

HUMANISMO, VERDADE E FORMAÇÃO NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER

Homero Luís Alves de **Lima** – UFC

Introdução

O presente ensaio consiste numa tentativa de apreensão de alguns conceitos da ontologia fundamental de Martin Heidegger, particularmente no que concerne a sua relação com a temática da desconstrução do humanismo e dos conceitos de homem herdados da ontologia tradicional, visualizando possíveis desdobramentos para a Filosofia da Educação.

Para a nossa incursão na ontologia fundamental, perspectivando sempre a crítica heideggeriana ao humanismo no âmbito da metafísica ocidental, estabelecemos os seguintes eixos temáticos: (1) Breve genealogia dos conceitos de homem e humanismo herdados da tradição; (2) A relação entre Humanismo e Metafísica; (3) Verdade e Formação; (4) A ek-sistência como a essência do ser-aí (*Dasein*); (5) O ser-aí e o primado ôntico-ontológico na compreensão do ser. Por último, a título de conclusão do ensaio, à luz da ontologia fundamental e da sua problemática ontológica (e não antropológica) que se desdobra na questão “o que é o ‘homem’?” ou “quem o ‘homem’?”, tecemos algumas considerações visualizando caminhos para o *pensamento* na filosofia da educação. Afinal, como diz Heidegger (2000, p.77), “o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. Pois, (...) O *ser* é o que neste ente está sempre em jogo”.

1. Breve genealogia dos conceitos de homem e humanismo herdados da tradição

Em *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger (2008a), numa perspectiva histórica, observa que somente na época da República Romana, a *humanitas* é, pela primeira vez, expressamente pensada e visada sob este nome. O fundamental, diz ele, é que se contrapõe o *homo humanus* ao *homo barbarus*. O *homo humanus*, aqui visado, é o romano que eleva e enobrece a *virtus* romana através da “incorporação” da *paidéia* herdada dos gregos. Os gregos são aqueles da grecidade tardia, do helenismo, cuja cultura era ensinada nas escolas de filosofia. A cultura aqui compreende a *erudito et*

institutio in bonas artes. A *paidéia* assim entendida é substituída pela *humanitas*. A romanidade propriamente dita do *homo romanus* consiste em tal *humanitas*.¹ É assim que encontramos em Roma, o primeiro humanismo. Nesta perspectiva, tal humanismo permanece, por isso, em sua essência, um fenômeno especificamente romano, cuja proveniência está no encontro da romanidade com a cultura da Grécia tardia.

Desse modo, o que ficou conhecido como a *Renaissance* dos séculos XIV e XV, na Itália, é uma *renascentia romanitatis*. Pelo fato de se estar “às voltas com a romanidade que se está em questão a humanidade, e, conseqüentemente, a *paidéia* grega” (HEIDEGGER, 2008a, p.333). É importante ressaltar o fato de que o *homo romanus* do Renascimento está numa franca oposição com o *homo barbarus* (“*inhuman*”) numa referência a barbárie da escolástica gótica da Idade Média. Daí que um estudo da *humanitas* sempre deve fazer parte do humanismo compreendido historicamente. Vale dizer, esse estudo remete, de certa maneira, à Antiguidade, tornando-se assim, em cada caso, também um renascimento da greicidade. O mesmo movimento de pensamento pode ser observado no humanismo do século XVIII, sustentado por Goethe e Schiller.

A partir do que foi exposto até aqui, podemos afirmar com Heidegger: “pois humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano (“*inhuman*”), isto é, situado fora de sua essência” (HEIDEGGER, 2008a, p.332). Como assiná-la Sloterdijk (2000), dos romanos à era dos modernos Estados nacionais burgueses – “o humanismo, como palavra e como assunto, sempre tem um ‘contra quê’ uma vez que constitui o empenho para retirar o ser humano da barbárie” (SLOTERDIJK, 2000, p.16). É fácil entender por que as eras que tiveram suas experiências particulares com o potencial bárbaro que se libera nas interações de força entre os homens são justamente as épocas em que o “chamado ao humanismo” costuma ficar mais forte e mais premente. A etiqueta “humanismo” caracteriza – de forma falsamente inofensiva – a contínua batalha pelo ser humano que se produz como disputa entre tendências bestializadoras e tendências domesticadoras.

