



ANTROPOLOGIAS FILOSÓFICAS CONTEMPORÂNEAS

Juan Fernando Sellés¹

RESUMO: este trabalho se divide em 8 *itens*: 1) Precedentes antropológicos na filosofia moderna. 2) Intuições e problemas nas antropologias existencialistas. 3) O limite noético da antropologia fenomenológica. 4) Luzes e sombras nas antropologias realistas. 5) A aporia das antropologias “totalizantes”. 6) Avanços e retrocessos nas antropologias teológicas. 7) Antropologias culturais ou culturalismo? 8) O antiper-sonalismo pós-moderno.

Palavras-chave: antropologias existencialistas, fenomenológicas, realistas, ‘totalizantes’, teológicas e pós-modernas.

1. Precedentes modernos

Na antropologia da filosofia moderna podem-se distinguir duas tendências opostas: a do racionalismo e a do voluntarismo, que perduraram durante três séculos (XVII-XIX), de Descartes até Hegel. Cada uma delas centrou a atenção em determinada faceta superior do “ter” humano (que em linguagem clássica se pode chamar “essência” humana), isto é, numa concreta potência que a pessoa humana tem à sua disposição: a primeira, na razão e em sua operatividade; a segunda, na vontade e sua ação produtiva. Com efeito, o racionalismo foi a tendência a identificar a razão como elemento humano distintivo², ao passo que o voluntarismo foi a tendência

1 Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade de Navarra.

2 Seguiram uma orientação mais racionalista (objetualista) estas correntes de pensamento: racionalismo, mecanicismo, Ilustração, idealismo, fenomenologia, hermenêutica, filosofia analítica, estruturalismo, etc.

a fazê-lo equivaler à vontade³. Mas, por isso mesmo, ambas esqueceram a pessoa (límpida descoberta cristã dos primeiros séculos de nossa era e secundada pelos posteriores doutores cristãos medievais⁴), que se pode denominar – em linguagem escolástica – “ato de ser” pessoal humano, realmente distinto e superior a tudo aquilo que a pessoa tem, a “essência”.

Se o anterior foi o legado da filosofia moderna, a contemporânea – a filosofia pós-hegeliana, que, portanto, foi anti-hegeliana – tentou superar esse modelo sondando outras duas possíveis alternativas: uma por elevação, centrando a atenção no sujeito, o qual se supôs irreduzível a essas duas faculdades; outra, por falta de inspiração, prescindindo tanto do sujeito (cujo conhecimento se tornou problemático no existencialismo) quanto de tais faculdades superiores (para não repetir um racionalismo extremado como o de Hegel, ou um voluntarismo radical e irracional como o de Nietzsche), e centrando-se em outras dimensões humanas menores: a social, a linguagem, o trabalho, a cultura, a técnica, a economia etc. O primeiro enfoque deu lugar, inicialmente ao existencialismo⁵, pois este entendeu o sujeito como existência biográfica humana submetida a todo

3 Foram mais propensas ao voluntarismo estas correntes filosóficas: empirismo, romantismo, voluntarismo, vitalismo, pragmatismo etc.

4 Cf. Leonardo Polo, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, em Obras Completas, Série A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015. A distinção entre pessoa e natureza no homem é uma descoberta cristã que se encontra formulada em relação a Deus e a Cristo nos primeiros concílios ecumênicos. Posteriormente, encontra-se, por exemplo, em São João Damasceno, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988); também em São Tomás de Aquino: “pessoa significa o mais perfeito em toda a natureza”, *S. Theol.*, I ps., q. 29, a. 3 co; “este nome de pessoa não foi imposto para significar o indivíduo pela parte da natureza, mas para significar a realidade subsistente em tal natureza”, *ibid.*, I ps., q. 30, a. 4 co.

5 Desse caráter foi a filosofia dos existencialistas Jaspers, Heidegger, Sartre etc., cujos precedentes se podem encontrar em Kierkegaard. Todos eles estimam que o sujeito humano não pode ser conhecido de modo natural, embora alguns deles, como o pensador de Copenhague, admitam que só se pode ter acesso a tal assunto pela fé sobrenatural, de maneira que suas propostas se tornam mais ou menos problemáticas.

tipo de problemas, e, depois, ao personalismo⁶, que se propôs defender a dignidade da pessoa humana apesar dos avatares problemáticos pelos quais o percurso biográfico do homem pode passar. O segundo deu lugar a uma multidão de “filosofias de” que ainda seguem vigentes. Resumimos a seguir as chaves antropológicas das correntes filosóficas mais destacadas durante o século passado⁷.

2. Intuições e problemas nas antropologias existencialistas

Kierkegaard é considerado o pai do existencialismo⁸. Pensadores destacados do século XX que se costuma enquadrar nesse movimento são,

-
- 6 Alguns pensadores do existencialismo (Kierkegaard, Marcel etc.) ou do neotomismo (Maritain, entre outros) puseram o centro de atenção na pessoa. Também alguns representantes da fenomenologia (Hildebrand, Stein etc.) apontaram para a pessoa, embora falem antes de coração. Do mesmo modo, alguns representantes da filosofia do diálogo (Buber, Levinas) ou do personalismo (Mounier). Todas essas posturas tentam dar soluções positivas ao tema da pessoa humana. Mas nessas correntes filosóficas, não se costuma distinguir com precisão entre o que caracteriza a pessoa e o que corresponde à natureza e à essência humanas.
- 7 Obviamente, trata-se de oferecer um resumo, pois é preciso ter em conta que, se no século XX se destacam cerca de 150 filósofos, apenas cerca de 50 deles se ocuparam da antropologia. Contudo, entre estes últimos, os destacados são cerca de 20, e entre eles os que se podem chamar culminantes nessa disciplina não passam de 5. As correntes mais destacadas nesse tema foram: existencialismo, personalismo, fenomenologia, filosofia do diálogo e realismo. Tiveram menor alcance antropológico: psicanálise, historicismo, vitalismo, positivismo, utilitarismo, evolucionismo, neokantismo, neoidealismo, materialismo neomarxista, diversas escolas sociológicas e psicológicas, hermenêutica, estruturalismo, filosofia analítica, pragmatismo etc.
- 8 Cf. nosso trabalho *La antropología de Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 2014.

por exemplo, Jaspers⁹, Heidegger¹⁰, Sartre¹¹ e Marcel¹². Mounier escreveu que o existencialismo pode ser caracterizado “*como uma reação da filosofia do homem contra o excesso da filosofia das ideias e da filosofia das coisas*”¹³. Por sua vez, Berdiaeff caracterizou o existencialismo com uma série de notas que contrastam com a filosofia precedente: primado da liberdade sobre o ser; primado da existência subjetiva sobre o mundo objetivo; dualismo; voluntarismo; dinamismo; ativismo; personalismo; antropologismo e filosofia do espírito¹⁴. Fontán descreveu-o como “o produto de uma situação de crise profunda”¹⁵, fruto de um processo de despersonalização em vários planos: o filosófico (idealismo, materialismo), o sociopolítico (totalitarismo) e o laboral (capitalismo-comunismo), diante dos quais o existencialismo se opõe, tentando recuperar a subjetividade.

9 Cf. Karl Jaspers, *Filosofía*, II (1932), trad. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958. Cf., sobre sua antropologia, Urbano Ferrer, “La antropología existencial de Jaspers”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, 2ª ed., Pamplona, Eunsu, 2006, pp. 163-188.

10 Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. espanhola traduzida por J. Gaos, México, FCE, 1989. Cf., sobre a antropologia heideggeriana, Modesto Berciano, “Heidegger: antropología problemática”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, Pamplona, Eunsu, 3ª ed., 2006, pp. 77-103.

11 Cf. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984. Cf., sobre sua antropologia, Carmen López Sáenz, “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre”, em *Modelos antropológicos del s. XX, Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, pp. 83-114.

12 Cf. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991. Cf., sobre sua antropologia, Julia Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsu, 2000; “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, cit., 327-343.

