

REPENSAR O HUMANO ENQUANTO TAL A PARTIR DE UMA LEITURA HERMENÊUTICA DA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Nathan dos Santos Alves¹
Elia Henriques Moreira²

RESUMO: O entendimento de determinados conceitos, fenômenos ou formas de compreender a “existência humana”, conforme o caminhar da ciência, tende ao enraizamento de uma tradição que, deixando de interrogá-los e de lançar novos olhares sobre determinados temas, acaba por reproduzir pré-noções nem sempre conscientes de suas origens. A questão do que é o humano é um exemplo disso. Pensar sobre o Ser do Humano pode parecer algo óbvio, dado ou posto, mas justamente por essa clareza evidente que se fazem necessários retornos e releituras. Nesse contexto, enfatizamos a fenomenologia hermenêutica, tal qual elaborada por Martin Heidegger em *Sein und Zeit* (1927), como caminho e modo de tratar as questões enraizadas, buscando instaurar um diálogo com a tradição, não para descrever o que fora dito em uma relativização dos termos com o intuito de anulá-los, mas sim aprender e dialogar com ela de forma a endereçá-la ao nosso horizonte (ALVES; RABELO; SOUZA, 2014). O ponto de partida se dá por meio do diálogo com Platão (1996; 1974), visto que seu pensamento constitui o início da tradição de separação entre corpo e alma, sensibilidade e razão. Em seguida, somos levados a Santo Agostinho (416; 1990), pensador que representa o elo entre a Antiguidade Grega e o Medievo Cristão, apropriando-se de elementos pagãos (neoplatonismo) para sustentar a doutrina católica. Por fim, nosso trajeto se encerra ao confrontarmos a teoria Cartesiana (2005; 2005) em contraponto às críticas heideggerianas (1927; 2001) sobre a tradição e a produção de uma ontologia de um sujeito “sem o mundo”.

Palavras-chave: Fenomenologia Hermenêutica; História do Pensamento Ocidental; Dasein; Heidegger; Filosofia.

ABSTRACT: The understanding of certain concepts, phenomena or ways of comprehension human existence, according to the path of science, tends to be rooted in a tradition that, failing to interrogate them and launch new looks at certain themes, ends up reproducing pre-notions that are not always conscious of its origins. The question of what human is it's an example of this. Thinking about the Human Being may *seem* like something obvious, given or set, but precisely because of this evident clarity, a return and a re-reading are necessary. In this context, we emphasize hermeneutic phenomenology, as elaborated by Martin Heidegger in *Being and Time* (1927), as a way and how to dealing with rooted issues, seeking to establish a dialogue with tradition, not to describe what was said in a relativization in order to cancel them, but to learn, to dialogue with it in a way that address it to our horizon

¹ Doutorando em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de Lisboa (NOVA-FSCH) em associação com o Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL) e o Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-PT). E-mail: nathanscano@outlook.com

² Doutora em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba e professora do curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins - Campus de Porto Nacional. Email: liahenriques@uft.edu.br

(ALVES; RABELO; SOUZA, 2014). The starting point is through the dialogue with Plato (1996; 1974), since his thought constitutes the beginning of the tradition of separation between body and soul, sensibility and reason. Then we are taken to Saint Augustine (416; 1990), a thinker who represents the link between Greek Antiquity and Christian Medieval times, appropriating pagan elements (neoplatonism) to support Catholic doctrine. Finally, our path ends when we confront the Cartesian theory (2005; 2005) in contrast to the Heideggerian critiques (1927; 2001) on the tradition and production of an ontology of a subject “without the world”.

Keywords: Hermeneutic Phenomenology; History of Western Thought; Dasein; Heidegger; Philosophy.

INTRODUÇÃO

O entendimento de determinados conceitos, fenômenos ou formas de compreender a existência humana, conforme o caminhar da ciência, tende ao enraizamento de uma tradição que, deixando de interrogá-los e de lançar novos olhares sobre determinados temas, acaba por reproduzir pré-noções nem sempre conscientes de suas origens. A questão do que é o humano é um exemplo disso. Pensar sobre o Ser do Humano pode parecer algo óbvio, dado ou posto, mas justamente por essa clareza evidente que se fazem necessários retornos e releituras de ideias como esta. Nesse contexto, enfatizamos a fenomenologia hermenêutica, tal qual elaborada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (1927), como caminho e modo de tratar as questões enraizadas. O filósofo advoga nesse tratado acerca de uma nova abordagem para a questão do sentido do Ser. Ao elaborar a questão sobre o sentido do Ser, o filósofo diz ser necessário voltar à questão do Ser do Humano, questionar o que ele é, pois o “questionar” pertence ao sentido mais próprio deste ente (Humano), uma vez que somente esse sujeito indaga o Ser. Por isso, considerando sua peculiaridade, o Humano é definido por Heidegger a partir do construto que ele chamou de *Dasein* (que é sempre um ser-no-mundo). O Humano traz em si mesmo uma posição privilegiada à questão sobre o sentido do Ser, e seu cerne reside no fato de sempre ter de assumir o Ser como seu.