2. Humanismo e Metafísica

¹ Já na época de Cícero, a palavra *humanitas* significava a educação (a formação) do homem, que os gregos chamavam *paidéia*, e eram reconhecidas nas “boas artes” as disciplinas que formavam o homem.

Já numa perspectiva, fundamentalmente, filosófico-metafísica, Heidegger (2008a) assevera que esse “primeiro humanismo”, a saber, o romano, e todos os tipos de humanismo que, desde então até o presente, têm surgido, pressupõem como óbvia a “essência” mais universal do homem: o homem é tomado como *animal rationale*. Heidegger observa que esta determinação não é apenas a tradução latina da expressão grega *zōon lōgon ékhon* (ser vivo que possui logos), mas uma interpretação Metafísica. Esta determinação da “essência do homem não é falsa. Mas ela é determinada pela Metafísica” (HEIDEGGER, 2008a, p.335). Heidegger lembra que não apenas os seus limites, mas também “a proveniência de sua essência foi considerado algo digno de ser questionado em *Ser e Tempo*” (Idem).

Para Heidegger, todo humanismo funda-se em uma metafísica ou ele próprio se coloca como fundamento para uma tal metafísica. Isto porque toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. É isto que, na perspectiva do modo como se determina a essência do homem, aparece o que é característico de toda metafísica: o fato dela ser “humanística”. De acordo com isso, qualquer humanismo permanece metafísico. O decisivo é que, na determinação da humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a relação do ser com a essência do homem, como “impede inclusive essa pergunta, uma vez que, com base em sua proveniência a partir da metafísica, ele não a conhece e muito menos a compreende” (HEIDEGGER, 2008a, p.234).

Ora, em que medida a metafísica pertence à natureza do homem? Segundo Heidegger (2002), a metafísica representa, de início, o homem como um ente dentre os demais, no entanto, dotado de propriedades e capacidades especiais (alma, espírito, ego, razão, consciência). “A essência, qualificada desta ou daquela maneira, a natureza, o teor (o quê) e a modalidade (o como) de seu ser, é em si metafísica: *animal* (sensibilidade) e *rationale* (não-sensível)” (HEIDEGGER, 2002, p.62). Circunscrito, assim, ao metafísico, o homem permanece atado à diferença desapercibida entre ser e ente.

Todavia, resta, enfim, perguntar se a essência do homem como tal, originalmente – e com isto previamente decidindo tudo – realmente se funda na dimensão da *animalitas*. “Será que estamos na direção certa rumo à essência do homem quando e enquanto definimos a essência do homem como ser vivo dentre outros, distinguindo-o

da planta, do animal e de Deus?”, indaga HEIDEGGER (2008a, p.336). Podemos proceder deste modo, podemos colocar o homem, deste modo, no âmbito do ente como um ente entre outros. Pode-se proceder assim, pode-se situar, desta maneira, o homem, em meio ao ente, como um ente entre outros. E nisto pode se expressar sempre algo correto sobre o homem. No entanto, precisamos ter ciência de que, com isto, relegamos definitivamente o homem para o âmbito essencial da *animalitas*; é o que acontecerá mesmo quando não equiparamos ao animal, mas lhe atribuímos uma diferença específica.

Se por outro lado, se compreende por humanismo, de modo geral, o empenho para que o homem se torne livre para sua humanidade, para nela encontrar sua dignidade, então o humanismo se distingue, em cada caso, segundo a concepção da “liberdade” e da “Natureza” do homem. Do mesmo modo, serão diferentes os caminhos que levam à sua realização. Daí o humanismo de Marx, o humanismo cristão, o humanismo de Sartre.

Mas de onde e como, contudo, se determina a essência do homem? Marx, segundo Heidegger (2008a), exige que o “homem humano” seja conhecido e reconhecido. Ele encontra esse homem na “sociedade”. Para ele, o homem “natural” é o homem “social”. É na “sociedade” que, de certo modo, se garante a “natureza” do homem, isto é, na totalidade de suas “necessidades naturais” (alimento, vestuário, procriação, sustento econômico). O cristão vê a humanidade do homem, a *humanitas* do *homo*, na sua delimitação frente à *Deitas*. É o homem da história da salvação empenhado na salvação de sua alma. O homem não é desse mundo, na medida em que o “mundo” concebido aqui nada mais é que uma transição provisória para o além.

Já Sartre (1973), em *O Existencialismo é um Humanismo*, cita Dostoiévski para quem “se Deus não existisse, tudo seria permitido” para aí situar o ponto de partida do existencialismo. Ora, “se deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem” (SARTRE, 1973, p.12).