13 Emmanuel Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, 3. Itálicos no original.

14 Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936, p. 25.

15 Pere Fontán Jubero, *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 17-22.

Outros autores, por sua vez, mais do que caracterizar o existencialismo por oposição à filosofia anterior, caracterizam-no pelos temas abordados ao longo de sua evolução. Assim, por exemplo, para Reinhardt os temas centrais desse movimento são a verdade subjetiva, o viver sentindo-se estrangeiro, a existência e o nada, a angústia existencial, o individualismo, o estar em situação, a temporalidade e historicidade, a existência e a morte, e a existência diante de Deus ou diante do nada¹⁶. Flynn, em contrapartida, resume-os nestes pontos: a maior relevância da existência sobre a essência, o tempo fora da essência, o humanismo, a liberdade e a ética¹⁷. Recentemente, Polo assinalou que “no século XIX, o primeiro é a obra de Kierkegaard; o segundo é a obra de Nietzsche; o chamado existencialismo deriva desses dois pensadores, que já vislumbram a extrema gravidade da crise hegeliana”¹⁸. A isso acrescenta que “de Kierkegaard deriva não só o existencialismo, mas o personalismo. Mas nenhuma dessas continuações é fiel à última intenção do grande dinamarquês”¹⁹, porque Søren Kierkegaard situou a solução do inerente problema estético e ético da existência humana exclusivamente no salto ao estágio religioso, salto que não deram os mais célebres existencialistas e que, com pouco ímpeto, o fizeram alguns dos personalistas.

No existencialismo, a existência humana é entendida ordinariamente como problemática. A rigor, essa concepção já está em Kierkegaard; e certamente está por sua dívida com Lutero, pois se se admite que a natureza humana está corrompida, não há outro remédio senão aceitar que todo

16 Kurt F. Reinhardt, *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960, pp. 228-243.

17 Thomas R. Flynn, *Existentialism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 8.

18 Leonardo Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, em *Obras Completas*, Série A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 72.

19 Ibid., p. 176.

ser humano está existencialmente doente. Recorde-se que o pensador dinamarquês afirmou que o desespero afeta, em maior ou menor medida, todo homem. A consequência dessa tese é a tristeza, marca inerente na vida do pensador de Copenhague. Mas este – que é puro pessimismo existencial – não é um tema exclusivo do existencialismo, mas procede do antigo nominalismo²⁰ (recorde-se que o tom vital dessa corrente foi chamado por seu *Venerabilis Inceptor*, Ockham, acídia – “*tristitia spiritualis*”), do qual tomaram sua influência não só os racionalismos e empirismos modernos²¹, mas também os voluntarismos contemporâneos²² e a filosofia analítica²³.

“O que é a existência (para o existencialismo)?”, pergunta Polo; e responde: “O existencialismo sustenta que o homem existe, *é um puro existir*, que não consiste em essencialidade alguma, mas em puro *acontecer*. Somos o que chegamos a ser, o que estamos sendo, o que nos acontece: *somos como ocorreremos*. Mas se o homem é puro acontecimento, então é radicalmente finito e, além disso, com *uma finitude insuperável*. Mas da finitude insuperável *não sabemos sequer o que pode querer dizer*. Então a existência humana *é absurda*”²⁴. Convém ter em conta que Kierkegaard não distingue entre o ato de ser do homem e sua manifestação biográfico-existencial, e que, além disso, admite a finitude e absurdidade humanas, a não ser que o homem se corresponda com Deus por meio da fé sobrenatural. Mas se se prescinde

20 “O nominalismo é o fundador do pessimismo existencial” (Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, em *Obras Completas*, Série A, vol. X, Pamplona, Euns, 2015, p. 250).

21 Cf. nosso trabalho “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, XIII/1-2 (2008), pp. 239-252.

22 Cf. nosso trabalho “La sombra de Ockham es alargada. La afinidad ockhamista en los voluntarismos filosóficos modernos”, em *Estudios Franciscanos*, 111 (2010) p. 119-142.

23 Cf. nosso artigo “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, n° 6 2008, disponível em www.observacionesfilosoficas.net.

24 Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, em *Obras Completas*, Série A, vol. X, Pamplona, Euns, 2015, p. 325. Itálicos no original.

de tal fé, o existencialismo desemboca no ateísmo, porque, dentro dessa corrente, não se admite que o acesso a Deus seja natural a todo homem²⁵.

3. O limite noético da antropologia fenomenológica

A fenomenologia oscilou entre três extremos: o objeto pensado, a consciência pensante e o sujeito. Considerou que a consciência, o conhecer, é intencional em relação ao objeto conhecido e prescindiu da intencionalidade deste. Obviamente, essa abordagem dista muito de ser clássica, pois, na teoria aristotélica do conhecimento, o intencional é o objeto conhecido, não o ato de conhecê-lo. Recorde-se também que seu melhor comentador medieval, Tomás de Aquino, sustentou que os atos intencionais não são os da inteligência, mas os da vontade. Além disso, a fenomenologia pretendeu a autonomia do objeto pensado em relação ao fato psíquico, ponto correto que representa um grande avanço em relação aos empirismos precedentes.

Além disso, para a fenomenologia, a consciência é mais ampla do que o objeto pensado; é o que se chama “horizonte”. Por isso, a consciência não se esgota em objetivar um objeto, pois pode seguir objetivando, ponto que também é correto. Considera também que a consciência tem sua própria temporalidade, o que também é real, embora, obviamente, não se trate do tempo físico. Acrescente-se que tal consciência tem uma vantagem sobre a teoria kantiana do conhecimento: não constrói o objeto, mas o apresenta, ponto também acertado.

25 “Esta é a forma mais moderna de ateísmo: como estamos afetados por uma finitude insuperável, não sabemos o que quer dizer que Deus exista. Ficamos na pura solidão da existência. Nisso reside a crise da convicção teísta. (Se Deus existe, nossa finitude não é a única coisa, nem mesmo em relação a si mesma)” (ibid., p. 137).

A fenomenologia admite ainda que não cabe objeto pensado sem sujeito pensante. Assim, ao estilo cartesiano, atribui o pensado a um eu. A respeito da índole deste, admite que se o objeto conhecido e a consciência não são empíricos, menos ainda o será o sujeito pensante, o que é correto. Contudo, a fenomenologia adverte que esse eu não se apresenta, não se objetiva. E é aqui que reside o problema: como conhecer o sujeito a partir do método fenomenológico? A fim de averiguar esse ponto, os melhores fenomenólogos – Husserl²⁶, Scheler²⁷, Stein²⁸ e Hildebrand²⁹ – detectaram

26 Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1982; *Ideas*, vols. 1-3, México, IIF-UNAM, 2013/1997/2000; *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2002, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1973. Cf., sobre sua antropologia, Jon Borobia, “Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) pp. 17-53; Juan Fernando Sellés e Rafael Reyna, “Revisión poliana de la antropología husserliana”, em *El hombre como solucionador de problemas*, *Cuadernos de Pensamiento Español*, n° 57, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2015, pp. 37-63.

27 Cf. Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 2ª ed., 1998; *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003; *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, ed. Nova, 1960; *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 3ª ed., 1957; *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, trad. espanhola *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001; *Acerca de la idea de hombre*, Buenos Aires, ed. Nova, 1970; *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Sur, 1960; *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1940. Cf., sobre sua antropologia, Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009; Mikel Santamaría, “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, em *Modelos Antropológicos del s. XX*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 11-44.

28 Cf. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, trad. de José Mardomingo, Madrid, BAC, 1998; *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. de Alberto Pérez Monroy, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Cf., sobre sua antropologia, Fernando Haya, “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 61-81.