Heidegger propõe a destruição (*Destruktion*) do acervo da antiga ontologia, legada pela tradição, o que será entendido como o fio condutor da questão sobre o sentido do Ser até se chegar às experiências originárias, em que foram obtidas as primeiras determinações do Ser que se cristalizaram ao longo da tradição do pensamento ocidental. A destruição não se refere somente ao passado, a sua crítica volta-se ao hoje e aos modos vigentes de se tratar

a história da ontologia, para que, assim, não se continue uma repetição da mesma questão. E para apreender o Ser dos entes e explicar o próprio Ser, o método fenomenológico hermenêutico é necessário na visão do autor. O filósofo entende o ser humano como um ser de interpretação, visto que esse ente tem a linguagem, articula sentido e o partilha, sendo por isso o ente que compreende (SILVEIRA, 2007). Assim, em Heidegger, a fenomenologia é hermenêutica, ou seja, a questão do sentido do Ser deve ser interpretada. Trata-se de instaurar um diálogo com a tradição, não para descrever o que fora dito em uma relativização dos termos tendo em mente anulá-los, mas sim aprender e dialogar com ela de forma a endereçá-la ao nosso horizonte (ALVES; RABELO; SOUZA, 2014).

Assim, o objetivo deste trabalho é interrogar o que é o Ser do Homem. Para isso, buscamos retomar os clássicos, as bases que edificaram o modo de pensar o humano no Ocidente e como ele foi considerado ao longo da tradição de pensamento ocidental. Não queremos hierarquizar o saber a partir de uma perspectiva negacionista da forma de enxergar o Ser, como foi empreendida pelos clássicos; não os tomamos como atrasados e ultrapassados, mas sim buscamos entrar em diálogo com os mesmos para poder repensar o humano enquanto tal, do modo como foi legado e como a fenomenologia hermenêutica revisita a tradição. Nosso ponto de partida se dá por meio do diálogo com Platão, a fim de compreender, a partir da interpretação de suas obras, como o filósofo grego pensou o Ser do Humano, visto que nesse teórico acreditamos estar os princípios da constituição de uma tradição que opera através da separação entre corpo e alma, entre razão e sensibilidade. Em seguida, somos levados à analítica de tal questão por Santo Agostinho, pensador que representa o elo entre a Antiguidade Grega e o Medievo Cristão, apropriando-se de elementos pagãos (neoplatonismo) para sustentar a doutrina católica. O diálogo com os autores é estabelecido por meio de suas obras: Fédon (1996) e Fedro (1974) para o primeiro, e Sobre a Trindade (416) e Cidade de Deus (1990) para o segundo.

Por fim, nosso trajeto se encerra ao confrontarmos a teoria Cartesiana em contraponto às críticas heideggerianas sobre a tradição e a produção de uma ontologia de um sujeito “sem o mundo”. Como referenciais para elaborar tal discussão estão os textos Discurso do Método (2005) e Paixões da Alma (2005), ambos de René Descartes, sendo o primeiro o ápice de uma radicalização da tradição e o segundo o último texto publicado pelo filósofo, no qual tais questões são repensadas e dosadas. Trazemos ainda como conclusão o

já citado tratado *Ser e Tempo* (1927) e *Seminários de Zollikon* (2001), ambos de Heidegger, a fim de retomarmos alguns pontos trabalhados na *teoria Deisenalítica* do autor.