“A existência precede a essência”, eis a máxima do existencialismo. Que isto significa? “Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define” (SARTRE, 1973, p.12). Ou seja, “o homem não é mais do que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que se chama subjetividade” (idem).

Em *Teoria Platônica da Verdade*, Heidegger (2008b) assegura que o começo da metafísica no pensamento de Platão é ao mesmo tempo o começo do “humanismo”.

Para Heidegger o “humanismo” em sua significação mais ampla e essencial significa o acontecimento que vem ligado com o começo, o desenvolvimento e o fim da metafísica, a saber, “o fato de o homem assumir o centro do ente, cada vez sob perspectivas diversas, mas sempre ciente disto, sem, contudo, ser ele mesmo o ente supremo” (HEIDEGGER, 2008b, p.247). “O homem”, isto significa aqui ora uma humanidade ou a humanidade, ora o indivíduo ou a comunidade, ou o povo ou o grupo de povos. O decisivo aqui é que no horizonte de uma rígida estruturação metafísica fundamental do ente, sempre está em questão libertar o “homem”, determinado a partir daí como o *animal rationale*, para as suas possibilidades, levando-o à certeza de sua determinação, em função da segurança de sua “vida”.

Segundo Heidegger, isto acontece pela cunhagem de uma “postura ética”,

como a redenção da alma imortal, como desenvolvimento das forças criativas, como aperfeiçoamento da razão, como cuidado da personalidade, como despertar do senso comum, como disciplina do corpo ou como acoplamento adequado de um ou de todos esses ‘humanismos’. A cada vez traça-se um círculo determinado metafisicamente ao redor do homem, em sua órbita mais ampla ou mais estrita. Com a consumação da metafísica, também o ‘humanismo’ (ou dito ‘de maneira grega’: a antropologia) é impelido para as ‘posições’ extremas, o que significa igualmente incondicionais (HEIDEGGER, 2008b, p.248).

3. Verdade e formação

Em *Teoria Platônica da verdade*, Heidegger (2008b) afirmar que, a partir de Platão, o pensar sobre o ser do ente tornou-se “filosofia”: um olhar ascendente em direção às “idéias”. Decisivo é que a “filosofia”, que só começa com Platão, toma a partir daí o caráter daquilo que mais tarde se vai chamar de “metafísica”. A configuração fundamental da metafísica torna-se visível por meio do próprio Platão na história que narra a “alegoria da caverna”. Nas descrições de Platão, onde torna claro “o acostumar-se do olhar às idéias”, o pensar vai “além” daquilo que é experimentado apenas sob a forma de sombra e cópia, em direção das “idéias”. As idéias são o supra-sensível contemplado em um olhar não sensível, o ser do ente que não pode ser apreendido como o instrumento do corpo. E o mais elevado no âmbito do supra-sensível é aquela idéia que, como a idéia das idéias, continua sendo a causa originária de toda

consistência e aparecimento de todo ente. Porque essa “idéia” é deste modo a causa de tudo, ela também é a idéia que se chama “o bem”. Desde a interpretação do ser como *idéia*, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica.

A interpretação platônica do ser como “idéia”, que deve sua primazia à mudança da essência da *alethéia*, exige uma conversão do olhar para as idéias. Tudo depende da retidão do olhar. Por meio dela, “o ver” e “o conhecer” tornam-se *retos*, de tal modo que, por fim, encaminham-se diretamente à idéia suprema, firmando-se nessa “direção reta”. A partir de então existe uma busca da “verdade” no sentido da retidão do olhar e do posicionamento do olhar. A essa caracterização corresponde o papel da *paidéia*, da “formação” (*Bildung*) do homem.

Para Heidegger, a “alegoria da caverna” dá concretude plástica à essência da “formação”. No entanto, a “alegoria” não visualiza apenas a essência da formação e a transformação do homem, mas abre igualmente a visão para uma mudança na essência da verdade. Decisivo para Heidegger é que “formação” e “verdade” estão implicadas de modo essencial. Ou seja, não há uma verdadeira formação – no sentido de Platão – sem uma mudança na essência da verdade. No dizer de Heidegger: “é somente a essência da verdade e o modo de sua mutação que possibilita a *formação*” (p. 230).