29 Cf. Dietrich von Hildebrand, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, intr., Alice

que o sujeito nem é um objeto nem pode ser conhecido mediante a formação de objetos pensados sobre ele. Além disso, é irreduzível a seus atos, dentre os quais o de pensar e o da consciência. Alguns deles, como Scheler – ao estilo de Kierkegaard –, sustentaram que o conhecimento do sujeito deve ser subjetivo, experiencial, não objetivo, mas não delinear bem como é esse modo de conhecer. Outros, porém – como Husserl –, limitaram-se exclusivamente ao conhecimento objetivo, aquele que forma objetos pensados ao conhecer, pois os demais modos de conhecer lhes pareceu psicologismo. Ora, se só se pode conhecer objetivamente, não chegamos a conhecer os próprios atos de conhecer, os hábitos cognoscitivos, a faculdade cognoscitiva da inteligência e a pessoa cognoscente, porque estes não são objetos pensados nem podem ser conhecidos como tais; ao ser objetivados, idealizam-se e perdem seu caráter real. Assim, não parece acidental que esses assuntos não sejam tema de estudo em uma das correntes de pensamento mais prestigiosas (e talvez a mais séria) do século XX: a fenomenologia. Tampouco, aliás, das demais.

Se, por outro lado, nossa intimidade só pode ser conhecida experiencialmente, será necessário averiguar como é essa experiência. Caso se responda – com Stein e Hildebrand – que ela é afetiva, deve-se concluir que só podemos conhecer de nossa intimidade sua vertente afetiva, isto é, aquela que se reduz a afetos. Ora, se não nos contentamos com esta resposta e tentamos vincular tal afetividade espiritual a um conhecer intelectual, então precisamos indagar de que tipo de conhecer – distinto do conhecer racional – se trata. Obviamente, para quem admite sem crítica o paradigma filosófico moderno, segundo o qual a razão é a instância cognoscitiva humana superior, a questão torna-se insolúvel. Ao contrário,

von Hildebrand; trad. de Juan Manuel Burgos, Madrid, Palabra, 1997; *La afectividad cristiana*, trad. de Martín Ezcurdia, Madrid, FAX, 1968. Cf., sobre sua antropologia, Mariano Crespo, “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la *Antropología integral* de Dietrich von Hildebrand”, em *Modelos antropológicos del s. XX, Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 45-59.

para quem – de acordo com o pensamento clássico medieval – descobre que o conhecer intelectual (*intellectus*) é superior ao racional (*ratio*), é possível continuar a investigar, desde que se assuma que nós dispomos de um conhecer intelectual que alcança nossa intimidade pessoal.

Há resposta clássica à questão precedente? Não suficientemente explícita, porque, embora seus protagonistas (Tomás de Aquino, por exemplo) falem de um “hábito originário” mediante o qual a alma se conhece a si mesma³⁰, não explicitam a índole de tal nível cognoscitivo. Há solução atual para tão agudo problema? Dando continuidade aos clássicos, talvez a proposta mais rigorosa seja a seguinte: “o *hábito de sabedoria* alcança a radicalidade metódico-temática: a pessoa não pode ser tematicamente distinta do método com que se alcança... No hábito de sabedoria, o método e o tema são solidários; se não o fossem, a pessoa assistiria como espectadora a seu próprio conhecer-se, isto é, se pressuporia em relação a ele e, por conseguinte, a rigor, não se conheceria. A pessoa é solidária com seu próprio alcançar-se”³¹.

30 Cabe mencionar uma nota de Polo em que ele aponta as passagens tomistas em que isto está assinalado: “Diz Tomás de Aquino: ‘no que diz respeito ao conhecimento habitual, a alma se conhece por sua essência’ (*De Ver.*, q. 10, a. 8, co); e isso não requer hábito adquirido; antes, no que diz respeito ao conhecimento habitual, o hábito é a alma: ‘O conhecimento pelo qual a alma se conhece a si mesma não está, enquanto se conhece a si mesma, no gênero de um acidente [...], mas o conhecimento pelo qual a mente se conhece a si mesma é inerente à alma como sua própria substância’ (ibid., ad 14). ‘A mente tem conhecimento habitual de si, pelo qual sabe que existe’ (ibid., ad 1)” (Leonardo Polo, *Escritos Menores, I*, em *Obras Completas*, Série A, vol., IX, Pamplona, Euns, 2017, 156, nota 16).

31 Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, em *Obras Completas*, Série A, vol. XV, Pamplona, Euns, 2015, 208. Para uma melhor exposição desse hábito, cf. estes trabalhos: Juan Fernando Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001), pp. 73-102; “El método del conocimiento personal”, em *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2013, pp. 19-40; Rafael Corazón, “El hábito de sabiduría y el carácter de además”, *Studia Poliana*, 20 (2018), pp. 33-63.

4. Luzes e sombras nas antropologias realistas

Seguramente a maior contribuição das antropologias realistas do século XX foi a distinção entre “pessoa” e “natureza” humana no homem, a qual não se encontra na filosofia moderna (após Descartes) nem na contemporânea (após Hegel). Apareceu marcadamente exposta pela primeira vez no segundo Scheler, o do período católico (1912-1921), do qual a tomaram ao menos Nédoncelle³² e Viktor E. Frankl³³. Dos três, quem melhor a delineou foi, sem dúvida, o mais intuitivo, o pensador de Munique, seguido pelo parisiense, e em terceiro lugar, pelo vienense, pois este, embora na maioria de seus escritos distinguisse nitidamente a pessoa do psíquico e do corpóreo do homem, em algumas passagens não se libertou de uma visão “totalizante” da pessoa, pois nelas descreveu a pessoa como o “todo humano”, o que é aporético pelas razões que serão expostas abaixo.

Claramente, a distinção entre pessoa e natureza humana também se encontra no século XX em Marcel, que, praticamente contemporâneo de Nédoncelle, a expôs com uma terminologia distinta, mas bem formulada: a de “ser” e “ter”, com a qual intitulou precisamente um de seus livros antropológicos mais representativos. Na mesma direção, mas posterior a ambos, Julián Marías notou tal distinção real entre pessoa e natureza humana, e também entre pessoa e eu³⁴. Contudo, tanto o pensador neosocrático francês quanto o humanista espanhol tiveram – como muitos

32 Cf. nosso trabalho *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Madrid, Ápeiron, 2015.

33 Cf. nosso estudo *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Madrid, Ápeiron, 2015.

34 Cf. Julián Marías, *El tema del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1943; *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970; *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1993; *Persona*, Madrid, Alianza, 1996. Cf., sobre sua antropologia, Ana María Araujo, *La antropología filosófica de Julián Marías*, Bogotá, Catálogo Científico, 1986; Juan Fernando Sellés, “¿Es de orden trascendental la antropología de Julián Marías?”, em Ana María Araujo (ed.), *Julián Marías: un pensador de nuestro tiempo*, Bogotá, Universidad de la Sabana, 2016, pp. 155-168.

outros de sua época – uma visão “totalizante” da pessoa³⁵, no sentido já indicado de que a consideraram como o “todo humano”. Com efeito, apesar de estabelecer as aludidas distinções, o primeiro sustentou que “eu sou meu corpo”³⁶, e o segundo escreveu, igualmente, “que ‘sou’ corpóreo”³⁷, de modo que consideraram a pessoa como o conjunto dos diversos elementos humanos, e não como o elemento radical ou ativo em relação a eles. Outros filósofos que se ocuparam da distinção real durante o século XX foram claramente os tomistas – Gilson, Fabro etc. –, mas tiveram-na em conta sobretudo em sede metafísica, fazendo pouca ou nenhuma referência a ela no campo da antropologia. Outro realista, Pieper, abordou a antropologia, na qual destacou sobretudo que o homem é um ser esperançoso³⁸. Também a antropologia de Taylor está aberta à transcendência divina³⁹.

Outro pensador no qual aparece marcada a distinção real entre o ato de ser pessoal e a essência humana é Leonardo Polo. A exploração dela em sua antropologia é tardia em sua obra, em concreto, da década de 1990. Esse penetrante e difícil filósofo espanhol tem uma visão tripartite do homem, pois distingue, de inferior a superior, as seguintes dimensões: a) a “vida recebida”, à qual chama “natureza” humana, isto é, a dotação corpórea que herdamos de nossos pais; b) a “vida acrescentada”, à qual – em paralelismo com a tradição medieval – denomina “essência” do homem, que compreende o eu e as duas faculdades imateriais (inteligência

35 Cf. nosso trabalho “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticensis*, LVII/2 (2010) pp. 273-297.

36 Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 22.