1. PLATÃO E A GÊNESE DA TRADIÇÃO: o início da separação entre corpo e razão

Ao indagar sobre a questão do que é o humano, uma dicotomia se apresenta, isto é, percebe-se em primeiro momento que o Ser do Homem é visto como um composto de corpo, o lugar dos sentidos e das emoções, bem como da alma, da razão, do espírito e da consciência. As origens desta separação podem ser encontradas no pensamento grego antigo, há mais de 2.000 anos. Assim, iniciamos nossa discussão a partir das obras de Platão, já que este autor desempenha um papel fundamental e estrutural na formação do pensamento ocidental, mas por diversas vezes interpretado de maneira cristalizada por comentadores e outros sujeitos que se debruçam em suas teorias. Uma das possíveis explicações para essa banalização do pensamento platônico é a hierarquização do conhecimento científico, que acabou por se refletir na filosofia através da ideia de avanço nesta esfera. Neste sentido, como explana Heidegger, “os antigos gregos não estão acabados, obsoletos, ao contrário, ainda nem começamos a entendê-los” (HEIDEGGER, 2001, p. 45).

Dois diálogos são explorados aqui para entender a questão do Ser do Homem em Platão, o *Fedro* (1974) e o *Fédon* (1996). No primeiro, Sócrates e Fedro se encontram por acaso em uma rua de Atenas. Fedro, que vinha da casa de Lísias, um mestre de retórica e notável causídico, acaba por compartilhar com Sócrates um texto escrito por ele. O que se inicia como sendo um debate acerca de como se deve tratar o amado, se deve-se ou não lhe prestar favores, passa a cruzar inúmeros outros temas, dentre eles o que é o Amor, sua positividade ou negatividade, o saber, a estética, a oratória, a dialética, a verdade, a probabilidade e ainda a escrita. Entre esses tantos assuntos, destacamos a reflexão platônica sobre a alma. Após abordar sobre uma possível positividade da loucura, quando esta advém dos deuses, Sócrates acaba por adentrar no assunto da natureza da alma para justificar sua tese. Platão apresenta a situação de um carro sendo puxado por uma parelha alada, conduzida por um cocheiro, como metáfora para comparar a alma e a força natural e ativa que a une. Os cavalos e os cocheiros das almas divinas são bons e de boa raça, mas os dos outros seres são mestiços. O cocheiro que governa os humanos rege uma parelha na qual um

dos cavalos é belo e bom, e o outro de natureza contrária, “[...] assim, conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso” (PLATÃO, 1974, p. 225).

A alma não é apenas algo humano, mas, no caso deste, ela apresenta uma particularidade: contempla a “verdade”. Ao vislumbrar “as ideias”, isto é, passear pelo mundo inteligível, o humano passou a ser dotado de inteligência devido ao contato com o divino, mas ao cair na Terra e adentrar ao corpo humano, esqueceu-se de tudo. Desta forma, aprender “não é mais que a recordação das verdades eternas que a nossa alma contemplou quando acompanhou a alma divina nas suas evoluções” (PLATÃO, 1974, p. 228). Contudo, as lembranças dessas ideias não se dão da mesma forma em todas as almas. De uma certa forma, pode-se notar que Platão não coloca apenas o Humano como possuidor de alma. A alma não é apenas mais um fruto de uma lógica simplista, de uma visão dualista, sob a qual o autor é alvo. Esse reducionismo deriva do enraizamento dos clássicos, no qual são reproduzidas pré-noções, porém, o que percebemos em seu pensamento é o pleno entendimento da interdependência entre ambos:

A alma universal rege a matéria inanimada e manifesta-se no universo de múltiplas formas. Quando é perfeita e alada plana nos céus e governa a ordem universal. Mas quando perde as suas asas, rola através dos espaços infinitos, até juntar-se a um sólido qualquer e aí estabelece o seu pouso. Quando reveste a forma de um corpo terrestre este começa graças às forças que lhe comunica a alma, a mover-se. E a este conjunto de alma e de corpo que chamamos de ser vivo e mortal (PLATÃO, 1974, p. 225)

Já no diálogo intitulado de Fédon, Fedão e Equécrates conversam acerca dos últimos dias de vida de Sócrates, após este ser condenado em um julgamento por “corromper a juventude”. Equécrates, que havia perdido tal evento, pede a Fedão que lhe conte tudo o que se passou em seguida: o que disse o filósofo antes de morrer, bem como os detalhes de sua morte. Como narra Fedão, Sócrates teria discursado sobre a imortalidade da alma, bem como da positividade acerca da morte, pois os homens, segundo ele, encontram-se, em vida, numa espécie de “cárcere”. Sócrates expõe, assim, as razões de estar convencido de que o indivíduo que se dedicou a vida inteira à Filosofia tem de se mostrar confiante na hora da morte. O seu principal argumento está no fato de que o corpo constitui um obstáculo ao saber. O saber, por decorrer do divino, como já dito, está ligado à alma, pois, mesmo que esta não seja a perfeição, é a mais próxima da “verdade”.

