia heideggeriana, este tem um significado que lhe é próprio. Vimos que na visão de Heidegger, o homem se diferencia dos demais entes pelo fato de somente ele poder realizar a pergunta por si mesmo e pelos outros. Ademais, somente o

homem teria um mundo onde é lançado, os demais seriam entes que não teriam capacidade de relacionar-se e integrar-se com o mundo. Pois “Estão” no mundo, mas não “são” nele, ou seja, não agem para modificá-lo, não se entrosam entre si” (BEANI, 1981, p. 30) Os outros entes, diferente do homem, não têm consciência de sua existência, Sua forma de existir é diferente da do homem. Assim, o homem existe no mundo e o mundo é dele, pois só ele pode assumi-lo e modificá-lo.

Desse modo, portanto, o mundo seria uma abertura ao ser que só pode ser acessado pelo próprio homem. Para os demais entes seria impossível essa abertura, pois não têm acesso a linguagem. “Porque os vegetais e os animais, embora se achem numa tensão com seu ambiente, nunca estão postos livremente na clareira do Ser – e só essa é ‘mundo’ –, por isso lhes falta a linguagem” (HEIDEGGER, 1967, p. 44-45).

Esta abertura, expressa pela consciência de si e dos outros e efetivada pela linguagem, é a base da evolução do homem e de sua liberdade. Prova-lhe, ao mesmo tempo, sua incompletude. Os outros entes, de acordo com essa filosofia, na sua completude, são fechados, são coisas; o homem, na sua incompletude, na sua abertura, na sua liberdade, é pessoa, ser que fala e, pela fala, dá sentido ao mundo. (DETTONI; et al, 2016, p. 106)

O homem está no mundo pois pertence a ele e é habitado por ele. Todavia, este não vive só no mundo, é rodeado de outros homens e de outros entes não-humanos. Sua experiência de vida autêntica depende da relação boa com os demais entes do mundo.

O caráter de coexistência, portanto, é caráter fundamental do homem. O homem sem essas duas dimensões não passa de uma abstração. A minha existência implica a presença do outro, que me é semelhante na cultura, no aspecto físico, na linguagem e, particularmente, nas preocupações do cotidiano (DETTONI; et al, 2016, p. 110).

Desse modo, se caracteriza a noção de mundo na filosofia heideggeriana, que é lugar próprio do exercício da existência do homem.

4.3.2 A busca pela existência de forma autêntica

Como já citamos no capítulo anterior, Heidegger destaca duas das várias possibilidades de existência do homem, as quais ele chamou existência autêntica e existência inautêntica. No mundo, o homem tem a liberdade escolher de que forma quer viver, a partir do conhecimento das consequências dessa escolha. Não obstante, nossa intenção neste tópico,

é evidenciar a forma autêntica de existir como forma de existência mais eficaz e plena. Mas diante disso, como se viver de forma autêntica? A resposta, Heidegger nos apresenta muito sabiamente.

Para se viver autenticamente, primeiro deve-se ter em mente como se vive inautenticamente. A existência inautêntica se dá justamente no cotidiano na faticidade do homem, na forma como vive. Essa realidade se dá por causa que o homem é lançado no mundo, sem escolha, e é obrigado a conviver nas condições que o mundo o insere, condições políticas, mazelas sociais e outras realidades existenciais. Assim, segundo Heidegger, o homem não vive de forma autêntica porque não pensa a partir de seu próprio ser, mas a partir das coisas que o rodeiam no mundo, se apegando a elas.

De maneira contrária, a autêntica forma de existir consiste em reconhecer-se em suas condições humanas e existenciais. Como? Primeiro perceber-se como ser no mundo, consciente de sua existência, mas sobretudo consciente de sua finitude, a finitude de suas possibilidades de existir. Heidegger não quer aqui nos fazer sentir medo dessa realidade, muito pelo contrário, a ideia é dar sentido a nossa existência. E reconhecer-se finito, é reconhecer-se um ser que tem seu fim na morte. “A morte revela ou, mais precisamente, “desvela” ao *Dasein* “o nada”. Essa é a característica iniludível do ser-aí, dado que todos os seus projetos acabaram sendo abortados pela morte”. (CRAIA, 2012, p. 256)

Dessa forma, portanto, Heidegger nos aponta como viver de forma autêntica, não fazendo termos medo da morte, mas reconhecendo-a como nosso fim último e, através da angústia (que é um sentimento apresentado pelo filósofo experimentado pelo homem nessa circunstância), dar sentido a nossa existência, reconhecendo ser este Ser, que nós mesmos somos.