37 Julián Marías, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 274.

38 Cf. Bernard N. Schumacher, *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*, Pamplona, Eunsas 2005; Juan Francisco Franck, “El hombre ‘bajo todo aspecto posible’. La antropología de Joseph Pieper”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) pp. 133-162.

39 Cf., sobre sua antropologia, Encarna Llamas, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsas, 2001.

e vontade), e que consiste na perfeição com que cada um dota ao longo de sua vida esse eu, formando nele a personalidade e essas faculdades, conformando nelas os hábitos e as virtudes, respectivamente; c) a “vida pessoal”, à qual denomina – seguindo tal nomenclatura – “ato de ser” pessoal, que é o espírito ou intimidade humana, conformado por estas dimensões transcendentais: a coexistência livre, o conhecer e o amar pessoais⁴⁰.

No entanto, quanto a este tema, nem Polo citou Scheler, Nédoncelle e Frankl, nem Nédoncelle e Frankl citaram Polo, o que leva a supor que desconheciam suas respectivas contribuições antropológicas. Ademais, é claro, pelas datas, que Scheler não pôde conhecer nem a antropologia de Nédoncelle, pois morreu quando este tinha 23 anos — a primeira obra do personalista francês em que se marca a distinção real em antropologia foi publicada quando ele tinha 37 anos — nem a de Viktor E. Frankl, pois os primeiros escritos do pai da logoterapia são posteriores ao período católico de Scheler. Além disso, ambos os autores reconhecem explicitamente sua acentuada dívida para com Scheler, e não o inverso. Obviamente, Scheler também não conheceu a antropologia de Polo, pois faleceu quando o pensador espanhol tinha dois anos de idade.

Outro filósofo recente no qual se encontra a distinção real entre pessoa e natureza humana é Spaemann⁴¹. Nesse autor, porém, tal distinção encontra-se, a nosso juízo, menos bem tratada do que nos precedentes,

40 Cf. Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, em *Obras Completas*, Série A, vol. XV, Pamplona, Eunsá, 2015. Cf. uma exposição sistemática de tal antropologia em Salvador Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsá, 2001. Cf. também nossas publicações *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2011 e *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2014.

41 Cf. Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, Eunsá, 2000; *Lo natural y lo racional*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2011; *El rumor inmortal*, Madrid, Rialp, 2010. Cf., sobre sua antropologia, nossa publicação “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1 (2013) pp. 79-98.

porque, embora conte com indiscutíveis pontos positivos, também apresenta outros negativos. Entre os primeiros, cabe destacar os seguintes: a pessoa é, de fato, realmente distinta de sua natureza; a pessoa é uma descoberta cristã (nem sempre bem interpretada); a pessoa indica relação pessoal e está aberta à transcendência divina. Entre os segundos, cabe mencionar os que seguem: Spaemann considera que o “ter natureza” é o “ser” da pessoa, o que pressupõe um *quid pro quo*; a pessoa “é temporal”; de modo afim à mentalidade kantiana, sustenta que a pessoa é “fim em si”; a pessoa “se conhece por reflexão e aceitação”; “se conhece por meio do arrependimento e do símbolo”; “as pessoas só se conhecem por sua manifestação através da natureza”. Por outro lado, esse filósofo não parece ter recebido, quanto a este ponto, a influência dos anteriormente nomeados, pois buscou sua informação na patrística.

Junto aos precedentes, alguns estudiosos atuais defenderam que, de certa maneira, se pode falar de distinção real entre ato de ser e essência nas antropologias de outros pensadores do século passado como, por exemplo, em Nicolai Hartmann⁴², Philipp Lersch⁴³ e Jacques Maritain⁴⁴. Ora, tais matizes requerem um estudo à parte que não é o momento de levar a cabo. Evidentemente, muitos outros filósofos do século XX aludiram à intimidade pessoal como distinta das manifestações humanas – por exemplo, os alemães E. Stein, D. von Hildebrand e M. Buber, bem como os espa-

42 Cf. Nicolai Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.

43 Cf. Philipp Lersch, *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Ed. Scientia, 4ª ed., 1966.

44 Cf. Jacques Maritain, *Humanismo integral*, Buenos Aires, Lohlé, 1966; *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946; *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937; *El hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro, 1983. Cf., sobre sua antropología, Juan Manuel Burgos, “La antropología de Jacques Maritain”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, cit., pp. 105-135.

nhóis Ortega, Zubiri⁴⁵, Millán Puelles⁴⁶, o primeiro Laín Entralgo⁴⁷ etc. –, mas as notas com que descrevem a intimidade ou as dimensões que lhe atribuem (a inteligência, a vontade etc.) não pertencem a ela em absoluto, sendo antes diversos atributos que devem ser referidos ao que chamamos “essência” do homem.

Também não faltaram, nesse século, pensadores – como por exemplo Hannah Arendt⁴⁸ – que, após advertirem a intimidade como distinta das diversas dimensões manifestativas humanas, sustentaram que ela é dificilmente cognoscível, razão pela qual orientaram sua antropologia para a explicação de alguma das facetas manifestativas humanas (sociedade, trabalho, cultura...). No entanto, estimamos que esta hipótese é incorreta, não só porque se pode alcançar de modo natural a pessoa – a intimidade, o espírito ou o coração humano –, mas também porque a explicação de qualquer dimensão manifestativa humana é secundária e dependente daquela.

Pois bem, diante das abordagens precedentes, ressaltam as aludidas antropologias do segundo Scheler, Nédoncelle e Leonardo Polo, que, sem se contentarem com as explorações em que procuram expor aquilo que há de comum no humano, incidem no radical ou íntimo, no novo e irrepetível,

45 Cf. nosso trabalho “Luces y sombras en tres versiones distintas de la *Intimidad humana*: Ortega, Zubiri y Marías”, em J. San Martín e T. D. Moratalla (eds.), *Dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2010, pp. 271-281.

46 Cf. a respeito Juan Fernando Sellés, *Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles*, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 48, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013.

47 Cf. nosso estudo *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 53, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014.

48 Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005. Cf., sobre sua antropologia, José Lasaga, “El modelo antropológico de Ana Arendt. La condición del animal humano”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 166, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 115-141.

em cada “quem”, na pessoa ou espírito humano e, portanto, só neles cabe falar – segundo um mais e um menos – de antropologia transcendental⁴⁹. Assim, consideramos que este enfoque é o mais promissor para o futuro.

5. A aporia das antropologias ‘totalizantes’

Começemos por ilustrar com um exemplo extrínseco ao homem o que se quer indicar mais abaixo sobre o que se entende por antropologias ‘totalizantes’. Tomemos como modelo a instituição universitária e perguntemos se a universidade é um ‘conjunto’ ou ‘totalidade’ de Faculdades e Departamentos. De quantas faculdades e departamentos? Há um número estipulado? Caso se responda que, em princípio, de ‘todos’, poder-se-á continuar perguntando: e se acaso faltar algum saber, por exemplo, a veterinária ou a astronomia, tal instituição já não poderá ser considerada como universidade? No entanto, se a universidade não é um conjunto – maior ou menor – de parcelas, então, o que a constitui? Certamente a unidade entre os saberes, como o próprio termo ‘*uni*-versidade’ indica. Ora, como se unem os diversos saberes? Somando uns aos outros? Misturando-os? Colando-os com algum elemento extrínseco? O que os une? Como alcançar a unidade? Talvez pela força impositiva da autoridade acadêmica?