Eis a mudança na essência da verdade operada por Platão, podemos retomar: da verdade como desvelamento (*alethéia*) para a verdade como correção, adequação, certeza.

Desvelamento, em grego, denomina-se *Alethéia*, palavra que se traduz por “verdade”. O fato é que, desde há muito tempo, para o pensamento ocidental, “verdade” significa adequação da representação pensante com a coisa. Daí a definição tradicional da essência da verdade: *adaequatio intellectus et rei*².

² O conceito tradicional de verdade como *adaequatio intellectus et rei*, quando tematizado a partir seus fundamentos ontológicos, apresenta dois componentes essenciais: 1. O “lugar” da verdade é a proposição (*a verdade proposicional*). 2. A essência da verdade reside na “concordância” entre o juízo e seu objeto. Já uma interpretação ontológico-existencial do fenômeno da verdade assume três características: 1. Verdade no sentido mais originário é a abertura do *ser-aí* ao qual pertence à descoberta dos entes intramundanos; 2. O *ser-aí* é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade; 3. “Ser-verdadeiro” enquanto “ser-descobridor” é um modo de ser do *ser-aí*. “Descobrir” é um modo de *ser-no-mundo*. A descoberta dos entes intramundanos se *funda* na abertura do mundo. *Ser-no-mundo*, o que possibilita a abertura do mundo, é uma dimensão ontológico-existencial do *ser-aí*, e constitui mesmo o fundamento do fenômeno originário da verdade (Cf. Heidegger, 2000).

Nesta mudança da essência da verdade, segundo Heidegger, opera-se igualmente uma mudança do “lugar da verdade”. Enquanto desvelamento (*alethéia*), permace como um traço fundamental do próprio ente. Enquanto retidão do “olhar”, porém, torna-se uma caracterização do comportamento humano frente ao ente: o homem assume o centro do ente.

Para Heidegger, o pensamento de Platão realiza a mudança da essência da verdade, mudança essa que se transforma na história da metafísica, a qual iniciou sua consumação incondicionada no pensamento valorativo de Nietzsche. É por isto que “a doutrina da verdade de Platão não é algo de passado. Ela é ‘atualidade’ histórica” (Heidegger, 2008b: 248).

A alegoria da caverna oferece uma visão daquilo que propriamente acontece no Ocidente: o homem *pensa* na perspectiva da essência da verdade como “retidão do representar” de todo ente segundo “idéias” e avalia todo real segundo “valores”. O real é interpretado segundo “idéias” e, em geral, o mundo é avaliado segundo “valores”.

4. A ek-sistência como a essência do ser-aí (*Dasein*)

É interessante observar que Heidegger faz uso do termo “ser-aí” (*Dasein*) evitando o termo “homem”, pois, vê aí uma desvantagem, uma vez que, na filosofia, esta palavra permanecer sobrecarregada de pressuposições e concepções prévias herdadas da tradição metafísica.

Em *Ser e Tempo* (parágrafo §10), ao delimitar e diferenciar os propósitos da analítica existencial do ser-aí (*Dasein*) face à antropologia, à psicologia e à biologia, Heidegger (2000) afirma que:

Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno do ser-aí. (...) 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, 2000, p.82).

Heidegger (2000) observa que nas origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega do homem como *zōon lōgon ékhon* (ser vivo dotado de logos), na posterior interpretação do ser do homem como *animal rationale* e no paradigma teológico (o homem como criatura de Deus) atestam que, ao se determinar a

essência deste ente “homem”, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “evidência”, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, da consciência, acrescido do conjunto das “vivências” (filosofias da vida). Na medida, porém, em que essas determinações da essência do homem permanecem ontologicamente indeterminadas, sendo, portanto, tomadas implicitamente como algo “evidente” e “dado”, cujo “ser” não suscita nenhuma questão, a problemática antropológica fica indeterminada quanto a seus fundamentos ontológicos decisivos.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2000, p.280) afirma reiterada vezes: “*a substância do homem é a existência*”.

Mas o que quer dizer Heidegger com a frase “*a substância do homem é a existência*”? Quanto ao sentido da frase, Heidegger faz a seguinte ponderação: “Expressamos o fato de não se poder conceber o ente, dotado do modo de ser do *ser-aí* (*Dasein*), a partir de realidade e substancialidade com a seguinte tese: *a substância do homem é a existência*” (HEIDEGGER, 2000, p.280).