5 CONCLUSÃO

Ao final deste trabalho observamos que a discussão acerca da antropologia heideggeriana se mostra de grande relevância e ainda plausível na atualidade. O pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger sobre este ser que nós mesmos somos (o homem) implicou no percurso da construção de seu pensamento antropológico uma radical desconstrução das reflexões da antropologia clássica, como apresentamos.

Segundo o filósofo, não podemos definir o homem respondendo somente a questão que já conhecemos, estipulada pela tradição clássica: “o que é o homem?”. Tentar definir o homem somente respondendo a essa pergunta, seria dizer que somos determinados e limitados em nossa própria natureza, e o que somos, não pode nos limitar. Não obstante, como já vimos, Heidegger pensa o homem como um ente singular, que estando no mundo com outros entes não-humanos, tem sempre a possibilidade de existir de modos diversos e variados. O autor se utiliza da ideia de *Dasein* (Ser-aí) para explicar as formas de existência que são possíveis ao homem. Heidegger chama de “existenciais” as determinações próprias do *Dasein*, que são os seus modos de ser.

Heidegger critica a antropologia filosófica clássica por não se utilizar dos métodos certos para perguntar pelo o que é homem. Assim, propõe a passagem da antropologia à ontologia, pois o homem é o único ente por quem se pode perguntar por ele mesmo. Ele se utiliza do método fenomenológico para realizar isso, que chamou de analítica existencial. O autor apresentou-nos também as formas autênticas e inautênticas de existência. Essas duas possibilidades surgem a partir da experiência da angústia e da morte. Viver de forma inautêntica seria ignorar essa realidade e viver como mais um ente qualquer no mundo. De forma contrária, viver de forma autêntica seria reconhecer sua finitude e tirar da angústia o sentido de sua existência.

A guisa de conclusão é possível afirmar que o pensamento de Heidegger não se fecha e limita-se somente nessa pequena parcela; pelo contrário, este trabalho se torna ainda passível e aberto sempre a novas contribuições, afinal, como dissemos, Heidegger não tentou definir o homem, mas pensá-lo de forma diferente, uma forma de pensar que ultrapassa a tradição e vai para além da antropologia filosófica.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007

AGOSTINHO, Santo. **A Vida Feliz**, Tradução: Nair de Assis Oliveira. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1998. Disponível em: https://www.academia.edu/5349908/SANTO_AGOSTINHO_A_vida_feliz. Acesso em: 25 out. 2023.

_____. **A Trindade**, Tradução: Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. Disponível em: <https://portalconservador.com/livros/Santo-Agostinho-A-Trindade.pdf>. Acesso em: 25 out. 2023.

BEANI, T. C. **À Escutra do Silêncio**. São Paulo: Cortez / Autores Associados. 1981.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CRAIA, Eladio C. P. **Heidegger: A questão do que nós somos além da antropologia filosófica**. In: SGANZELA, Anor; VALVERDE, Antônio; FALABRETTI, Ericson. (orgs.) **Natureza humana em movimento**. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Filosofia).

DESCARTES, R. **Méditations**. In: BRIDOUX, A. (Ed.). Descartes: œuvres et lettres. DUARTE, André. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. **Natureza Humana**, v. 6, n. 1. São Paulo, 2004. Paris: Gallimard, 1953d. (Bibliothèque de la Pleiade).

DETTONI, Lenir Lopes; et al. **O Homem: Ser-No-Mundo-Com-Os-Outros**. Clareira - Revista de Filosofia da Região Amazônica, v. 3, n. 2, p. 103–113, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/3630>>. Acesso em: 14 nov. 2023.

GORNER, Paul. **Ser e tempo: uma chave de leitura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GOULART, Joender Luiz. **O homem e o tempo em Santo Agostinho**. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 06, Ed. 12, Vol. 11, pp. 05-30. Disponível em: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/teologia/santo-agostinho>. Acesso em 25 de out. 2023

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 2. vols. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **Meu Caminho na Fenomenologia**. Tradução de Ana Falcato. Covilhã, Portugal: Ed. Lusofia, 2009.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

_____. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HESCHELL, A. **O homem não está só**. São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

JAEGER, Werner. **PAIDEIA: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SCHELER, Max. A posição do homem no cosmos. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?: elementos de antropologia filosófica**. São Paulo: Paulus, 1980.

SEGURA, C. **Hermeneutica de la vida humana**: Em torno al informe Nartop de Martin Heidegger. Madrid: Ed. Trotta Editorial, 2002.

HUXLEY, Thomas Henry. **Man's palace in nature and other essays**, Londres, 1963.

VAZ, Henrique C de Lima. **Antropologia filosófica, volume 1**. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Filosofia) Portugal: Ed. Lusofia, 2009a.