49 Não se compreende aqui por “transcendental” algo adjetivo, isto é, pensar que os traços humanos a que assim se denomina sejam ou se tomem como “importantes” ou “relevantes”, mas como algo substantivo. Mais ainda, como algo verbal, ou seja, ativo. Com o termo “transcendental” não se quer indicar tampouco – como ordinariamente se entende – que o homem seja manifestativamente aberto à família, à educação, à sociedade... ao diálogo, à ética..., pois todas essas aberturas são segundas em relação à abertura constitutiva e mais relevante que é a pessoa humana em sua intimidade. O homem é “social” por natureza porque é “relação transcendental” como pessoa. Dito de outro modo: não se deseja atentar ao “ter” humano, mas ao “ser” pessoal. Isso traz consigo que se está sustentando que, em antropologia, se pode advertir que a pessoa (ato de ser humano) é realmente distinta, por ser superior, àquilo que é o comum dos homens, isto é, ao psíquico (essência humana) e ao corpo humano (natureza humana).

Seguramente fomentando em todo caso uma obediência fechada? Se não há unidade entre os cursos, mas cada Faculdade ou Escola marcha por sua conta, cada Departamento pelo seu, e cada professor por livre..., nessa tessitura será fácil alcançar a tão recomendada “interdisciplinaridade”? Segundo esse modelo, caberá falar de “*uni*-versidade”, ou antes de “*plu-ri*-diversidade”?

Tenha-se em conta que no homem há mais componentes e mais diversos do que em uma universidade, e que cada um deles tem certa suficiência ou autonomia, embora esta, obviamente, não seja completa. Devido a essa certa independência, pode-se ter uma doença nos olhos, por exemplo, e ter saudáveis os ouvidos; pode-se ter muita capacidade racional e pouca força de vontade, etc. Contudo, é claro que é a mesma pessoa que sofre embora apenas uma de suas dimensões humanas seja a que está afetada. Se, seguindo o exemplo anterior, nos perguntarmos acerca do que faz que uma universidade o seja, estamos questionando pelo vínculo de coesão da instituição superior de ensino. Ao comparar, depois, essa realidade humana que é a universidade com o próprio homem, cumpre perguntar qual é o nexo que une as diferentes dimensões humanas.

O que precede nos leva a pensar comparativamente que são as dimensões humanas superiores as que encadeiam as inferiores, não ao contrário; que as inferiores devem subordinar-se às superiores, não ao revés; que as superiores poderão existir sem as inferiores, não opostamente. Passemos, pois, ao tema que nos ocupa, a antropologia, e perguntemos: será uma boa antropologia a que ‘soma’, ‘colecciona’, ‘totaliza’ as múltiplas dimensões humanas que considera importantes e inclusive inevitáveis (por exemplo: alma, corpo, ética, sociedade, pensamento, vontade, linguagem, história, trabalho, cultura, técnica, economia, circunstâncias, descanso...)? Não será antropologia se lhe faltar uma por explicar, por exemplo, o jogo? Ou será melhor antropologia aquela que alcança a raiz do humano (o ‘ato de ser’, na denominação medieval) e a partir dela explica de modo ordenado o que dela nasce e se desenvolve, as disposições e manifestações humanas (a ‘essência’ do homem, seguindo tal denominação)? Contudo, além desses

‘teres’, que sempre acompanham o homem e que são imateriais (inteligência, vontade, etc.), o ser humano também dispõe de uma ‘natureza’ corpórea mais ou menos dotada e que nem sempre o acompanha (após a morte). Deve-se, portanto, dizer que a pessoa humana é o ‘todo’ desses elementos? E se faltar um deles? Por exemplo, se alguém é coxo, cego, feio, tem um corpo de dois meses ou é incapaz de desenvolver sua inteligência... deve-se dizer, então, que não é pessoa ou que o é ‘menos’?

Pois bem, são antropologias ‘totalizantes’ do século XX a que se oferece em muitas passagens de E. Stein⁵⁰; a do terceiro período de Scheler⁵¹, o mais célebre e, a nosso juízo, o menos profundo de seus três períodos; a de G. Marcel⁵², a de M. Buber⁵³,

50 “A alma humana, com sua estrutura pessoal e sua qualificação individual, revelou-se a nós como a forma de todo o indivíduo corporal e anímico. Costumo denominá-la também como o núcleo da pessoa, porque o todo ao qual damos o nome de pessoa humana tem nela o centro de seu ser”. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, BAC., Madrid, 1998, 175. Cf. *ibid.*, 180; *Ser finito y eterno*, FCE., México, 1994, 383; *ibid.*, 388; *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, em *Obras Completas*, IV, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 789; *¿Qué es filosofía?*, II. *Los problemas de la subjetividad*, em *Obras Completas*, II; ed. cit., 2005, 776; *ibid.*, 788.

51 Pessoa é “o centro ativo no qual o espírito se manifesta dentro das esferas do ser finito, em rigorosa distinção de todos os centros funcionais ‘de vida’, que, considerados por dentro, também se chamam centros anímicos” (Max Scheler, *El puesto del hombre en el universo*, Losada, Buenos Aires, 7ª ed., 1967, 57. Cf. *Ibid.*, 98 e 99).

52 “Eu sou meu corpo, isto é, não posso tratar-me de modo algum como um termo distinto de meu corpo, que estaria com ele em uma relação determinante... é evidente que meu corpo, nesse preciso sentido, sou eu mesmo, pois não posso distinguir-me dele a não ser transformando-o em objeto, isto é, não o tratando mais como mediador absoluto”. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996, 22-23. Cf. também *Filosofía concreta*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, 29; *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid, 1969, 235.

53 “O homem pode refletir sobre si unicamente se a pessoa cognoscente, isto é, o filósofo que faz antropologia, reflete sobre si como pessoa... Não basta que coloque seu eu como objeto do conhecimento. Só pode conhecer a totalidade da pessoa e, por ela, a totalidade do homem, se não deixa de fora sua subjetividade nem se mantém como espectador impassível... Enquanto nos contentarmos em ‘possuir-nos’ como um objeto, não tomaremos conhecimento do homem senão como uma coisa a mais entre outras, e não se nos fará presente a totalidade

a de P. Ricoeur⁵⁴, e paradigmaticamente a de X. Zubiri⁵⁵. A elas se seguem as de muitos outros pensadores atuais não tão reconhecidos como os precedentes. Essas opiniões são aporéticas por duas razões: a) uma, porque não seria pessoa aquele ao qual faltasse algum dos componentes do composto humano (ex. a vista), sendo, ao mesmo tempo, mais pessoa aquela que estivesse mais dotada em todas e cada uma de ditas dimensões (ex. miss universo); b) outra, porque não se poderia falar de pessoa após a morte, pois, obviamente, após esta nos falta um dos componentes humanos: o corpo. Mas que isso é absurdo salta à vista.

Atendamos agora a um problema derivado da concepção ‘totalizante’ da pessoa humana: a de conceber seu corpo como ‘parte’ do ‘todo’. Para compreender esse deslize, tenha-se em conta que ‘unir’ não é ‘totalizar’. Caso o corpo seja separado da pessoa humana, já não se pode falar de pessoa? Já não se a pode explicar? Se se inclui o corpo como ‘parte’ da pessoa humana, que diferença há entre essa abordagem e a dialética hegeliana segundo a qual unir equivale a negar a particularidade e separação (nega-

que procuramos captar.” (Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 13ª reimp., 1986, pp. 20-21. Cf. também *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 9; *El camino del ser humano y otros escritos*, Salamanca, Kadmos, 2004, p. 63).

54 “O conceito de pessoa... não é um segundo referente distinto do corpo, como a alma cartesiana, mas, de um modo que ainda deverá ser determinado, um único referente dotado de duas séries de predicados: predicados físicos e predicados psíquicos. A possibilidade de que as pessoas sejam também corpos mantém-se em reserva na definição geral dos particulares de base, segundo a qual estes são corpos ou possuem corpos. Possuir um corpo é o que fazem — ou, melhor, o que são — as pessoas.” (Paul Ricoeur, *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 9).