O que é o homem, isto é, aquilo que na linguagem tradicional da metafísica é denominado a “essência” do homem, reside em sua ek-sistência. Mas o que assim se pensa como ek-sistência não se identifica com o conceito tradicional de *existência*, isto é, realidade efetiva, “mundo-real”, em distinção ante a *essência* como a possibilidade³.

Aqui, porém, não está em questão a contraposição metafísica entre *existentia* e *essentia*. De modo diverso, a “essência” do ser-aí reside em sua “existência”, ou seja, o homem essencializa-se, desdobra-se em seu ser, de tal modo que ele é seu “aí”, isto é, ele é a clareira do ser. “Esse ‘ser’ do aí, e só ele, tem os traços fundamentais da ek-sistência, ou seja, do estar postado ek-stático no cerne da verdade do ser” (HEIDEGGER, 2008a, p.338)⁴.

A essência ek-stática do homem reside na ek-sistência permanecendo assim distinta da *existentia* pensada pela metafísica.

³ Para Heidegger, a distinção metafísica entre *essentia* (substancialidade) e *existentia* (realidade efetiva), oculta em sua proveniência essencial, domina e perpassa de ponta a ponta o destino da história ocidental.

⁴ Sartre, em contrapartida, expressa o princípio básico do existencialismo do seguinte modo: “A existência precede a essência”. O fato é que ele toma a existência e a essência no sentido da metafísica, que desde Platão afirma: “a essência precede a existência”. Sartre inverte esta frase. Mas a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica. Com essa frase, ele continua preso, junto com a metafísica, no esquecimento do ser (Cf. HEIDEGGER, 2008a, p.341).

Para Heidegger, o ente que é ao modo da “existência” é o homem. Somente o homem existe.

O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase “Somente o homem existe”, não significa de modo algum que apenas o homem seria um ente realmente efetivo e que todos os entes restantes seriam irreais e somente uma aparência ou uma representação do homem. A frase ‘o homem existe’ significa: o homem é aquele ente, cujo ser é assinalado pela in-sistência que se encontra aberta no desvelamento do ser a partir do ser e no ser (HEIDEGGER, 2008c, p.387).

Segundo Heidegger (2008a), a metafísica se fecha para o simples fato de que o homem só se essencializa em sua essência, ou seja, desdobra o seu ser em sua essência, na medida em que é interpelado pelo ser. É só por “essa interpelação que ele ‘tem’ encontrado aquilo em que habita sua essência. (...) Estar postado na clareira do ser, a isso eu chamo de ek-sistência do homem” (HEIDEGGER, 2008a, p.336).

O que se compreende assim como ek-sistência não é só o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas é igualmente aquilo onde a essência do homem guarda a proveniência de sua determinação. E é só ao homem que é próprio esse modo de ser. A ek-sistência só deixa-se dizer a partir da essência do homem, ou seja, apenas do modo humano de “ser”; pois, “até onde podemos experimentar, só o homem é abandonado no interior do destino da ek-sistência” (HEIDEGGER, 2008a, p.337). O ser-aí é ekstático, isto é, “excêntrico”. Essência *excêntrica*. Um ser excessivo, cuja transcendência enraizada na compreensão do ser possibilita a ultrapassagem do ente.

Neste ponto, uma vez mais, Heidegger procura se desprender da metafísica e sua ênfase na *animalitas* e suas subseqüentes determinações da essência da homem.

Por isto, supondo-se que o homem esteja destinado a pensar a essência de seu ser e não apenas a relatar historiologias naturais e histórias sobre a sua constituição e sua atividade, sua ek-sistência jamais poderá ser pensada como uma espécie particular entre outras espécies de seres vivos. Assim, mesmo aquilo que atribuímos ao homem enquanto *animalitas*, a partir da comparação que fazemos dele com o “animal”, se enraíza na essência da ek-sistência (HEIDEGGER, 2008a, p.337).

Para Heidegger, o fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem, pela ciência da natureza, investigar o homem como um organismo não serve para demonstrar

que a essência do homem repousa neste elemento “orgânico”, isto é, no corpo explicado “cientificamente” pela ciência da natureza⁵.

Segundo Heidegger, um tal modo de proceder é semelhante a tese de que a essência da natureza estaria encerrada na energia atômica. Pode ser, no entanto, que a natureza oculte sua essência justamente neste modo de revelação que ela oferece para o apoderamento técnico do homem.