Ora, se realmente, na companhia do corpo não é possível obter o conhecimento puro do que quer que seja, de duas uma terá de ser: ou jamais conseguiremos adquirir esse conhecimento, ou só o faremos depois de mortos, pois só então a alma se recolherá em si mesma, separada do corpo, nunca antes disso. Ao que parece, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento é abstermo-nos o mais possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo e estritamente necessário, sem nos deixarmos saturar de sua natureza sem permitir que nos macule, até que a divindade nos venha libertar. (PLATÃO, 1996, p. 12)

Sendo assim, por mais que se tente, o alcance do “conhecimento puro” só é possível depois de morto na lógica platônica. Só nessa condição, depois de morto, é que alcançar-se-á o que almejam os filósofos (a sabedoria), nunca enquanto vivo (PLATÃO, 1996). Porém, mesmo sustentando essa tese da morte como único caminho do saber verdadeiro, em contrapartida afirma que a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento é pelo controle sobre o corpo, daquilo que Foucault (1984), ao investigar a problematização moral do sexo na Antiguidade, chamou de dietética. Essa camada complexifica ainda mais a teoria platônica, dado que, por mais que o saber seja tangível apenas através da alma e que o retorno ao céu/divino é a única forma de se alcançar o real, o autor acredita ser possível chegar perto do real saber, porém nunca com suficiente eficácia. Assim, o guia da alma seria o *logos*, isto é, a inteligência, que, por sua vez, permite aos sujeitos rememorarem as ideias ao se absterem o máximo possível da companhia dos seus corpos e de qualquer comunicação com eles, salvo e estritamente necessário, sem “saturar” de sua natureza ou permitir que seja corrompido o saber.

Platão, portanto, em sua obra deveras complexa, apresenta um homem composto de corpo e alma, sendo necessariamente humano e não outro animal, por conta das faculdades da Logos. O intelecto, o logos, é o que o diferencia dos demais, sendo assim, antes mesmo de Aristóteles, o *Zôon lógon* já era cunhado, porém não com estes termos. Assim, poderíamos dizer que o filósofo seria o primeiro a propor a dicotomia entre o corpo e a alma, sendo este o ponto de partida para o privilégio do *logos* em detrimento dos sentidos, privilégio este que será seguido pela tradição ocidental, a qual continuará a pensar, dentro da perspectiva platônica, o Humano enquanto um sujeito que possui as faculdades do intelecto (logos/razão).

2. SANTO AGOSTINHO E A ECUMENIZAÇÃO: consolidação e reprodução da separação entre corpo e razão

A transição da Antiguidade para o Medievo ocorre com a consolidação do Cristianismo, o que, segundo o historiador e filósofo Julián Marías (1975), não opera com demasiada rapidez na história, tampouco na filosofia. O Cristianismo precisou lutar para se impor e obter sucesso, adotando uma estratégia política que ficou conhecida como “ecumenização”: um processo de dessacralização e ressacralização de elementos pagãos, no qual os mais variados signos gregos foram absorvidos e modificados para serem incorporados à doutrina cristã (BRANDÃO, 1990). Um dos principais atores desse processo, que preliminarmente conseguiu unir Filosofia e Cristianismo, fora Santo Agostinho. Santo Agostinho é considerado a chave da articulação da mentalidade helênica com a determinada pelos pressupostos do Cristianismo. Sob influência das ideias neoplatônicas, mais especificamente as advindas de Plotino, o autor introduz sobre o pensamento grego e a interpretação de mundo como realidade criada, sustentada ontologicamente no Ser de Deus. O tratado agostiniano *De Trinitate* (416) é a referência primordial de entendimento sobre o Ser Humano para este filósofo da Patrística. Nesta obra, Agostinho define o humano como um conjunto de corpo e alma, feito à imagem de Deus, isto é, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e sob a imagem desta trindade a estrutura do homem se dá em três elementos: a memória, a inteligência e a vontade. A influência de Platão se demonstra tanto nessa separação entre corpo e alma quanto na tripartição desta alma e na ideia do corpo enquanto corrupção, mas adquire novos contornos, pois, agora, sob o manto do Cristianismo, o corpo se relaciona ao pecado. Agostinho nos diz:

[...] E em todas estas coisas não nos diferenciamos do Bruto senão porque não estamos inclinados pela figura do corpo, mas eretos. Com o que nos adverte aquele que nos fez que não sejamos semelhantes pela parte melhor de nós, isto é, pela alma, aos brutos, dos quais nos distinguimos pela ereção do corpo: não aconteça que rebaixemos a alma ao mais elevado que há nos corpos. Pois apetecer o repouso da vontade em tais coisas, é humilhar a alma, porém assim como o corpo está erguido naturalmente em direção àquelas coisas que são mais altas entre os corpos, isto é, às celestes do mesmo modo há que elevar a alma que é uma substância espiritual, em direção às coisas que são mais altas entre as espirituais, não com a arrogância da soberba, mas com a piedade da justiça. (AGOSTINHO, 416, XII, 1)

O pensador da Patrística continua com a lógica platônica de que o homem possui uma alma que se serve de um corpo, bem como do privilégio da razão para que ocorra o que o filósofo chama de iluminação divina: o alcance à verdade e, por conseguinte, a Deus. Neste contexto, o conhecimento para Santo Agostinho possui, assim como em Platão, duas possibilidades de apreensão: uma pelos sentidos que levariam ao erro e outra que é advinda de um todo imutável, neste caso, de Deus. Com Santo Agostinho, a ecumenização da Filosofia pelo Cristianismo obtém sucesso e permite ao pensamento grego continuar a existir, mesmo que agora com elementos que lhe são alheios. Sob influência do neoplatonismo e do maniqueísmo, a antropologia agostiniana irá culminar em uma visão pessimista do humano, sistematizada em uma lógica dualista que opõe Deus e Homem, Corpo e Alma, Razão e Sentidos. O humano enquanto tal no pensamento agostiniano é, portanto, definido à semelhança de Deus, sob a imagem da trindade, e, assim, o enraizamento da ideia de humano como composto de corpo e alma é reproduzida.

3. RADICALIZAÇÃO DA TRADIÇÃO NA FILOSOFIA CARTESIANA: UM “SUJEITO SEM MUNDO”

Como parte da trajetória Fenomenológica Hermenêutica aqui empreendida, despontamos na Modernidade e em suas consequências para a cristalização da tradição ontológica Ocidental. Neste contexto, nosso referencial, como dito anteriormente, é René Descartes, considerado por Marías como aquele que começa efetivamente a Idade Moderna, que, desde Santo Agostinho, foi quem mais “colocou a realidade sobre um modo tão radical e premente com as questões metafísicas” (MARÍAS, 1975, p. 175). A radicalização cartesiana advém com a distinção do *Ego cogito* como *res cogitans* da *Res Corporea*, o que, por sua vez, produziu a teoria de um “sujeito sem o mundo” (HEIDEGGER, 1996). Isso fica explícito quando, em Discurso do Método, Descartes afirma, como base e princípio da filosofia que havia procurado, que: “querendo eu pensar desse modo que tudo é falso, era necessário que eu, que eu pensava, fosse alguma coisa e observando que esta verdade: eu penso logo sou” (DESCARTES, 2017, p. 71).

Ainda no que tange a acentuação das ideias da tradição ocidental, o autor exacerba a oposição entre corpo e alma, como no trecho: “De modo que esse eu, isto é, a alma pela qual

eu sou o que sou é inteiramente distinta do corpo, sendo inclusive mais fácil de conhecer que este, e, ainda que o corpo não fosse, a alma não deixaria de ser quanto é” (DESCARTES, 2017, p. 70). A visão cartesiana é ainda permeada por uma lógica mecanicista, que pensa o humano e o seu corpo literalmente enquanto uma máquina, sendo que as comparações com relógios e outros aparelhos são sempre muito presentes em suas obras.