55 “Entre ‘alma’ e ‘organismo’ não há a ‘relação’ de ato e potência, mas uma ‘relação’ de codeterminação mútua em unidade coerencial primária, isto é, há unidade de estrutura, não unidade de substância... O homem é composto de uma substância psíquica e de milhões de substâncias materiais. Mas todas elas constituem uma única unidade estrutural. Cada substância tem, por si mesma, suas propriedades, mas a estrutura lhes confere uma substantividade única.” (*Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Sto. Tomás, Bogotá, 1982, p. 73. Cf. *ibid.*, pp. 74, 75, 76, 77, 79, 99; *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 39).

ção da negação) de um elemento? De sua imagem de círculo de círculos? Mas além disso, se se admite que a pessoa humana – com seu corpo – é um ‘todo’ completo, por sê-lo já não poderá crescer, ser mais, ser elevada? Não é curioso que o corpo humano seja feito para crescer, que as potências imateriais o estejam para crescer irrestritamente, que a intimidade pessoal o esteja para ser elevada, e que se pretenda fechar o crescimento com a noção de ‘todo’? Ou é que o todo também é suscetível de crescimento? Esse crescimento é real ou somente lógico? Por outro lado, o ‘todo’ é compatível com a liberdade, ou o é com o determinismo? É compatível com o tempo, pois se há tempo há variação? Pode-se totalizar o tempo? Mas se a liberdade e o tempo são reais, por que o ‘todo’ é incompatível com eles?

Como se pode ver, ‘totalizar’ é reunir em um sistema o que há no presente, à custa de deixar fora do conjunto o incremento futuro. No entanto, o homem é um ser de projetos, porque ele é um projeto como homem. Em suma, a pessoa não é o todo do humano, simplesmente porque o todo não é real mas mental. Com efeito, ‘todo’ não significa ‘ser’, mas unificação mental de distintos assuntos pensados. Por isso, se a noção de pessoa designa uma realidade, não pode ser equivalente à de ‘todo’. Ao mesmo tempo, se a noção de corpo humano designa uma realidade, não pode equivaler ao conceito de ‘parte’ da pessoa, porque ‘parte’ é outra noção mental. Não será que se pretende conhecer o real com um modo mental de proceder que só serve para conhecer assuntos meramente lógicos? Acaso o real coincide com o mental? Tem razão Parmênides ao dizer que pensar e ser são uma e a mesma coisa?

Para evitar a aporeticidade, é melhor mudar o modelo ‘totalizante’ (que é idealista) pelo da distinção real entre ato e potência (que é realista), e entender por pessoa o ‘ato de ser’. Desse modo, vê-se que as pessoas o são com ou sem corpo, com ou sem o desenvolvimento de alguma faculdade imaterial, etc., e que nenhuma delas é redutível a todas as suas faculdades imateriais e corpóreas. A vantagem desse modelo realista reside, pois, em que se distingue realmente entre pessoa e natureza em todos os seres pessoais, pois se nota que nenhuma pessoa equivale à sua natureza,

e se aprecia que a semelhança entre as pessoas reside precisamente no ser pessoal, não em suas naturezas.

6. Avanços e retrocessos nas antropologias teológicas

Não só grandes filósofos do século XX, mas também relevantes teólogos desse século ofereceram consideráveis contribuições para entender o homem. Entre estes últimos basta mencionar, por exemplo, os russos V. Soloviev (embora tenha morrido – bastante jovem – justamente ao iniciar esse século) e P. Florenski; igualmente os teólogos dialéticos alemães K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhöffer, O. Cullmann, e outros de tendências distintas como von Balthasar⁵⁶ ou K. Rahner⁵⁷ (que, por sinal, imprimiu uma virada antropológica à sua teologia); também a teólogos franceses como J. Mouroux⁵⁸ ou H. de Lubac⁵⁹; e, desde logo, ao polonês K. Wojtyła⁶⁰. Mas por escassez de espaço podemos concentrar-nos neste trabalho

56 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, II: *Le persone del drama. L'uomo in Dio*, Milão, 1982; III: *L'uomo in Cristo*, Milão, 1983. Cf., sobre sua antropologia, Rino Fisichella, “La antropología de Hans Urs von Balthasar”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., pp. 248-259.

57 Cf. Karl Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963; *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1967. Cf., a esse respeito, Josep-Ignasi Saranyana, “La antropología transcendental rahneriana”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., pp. 317-326.

58 Cf. Jean Mouroux, *Sentido cristiano del hombre*, Madrid, Palabra, 2001. Cf., sobre sua antropología, Juan Alonso, “Sentido cristiano del hombre”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006), pp. 179-210.

59 Henri de Lubac, *Surnaturel: études historiques*, Paris, Aubier, 1946; *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991. Cf. sobre sua antropología: José María Galván, “H. de Lubac: el misterio del hombre en el misterio de Dios”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006), pp. 163-177.

60 Cf. Karol Wojtyła, *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982. Cf., sobre sua antropología, REIMERS, Adrian J., “La antropología personalista de Karol Wojtyła”, em *Propuestas antropológicas del s. XX*

em oferecer as chaves antropológicas dos dois seguintes, a nosso juízo, os mais relevantes para o tema que nos ocupa: R. Guardini⁶¹ e J. Ratzinger⁶².

Quanto ao tema, Guardini considera que a pessoa humana equivale a intimidade e acerta ao advertir que constitutivamente nesse nível é relação, isto é, está vinculada ao ser pessoal divino⁶³. Tal vínculo é o que em

(II), ed. cit., pp. 309-328.

61 Como é sabido, entre seus vários trabalhos antropológicos, podem-se destacar *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000; *La aceptación de sí mismo*, Madrid, Cristiandad, 1983; *Cartas sobre la formación de sí mismo*; e outro breve, mas muito intuitivo: *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, ed. PPC, 1995. Cf., sobre sua antropologia, Alfonso López Quintás, “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., pp. 156-179.

62 O livro central para perceber sua antropologia é *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970. Além deste, podem-se consultar suas obras *El Dios de Jesucristo* e *La Palabra en la Iglesia* e sua *Escatología*, que, segundo ele mesmo, é sua obra mais elaborada e cuidada. Cf. sobre sua antropologia: Pablo Blanco Sarto, “La teología de la persona en Joseph Ratzinger”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., pp. 353-382.

63 “O homem sabe quem é na medida em que se compreende a partir de Deus. Para isso, deve saber quem é Deus... Se se coloca contra Deus, se O concebe de forma errônea, perde todo conhecimento acerca de seu próprio ser. Esta é a lei fundamental de todo conhecimento do homem” (Romano Guardini, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, pp. 160-161). Em outro lugar, escreve: “Minha existência é um mistério. Assim deve expressar-se aquele que queira penetrar no essencial... Na medida em que me aproximo de Deus e participo d’Ele, aproximo-me da minha própria compreensão. A sede do sentido da minha vida não está em mim, mas acima de mim. Vivo daquilo que está acima de mim. Na medida em que me fecho em mim mesmo — o que vem a ser o mesmo —, fecho-me no mundo, desvio-me de minha trajetória... Só estou em harmonia comigo mesmo, só entendo minha existência, na medida em que me aceito a mim mesmo como procedente da liberdade de Deus” (*La existencia del cristiano*, Madrid, BAC, 1997, pp. 180-181). Com efeito, “quem sou eu — escreve em outro lugar —, compreendo-o somente n’Aquele que está acima de mim... O homem não pode compreender-se partindo de si mesmo” (*La aceptación de sí mismo*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 35). “Deus me criou, mas não como um objeto... Criou-me ao chamar-me a ser seu tu. Ora, a resposta ao chamado consiste em que eu seja aquele que Ele me chamou a ser e realize minha vida desempenhando o papel de ‘tu’ em relação a Ele... Esta relação constitui a verdade do meu ser, assim como o fundamento da minha realidade... a pessoa do homem é, em seu sentido

linguajar cristão se denomina ‘vocação’⁶⁴. Portanto, cada quem tem um sentido pessoal distinto desde o início. Descobre igualmente que cada pessoa pode livremente ir conhecendo progressivamente tal sentido durante esta vida até sua manifestação divina completa *post mortem*⁶⁵. No entanto,