Assim como a essência do homem não consiste em ser um organismo animal, assim tampouco pode-se afastar e compensar essa insuficiente determinação da essência do homem com o argumento de que o homem está dotado de uma alma imortal, de uma capacidade racional ou ainda do caráter de pessoa. Todas estas tentativas passam ao largo de sua essência, e, em verdade, com base no mesmo projeto metafísico (HEIDEGGER, 2008a, p.337)

5. O ser-aí e o primado ôntico-ontológico na compreensão do ser

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2000) tematiza o que diz ser o “primado ôntico-ontológico do ser-aí” na questão do ser. Isto porque “o ente como ente só é acessível se uma compreensão do ser *se dá*; a compreensão do ser como ente só é possível se o ente possui o modo de ser do ser-aí” (HEIDEGGER, 2000, p.280).

O ser-aí possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado *ôntico*: o ser-aí é um ente determinado em seu ser pela existência (sempre existente, ou seja, que existe de fato). O segundo é o primado *ontológico*, o fato do ser-aí possuir uma compreensão do ser, vale dizer, a possibilidade de uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o seu modo de ser. Daí resulta um terceiro primado que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias (a ontologia fundamental vem “antes” de toda antropologia, psicologia e biologia). Assim, o ser-aí se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro.

Todavia, segundo Heidegger (2000), onticamente, o ser-aí é o que está “mais próximo” de si mesmo; ontologicamente, o que está “mais distante”. Ou seja, onticamente próximo, quer dizer, e por isso mesmo, o que está mais distante do ponto de vista ontológico. O que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo, é,

⁵ Para Heidegger, o erro do biologismo ainda não é superado pelo fato de se acrescentar a alma à corporalidade humana, de acrescentar o espírito à alma e o aspecto existencial ao espírito.

ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico. Isto se deve ao fato de “pertence a seu ser mais próprio dispor de uma compreensão de si mesmo e manter-se desde sempre numa certa interpretação de seu ser” (HEIDEGGER, 2000, p.42).

Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser, o ser-aí sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. Daí que o ser-aí se compreende a si mesmo de imediato a partir da tradição. O decisivo aqui é que essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser.

Considerações finais: ressonâncias para a Filosofia da Educação

No horizonte mais amplo da sua proveniência da metafísica (já que “todo humanismo é metafísico”), a questão sobre o “homem”, *o que ele é* ou *quem ele é* não é uma “questão antropológica”, mas, essencialmente, *uma problemática ontológica*. A tarefa ontológica fundamental consiste em investigar os modos de essencialização do homem (os modos em que os conceitos de homem e de natureza humana em geral, se essencializam) e que, por sua vez, determinam as concepções prévias que subjazem as pesquisas ônticas do campo da antropologia, da psicologia, da biologia, assim como todo campo da filosofia da cultura. Neste ponto é importante ter sempre em conta que “a determinação da essencialização do homem *nunca* é uma resposta, mas essencialmente uma questão” (HEIDEGGER, 1999, p.164), já que a resposta para a pergunta ontológica diretriz *o que é* ou *quem é o homem* “não está escrita no céu para os filósofos” (Idem).

Do ponto de vista da *ontologia fundamental*, devemos recapitular, as interpretações humanistas do homem, vale dizer, os modos em que ele se ‘essencializa’ em seu “ser”, seja como *animal rational* e suas derivações, tais como “animal social”, “animal trabalhador”; seja por meio dos princípios cartesiano (*cogito ergo sum*) e kantiano (“Eu penso”) e seus desdobramentos como “eu”, “ego”, “consciência”, “sujeito”, “pessoa”; seja ainda a sua essencialização como “homem integral” entendido como um ser composto de espírito, alma e corpo; todas essas definições não são declaradas falsas, nem são rejeitadas. A única objeção que se faz é o que as mais elevadas determinações humanistas da essência do homem não colocam a humanidade do homem numa posição suficientemente elevada. Decisivo para a ontologia fundamental é que a “essência” do homem depende de sua “relação com o ser”, e não de

algum tipo de racionalidade e de outras características ou propriedades ônticas como as listadas acima.