Todavia, o pensamento de Descartes ganha novos elementos, principalmente em sua última obra, *As Paixões da Alma* (2005), em que o autor aborda sobre as percepções do corpo e as paixões da alma, as quais nomeiam o título do texto. As percepções correspondem à relação entre o sujeito e o mundo, ou seja, tudo aquilo que o humano sente em contato com o mundo, o qual Descartes considera exterior, ao passo que as paixões da alma são entendidas enquanto abrigo das emoções. Entretanto, o filósofo não apenas radicaliza a tradição, como acrescenta a ela uma nova camada. Ainda em seu último tratado, o autor começa a compreender que ambos, alma e corpo, são indissociáveis, pois “a alma está realmente unida a todo o corpo” (DESCARTES, 2005, p. 49), considerando-a agora parte de um todo, o *Uno* que é o Humano. Assim, Descartes acredita que a alma está localizada em cada parte do corpo humano, nos pulmões, no coração, em todos os órgãos. Portanto, em Descartes podemos enxergar ainda marcas da tradição, uma radicalização do entendimento da existência humana por meio da razão e de uma visão mecanicista que culmina em uma compreensão do corpo e da alma como indissociáveis. Entretanto, o antropocentrismo, principal ponto para compreensão de seu pensamento, faz com que a maior problemática do cartesianismo resida em sua separação do humano em relação ao mundo. Deste modo, no estabelecimento de um sujeito autônomo e racional, que a seu ver independe das coisas, Descartes cria uma teoria de um “sujeito sem mundo”.

4. A RELEITURA HEIDEGGERIANA: O MUNDO DE VOLTA AO HUMANO E UM HUMANO QUE EXISTE COM E POR MEIO DO MUNDO

Vista a necessidade de romper com a cristalização e revitalizar o entendimento do humano, que desde Platão se consolidou através da visão dualista de corpo e alma e com Descartes pela ideia de um eu independente do mundo e de um mundo que é objeto de conhecimento para esse eu, Heidegger propõe o constructo *Dasein*, ou o ser-no-mundo, uma

nova forma de entender a existência. O conceito de *Dasein* é uma nova forma de olhar para o que pensamos ser o Humano, isto porque usar a palavra “humano” por si só já carrega o peso da tradição.

O *Dasein* é o desmonte da ideia de sujeito. Ele possibilita que pensemos a existência por uma outra óptica, a que Descartes e a tradição nos distanciou: a relação entre o humano e o mundo. É nessa crítica ao mundo cartesiano enquanto extensão, substância, algo alheio ao sujeito, que Heidegger chega à compreensão de que o Ser é sempre um Ser-com, um Ser com o outro e com o mundo. Desde sempre o outro está em meu ser, em meu horizonte de sentido, e, assim, a existência é sempre pautada na alteridade, não existindo um sujeito sem outros ou independente do mundo (HEIDEGGER, 1996). Deste modo, diferente do que foi cristalizado, não estamos no mundo numa relação de compreensão, pelo menos não apenas pautada no ato intelectual. A compreensão é parte do que constitui o *Dasein*, mas enquanto orientação de todas as nossas maneiras de ser e estar no mundo. O saber é posterior à existência, pois antes de saber se fazemos e agimos, somos. Somos com o mundo por intermédio da cotidianidade, em que assumimos funções e entendemos o que somos. É na relação com o mundo circundante e com os instrumentos, através do uso e da ocupação, que o nosso Ser assume a forma de ente, e assim ganha um sentido. O *Dasein* depende do mundo e da nossa relação com ele, isso porque nós somos com o mundo, dado que não há o ser humano e depois o mundo, pois é a própria relação com o mundo que diz o que somos, sempre e a cada vez.

O mundo segundo Heidegger imediatamente se apresenta manual, visto que “o instrumento já se acha indicado no próprio termo que exprime seu ser, na manualidade” (HEIDEGGER, 1996, p. 149). Essa proximidade do mundo não se refere apenas à espacialidade, meramente em relação à localização dos instrumentos em algum lugar, mas também a ele como tal, que se encontra em uma conjuntura e corresponde a uma ocupação. Um exemplo dado por Heidegger é o Sol, qual sua luz e seu calor são usados cotidianamente, possuindo seu local marcado e descoberto a partir das possibilidades de seu emprego, daquilo que ele propicia: a Nascente, o Meio-Dia, o poente e a Meia-Noite (HEIDEGGER, 1996). A tradição distanciou o Humano do Mundo, focou na racionalidade ao ponto de se cegar, acreditando que o Ser do Humano só poderia ser entendido a partir dessa faculdade, de seu intelecto. Mas, para repensar o humano enquanto tal acreditamos, como pautado em