mais profundo, a resposta ao chamamento que Deus lhe faz como a um ‘tu’” (*La existencia del cristiano*, ed. cit., pp. 179 e 467). Segundo Guardini, essa marca remonta a Agostinho de Hipona: “o ‘Ó Deus! Tu nos criaste para Ti’ não deve ser entendido de forma entusiástica ou edificante, mas corretamente. Deus estabeleceu com o homem uma relação sem a qual este não pode nem existir nem ser compreendido... Pode-se entender o homem não como algo fechado, que vive e se apoia em si mesmo, mas como alguém cuja existência consiste em uma relação: de Deus, para Deus. Esta relação não é algo secundário, acrescentado ao seu ser, de modo que ele pudesse continuar existindo também sem ela; ao contrário, é nela que se apoia o seu ser” (ibid., p. 155). Note-se a insistência em destacar que o ser do homem é relação com Deus, isto é, que essa respectividade não é um acréscimo “acidental” ao ser humano, mas sua própria índole. Com isso não se quer indicar que a relação seja “substancial”, porque tanto a substância quanto os acidentes são da ordem categorial ou predicamental, ao passo que o radical humano não é dessa índole. Por isso, acrescenta que “a relação da qual estamos falando é, pelo contrário, de outra ordem; nessa relação eu-tu consiste o seu ser” (*Quien sabe de Dios conoce al hombre*, p. 156).

64 “Precisamente porque Deus o chama, Ele estabelece as bases de seu ser, e por isso mesmo se constitui em pessoa. O homem consiste em ser-chamado por Deus, e só nisso. Fora daí não lhe resta nada. Se se pudesse desligar o homem deste ser-chamado, ele se converteria em um fantasma, mais ainda, em nada... Só a partir daqui pode o homem ser entendido, e se se quer entendê-lo a partir de outra parte, comete-se um grave erro com ele” (Romano Guardini, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, p. 157). Isto indica que o ser pessoal humano não é uma invenção própria, mas que Deus outorga a cada um um sentido pessoal distinto. Portanto, cada homem só pode ser entendido em correlação com Deus. Também pelo indicado, na medida em que o homem perde Deus de vista, fica sem sentido para si: “ao abandonar Deus, torna-se incompreensível para si mesmo. Suas inumeráveis tentativas de autointerpretar-se terminam sempre nestes dois extremos: em absolutizar-se ou em imolar-se, isto é, em reclamar a existência absoluta de dignidade e responsabilidade, ou em entregar-se a uma ignomínia tão profunda como nunca mais voltará a experimentar” (ibid., p. 160). Em suma, “se (o homem) se rebela contra Deus, se pensa mal d’Ele, então perde o conhecimento sobre seu próprio ser” (ibid., p. 161).

65 “O homem sabe quem é na medida em que se compreende a partir de Deus. Para isso, deve saber quem é Deus... Se se coloca contra Deus, se O concebe de forma errônea, perde todo

ao sublinhar em excesso que tal sentido se alcança por revelação sobre-natural, não esclarece que tal sentido se pode descobrir também, e paulatinamente, de modo natural, isto é, que cada pessoa humana disponha de um nível noético natural adequado para conhecer progressivamente seu próprio sentido⁶⁶. Mas como esse conhecer existe e cabe dar conta dele,

conhecimento acerca de seu próprio ser. Esta é a lei fundamental de todo conhecimento do homem” (Romano Guardini, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, pp. 160-161). “Se se repassam as respostas que o homem dá à pergunta sobre o sentido de sua vida –não somente algumas, mas todas, não só as valentes, mas as desesperadas; não só as nobres, mas também as vis– há que concluir que o homem não sabe quem é. Só que se acostumou tanto a este não-saber, que o considera correto” (Romano Guardini, *ibid.*, p. 162). “O que é o homem, se alcança uma imagem autêntica, manifestar-se-á ao final” (*ibid.*, p. 168). “O verdadeiro nome é uma meta que nunca se alcançará. Mas há outra razão pela qual o verdadeiro nome não se alcança durante nossa existência temporal, e é que teria que pertencer a um homem concreto – e também a cada um” (*ibid.*, p. 174). “Só em Deus radica cada ser humano. Só no encontro com Ele aprende quem é, pois só Deus pode dizê-lo. Só o amor de Deus o constitui definitivamente em seu próprio si mesmo. E, portanto, Deus é também o único que lhe diz autenticamente ‘tu’. Seu verdadeiro nome é a expressão deste conhecimento que Deus tem dele e que ele aprendeu de Deus sobre si mesmo... Deus lhe dá a conhecer quem deve ser eternamente; assume-o amorosamente em sua vida eterna... Este nome está protegido. ‘Ninguém o conhece’; só Deus e ele, ele em Deus” (*ibid.*, p. 176). Uma alusão semelhante ao amor encontra-se em outro trabalho seu: “The power that governs it is not the spirit but the hearth. With hearth we mean something radically different from emotionalism and sentimentality. The hearth is that living union of blood and spirit that characterizes man” (Romano Guardini, *The Last Things*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965, p. 75).

- 66 “A primeira definição que o homem conhece pela revelação é: o homem é imagem de Deus. A segunda: rebelou-se contra a relação com seu original, mas sem poder invalidá-lo. Portanto é uma imagem distorcida. E esta distorção confirma completamente como se compreende a si mesmo, o que faz, quem é. Depois veio a revelação e a redenção, que se levou a cabo na estreita linha da história veterotestamentária e se consumou em Cristo. Através dela comunicou-se ao homem quem é, e também quem é Deus. Conhecimento de Deus e conhecimento do homem voltaram a formar um todo, e a imagem recobrou de novo seu sentido... A partir daqui pôde voltar a entender-se” (Romano Guardini, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, pp. 162-163).

pode-se concluir que estamos diante de um pensador que conta com um indubitável acerto temático junto com um déficit metódico⁶⁷.

Para Ratzinger, tematicamente, a pessoa – tanto em Deus como no homem – é, acima de tudo, relação; não uma substância com acidentes⁶⁸, mas uma vinculação coexistencial⁶⁹. No que diz respeito ao método noético

67 “Algumas zonas de minha interioridade me são patentes, mas outras me estão escondidas” (Romano Guardini, *ibid.*, p. 173).

68 A mentalidade de descrever o homem como um composto de substância e acidentes é antiga, e é secundada em nossa época por alguns autores, Millán-Puelles, por exemplo. Mas a Ratzinger não lhe parece adequada porque, ao afirmar que a relação humana é acidental, caberia pensar que, ou bem é um acidente nativo ou bem é adquirido. Se considerado adquirido, estar-se-ia afirmando implicitamente que o homem não está nativamente aberto a Deus e que, portanto, o ateísmo é o estado natural e próprio do homem, o que é errôneo. Se considerado inato, a abertura do homem a Deus seria natural, mas em qualquer caso pouco relevante, isto é, acidental, o que também é errôneo.