Por último, faz-se necessário aqui uma breve elucidação da idéia de *destruição* (*Destruktion*) e o seu papel na ontologia fundamental. Em *Ser e tempo*, parágrafo § 6 intitulado “A tarefa de uma destruição da história da ontologia”, Heidegger (2000) alude aos efeitos que o tratado deve produzir: “que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição” (HEIDEGGER, 2000, p.51). É exatamente neste ponto de *Ser e Tempo* que a palavra *destruição* pode facilmente conduzir a enganos, o que de fato vem ocorrendo, sobretudo, a partir de leituras apressadas.

Ora, a *destruição* (e Heidegger é aqui categórico) não tem o sentido negativo de “arrasar a tradição ontológica”. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas. “A destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção *positiva*. Sua função negativa é implícita e indireta” (HEIDEGGER, 2000, p.51).

O fato é que a tradição (a ontologia tradicional) é *encobridora* e procede por ocultação da origem dos conceitos que ela mesma produz (por exemplo, o *ego cogito* de Descartes, o sujeito transcendental de Kant, a noção de “pessoa” do cristianismo). E o mais grave é o que deve ser motivo de preocupação: ela nos desobriga de *pensar* a proveniência desses conceitos.

E o que dizer da educação? Qual a relação entre metafísica, humanismo e educação? Como o que foi dito até aqui ‘pode’ ressoar na filosofia da educação?

O campo da educação, considerando a multiplicidade de disciplinas circunscritas por esse campo de pesquisas (Filosofia, Antropologia, Sociologia, Psicologia, História da Educação), bem como a pluralidade de abordagens temáticas (formação, relação ensino-aprendizagem, teorias do currículo, políticas, etc.) opera com conceitos herdados da tradição ontológico-metafísica, a saber: a determinação e a essencialização do *homo humanus* como *animal rationale* que se desdobra na *ratio*, na razão, cujo acabamento suporta e sustenta ainda hoje todas as filosofias da consciência ou do sujeito. Senão vejamos um exemplo.

A centralidade da *consciência* no discurso da educação e seu agenciamento nas teorias pedagógicas (sejam estas tidas como pedagogias “críticas” ou pedagogias “não-

críticas”) está vinculada a uma cadeia interminável de demandas sociais e valores “humanos” que a ela, educação escolarizada, coube historicamente realizar: a demanda social pela “conscientização” e “liberação da consciência” na pedagogia libertadora e dialógica de Paulo Freire; a demanda de cunho sócio-político pela revolução socialista via “consciência de classe” no marxismo mais ortodoxo; a demanda pela “consciência crítico-emancipatória” na crítica a “racionalidade instrumental” e a “indústria cultural” âmbito mais amplo da “teoria crítica”; a demanda por uma “consciência encarnada num corpo” acrescida, evidentemente, de “vivências subjetivas”, no caso das abordagens existencialistas-fenomenológicas; a demanda por um profissional “reflexivo” na “pedagogia das competências”; a demanda gerada pelas psicologias “desenvolvimentistas”, “sócio-construtivistas” centradas na relação ensino-aprendizagem e no “desenvolvimento da criança”, com preocupações “sócio-afetivas”, mas a ênfase recai mesmo é sobre a “cognição” e a “inteligência”.

Posto isto, pensamos que a ontologia fundamental pode abrir caminhos para um modo de *pensar*, em filosofia da educação, a questão *o que é o homem?, quem somos nós humanos?*, como uma problemática, fundamentalmente, ontológica. Afinal, como diz Heidegger, “o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. Pois, (...) O *ser* é o que neste ente está sempre em jogo” (HEIDEGGER, 2000, p.77).

Referências Bibliográficas

- HEIDEGGER, M. Carta sobre o Humanismo, *in Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Gichini e Ernildo Stein. Petrópolis, Editora Vozes, 2008a. pp. 326-376.
- _____. Teoria Platônica da Verdade, *in Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Gichini e Ernildo Stein. Petrópolis, Editora Vozes, 2008b. pp. 215-250.
- _____. Introdução a “O que é metafísica”, *in Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Gichini e Ernildo Stein. Petrópolis, Editora Vozes, 2008c. pp.377-395.
- _____. *Ser e Tempo*. Vol. 1. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Editora Vozes, 2000.
- _____. A Superação da Metafísica, *in Ensaios e Conferências*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Editora Vozes, 2002. pp. 61-86.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro, 1999.

SARTRE, J. P. O Existencialismo é um Humanismo, *in Os Pensadores*. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1973. pp.7-38.

SLOTERDIJK, P. *Regras para parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Editora Estação Liberdade, 2000.