Heidegger, deve-se entender que, para alguém da razão, o Ser é no Mundo e é a partir dele que se formam as múltiplas possibilidades do Dasein Ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a compreensão do Humano enquanto tal, faz-se necessário realizar uma trajetória fenomenológica hermenêutica, buscando “voltar às coisas mesmas”. Para isso, essa investigação partiu do pensamento grego clássico que influenciou o modo de pensar no Ocidente. Como recorte, debruçamo-nos em Platão para poder entender o tratamento da questão na Antiguidade. Em seguida, partimos para Santo Agostinho, refletindo as heranças deixadas pelo platonismo, bem como os rumos e contornos que o Medievo proporciona à questão do Humano. A Ontologia platônica advoga acerca do Ser do Humano como essencialista, mas ao mesmo tempo intangível aos mortais, pois, segundo essa, podemos apreender certos aspectos das formas, mas não elas como realmente são, pois o sensível está sempre em constante mudança. Além disto, o corpo é tido como um empecilho à razão, dado que corrompe o intelecto, ao passo que a abstenção e o controle regulado deste são os caminhos para se chegar perto da “verdade”, isto é, do divino. Santo Agostinho, por sua vez, elabora a questão e continua com a lógica platônica que coloca o homem como composto de alma e corpo, bem como do privilégio da razão para que ocorra o que o autor chama de iluminação divina, isto é, o alcance da verdade e, por conseguinte, de Deus.

Ambos os filósofos pensaram a questão do Humano a partir de visões cosmológicas, porém diferentes: um através de uma mentalidade politeísta grega e o outro de uma lógica monística maniqueísta Cristã. Agostinho incorpora Platão, mas acentua traços da sua cosmovisão. Com Santo Agostinho e a ecumenização, foi possível, como afirma Junito Brandão (1990), camuflar o pensamento grego por toda Idade Média, até ser resgatado na Renascença. Na Modernidade, dá-se uma continuação desse modo de pensar, tendo seu ápice no pensamento cartesiano, com a consideração da compreensão do corpo e dos sentidos como coisas (res) completamente distintas, sendo o corpo e os sentidos inferiores à coisa (res) pensante, também chamada de mente ou consciência. Contudo, é importante novamente frisar que Descartes não somente reproduz a tradição mas também apresenta novas nuances e camadas, ao compreender que corpo e alma são indissociáveis. Portanto, o

método fenomenológico hermenêutico aqui empregado é o início de uma “destruição” do acervo da antiga ontologia, legada pela tradição, como proposto por Heidegger. Ao chegarmos às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que se tornaram cristalizadas e ao compreender a trajetória da Antiguidade à Modernidade por meio das obras de Platão, Santo Agostinho e Descartes, foi possível instaurar um diálogo com a tradição e aprender com esses autores, conectando-os de forma a endereçá-los ao nosso horizonte e possibilitando compreender melhor o Dasein, sem exprimir sua quiddidade e evitando as pré-noções já cristalizadas pela tradição, de homem enquanto um animal racional, e, dessa forma, não esgotando o Ser no ente, deixando em aberto as possibilidades do Dasein Ser.

REFERÊNCIAS

ALVES, P. C.; RABELO M. C.; SOUZA, I. M. Hermenêutica-fenomenológica e compreensão nas ciências sociais. Revista Sociedade e Estado, v. 29, n. 1, p. 181-198, jan./abr. 2014.

DESCARTES, R. Meditações metafísicas. São Paulo. Abril Cultural, 1973.

_____. As Paixões da Alma. São Paulo. Martins Fontes: 2005.

_____. Discurso do método. Porto Alegre. L&PM Pocket, 2017.

BRANDÃO, J. Mitologia Grega - Volume 1. Rio de Janeiro. Editora Vozes, 1990.

FOUCAULT, M. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1996.

_____. Seminários de Zollikon. São Paulo: EDUC, Rio de Janeiro. Vozes, 2001.

INWOOD, M. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MARÍAS, J. O tema do Homem. São Paulo. Duas Cidades, 1975.

PLATÃO. Fedro. 2 ed. Madrid. Aguilar, 1974.

_____. Fédon ou da alma. São Paulo. Nova Cultural, 1996.

SANTO AGOSTINHO. Confissões. São Paulo. Nova Cultural, 1987.

_____. A Cidade de Deus (contra os pagãos), Parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. Sobre a Trindade (A. Belmonte, trad.). São Paulo. Paulus Editora, 1994. (Original publicado por volta de 416).

SANTOS, M. POR UMA OUTRA GLOBALIZAÇÃO: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.

SILVEIRA, F. C. DASEIN E LINGUAGEM EM HEIDEGGER: do discurso ao monólogo. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Humanidades, 2007.