69 “A pessoa não é puro indivíduo... mas pessoa. O pensamento grego sempre viu nas essências individuais apenas indivíduos... O cristão vê no homem uma pessoa, não um indivíduo. A mim me parece que nesta passagem do indivíduo à pessoa radica a grande divisão entre a antiguidade e o cristianismo, entre o platonismo e a fé... Se a pessoa é algo mais que o indivíduo, se o múltiplo é também o próprio e não o secundário, se existe um primado do particular sobre o geral, a unidade não é o único e o último; também a multiplicidade tem seu direito próprio e definitivo. Esta expressão deduzida com necessidade interna da opção cristã nos leva como que pela mão à superação da concepção de um Deus que é pura unidade. A lógica interna da fé cristã em Deus supera o puro monoteísmo e nos leva à fé no Deus trino” (Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, p. 132). Como se pode apreciar, considera que “pessoa” denota abertura pessoal; implica, portanto –no ser divino e no homem–, a existência de pluralidade de pessoas. Atentemos a outras passagens relevantes desta obra sobre o conteúdo do termo “pessoa”: “O simplesmente único – lê-se mais adiante –, o que não tem nem pode ter relações, não pode ser pessoa. A pessoa não existe na absoluta singularidade. Mostram-no as palavras nas quais se desenvolveu o conceito de pessoa: a palavra grega *prosopon* significa “respeito”; a partícula *pros* significa “a”, “para”, e inclui a relação como constitutivo da pessoa. Ocorre o mesmo com a palavra latina *persona*: “ressoar através de”; a partícula *per* (= “a”, “para”) indica relação, mas desta vez como comunicabilidade” (*ibid.*, p. 149). Dito de outro modo: o que o cristianismo acrescenta à filosofia grega neste ponto é que, acima do pensamento – tanto no ser divino como no humano – subjaz uma realidade

da realidade pessoal, sustenta que o acesso à intimidade só se alcança se se abandona o ‘conhecimento objetivo’, o que forma ideias por abstração⁷⁰. Trata-se, portanto, de um conhecer natural constitutivo do homem que se pode exercer de modo livre sempre que alguém não se atenha ao conhecer segundo objetos pensados, pois a pessoa pensada é uma ideia, não a pessoa real. Em consequência, diante da proposta desse autor, cabe dizer que estamos diante de um duplo acerto: metódico e temático.

Frente a ambos os teólogos, e por contraste, no que diz respeito ao tema antropológico, cabe aludir à antropologia de um teólogo protestante, Pannenberg⁷¹, que, embora coincida com os dois autores preceden-

constitutivamente coexistente: “Deus não é apenas Logos, mas diálogo, não apenas ideia e inteligência, mas diálogo e palavra unidos naquele que fala, fica superada a antiga divisão da realidade em substância, o autêntico, e acidentes, o puramente casual. É, pois, claro que, junto com a substância, estão o diálogo e a relação como forma igualmente original do ser” (ibid., p. 152). Mais adiante lemos: “A pessoa é a pura relação do que é referido, nada mais. A relação não é algo que se acrescenta à pessoa... mas a pessoa consiste na referibilidade” (ibid., p. 152).

70 Caso se pergunte como Ratzinger pôde chegar a conhecer a pessoa como relação, a resposta que ele mesmo nos dá é que abandonando o “conhecimento objetivo”, porque neste tipo de conhecer as ideias que se pensam estão separadas ou isoladas umas das outras. Com efeito, no conhecer abstrativo, se se pensa, por exemplo, “gato”, não se pensa ao mesmo tempo “cão”, e assim em todos os abstratos, pois aí vale o que dizia Aristóteles deste nível cognoscitivo: “só se pensa o uno”. Supera este conhecer quando trata da pessoa, e o expressa nestes termos: “Com isto é possível a superação do que hoje chamamos ‘pensar objetivado’; com isto se nos revela um novo plano do ser” (Joseph Ratzinger, ibid., p. 153). É claro que este autor detecta este limite na obra que agora comentamos: “Sem poder encontrar um conceito que as abarque, ambas as coisas –por exemplo, a estrutura dos corpúsculos e das ondas– devemos considerá-las como antecipação do todo em sua unidade ao qual não temos acesso, dada a limitação de nosso campo visual. O que sucede no campo da física como consequência de nossa limitação, vale também e com muito mais razão para as realidades espirituais e para Deus” (ibid., p. 144).

71 Cf. Wolfhart Pannenberg, *El problema del hombre. Hacia una antropología teológica*, Barcelona, Herder, 1976; *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1981. Cf., sobre sua antropologia, Paul O’Callaghan, “Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, ed. cit., pp. 253-271.

tes em que o homem é relação a Deus⁷² e, com Ratzinger, em que “todo o interesse humano se concentra sobre o futuro”⁷³, distingue-se de ambos em que afirma que a alma nasce do corpo e não é distinta dele; em rigor, que a pessoa é um ‘todo’, isto é, que não se pode dar a alma sem o corpo⁷⁴. Portanto, que a vida *post mortem* só é admissível com vida corpórea⁷⁵. Mas isso comporta um duplo erro: filosófico e teológico. Filosófico,

72 Cf. Wolfhart Pannenberg, *El problema del hombre*, cit., pp. 12-13. No fundo, “a abertura ao mundo, real no homem, conota uma relação a Deus... A abertura da vida humana não está esgotada em seu significado se se pretende entender o homem como destinado meramente à cultura... A essa ligação ambiental e vital que caracteriza o animal corresponde no homem não uma relação com o mundo natural, nem uma familiaridade com o mundo da cultura, mas uma dependência indigente de Deus de caráter absoluto. O que o meio ambiente é para o animal, isso é Deus para o homem: a meta na qual unicamente podem encontrar repouso seus impulsos e na qual há de se cumprir sua destinação” (ibid., pp. 25-26).

73 Wolfhart Pannenberg, ibid., p. 64. Isso é coerente com a mensagem revelada, pois “as promessas bíblicas foram as que inauguraram a ideia do novo” (ibid., p. 66).

74 Com efeito, para ele, que está de acordo com a “moderna antropologia”, a alma não é distinta do corpo, pois defende que tudo o que se chama anímico nasce do corpóreo. Recorde-se que a tradição tomista sustentou que as potências inferiores nascem das superiores, não ao contrário, pois tudo o que é potencial em nós (e o corpo obviamente o é), nasce do ato. De acordo com sua tese precedente, Pannenberg defende que “a distinção entre mundo interior e exterior não é uma realidade primigênia, mas derivada e deduzida, que se torna possível unicamente fundando-se no comportamento corporal do homem. Daí se segue que no homem não há uma realidade autônoma chamada ‘alma’, em contraposição a essa outra que se chama ‘corpo’; como tampouco é certo que haja um corpo que se mova mecânica e inconscientemente. Tanto uma coisa como outra são meras abstrações. Unicamente é real um ser vivente, chamado homem, que se move e se comporta de uma determinada forma diante do mundo. Com isso fica desprovida de base a ideia de uma imortalidade da alma” (Wolfhart Pannenberg, ibid., p. 73). “Aquela ideia, entendida no sentido de que uma parte do homem continua, perdura incorruptível após a morte, não pode ser sustentada. Nela se ignora a verdadeira tragédia da morte, a qual significa verdadeiramente o fim de tudo o que somos” (ibid., p. 74). “A vida secreta de nossa consciência está de tal forma ligada às funções de nosso corpo que não pode continuar por si só independentemente destas últimas” (ibid., p. 75).

75 “O pensamento de uma vida além da morte é na realidade somente imaginável de alguma forma se se entende como um ressurgir corporal” (Wolfhart Pannenberg, ibid., p. 75).

porque é claro que o ato se pode dar e se pode explicar à margem das potências que ativa. Teológico, porque o leva a suprimir de um golpe toda a escatologia intermediária⁷⁶, erro que a doutrina católica de modo algum pode aceitar. Quanto ao método noético, Pannenberg propõe a história⁷⁷, mas que esta não alcança a dar conta da intimidade pessoal é patente, simplesmente porque pertence ao âmbito das manifestações humanas⁷⁸.

76 Por isso, admite que o julgamento de cada homem por parte de Deus se dará na ressurreição dos mortos, não após a própria morte (Cf. Wolfhart Pannenberg, *ibid.*, pp. 116-117).

77 Pannenberg considera que toda antropologia é uma visão parcial, por abstrata, do ser individual do homem, e que a sociologia completa essa visão, porque considera o homem entrelaçado com os demais. Contudo, pensa que também a sociologia é parcial porque não estuda o devir dos homens. De modo que, para ele, a ciência mais ampla sobre o homem “é a que seja capaz de perseguir essas transformações reais na vida dos indivíduos e na marcha dos grupos de homens. Esta é a ciência da história” (Wolfhart Pannenberg, *ibid.*, p. 193). “Pode dizer-se que a ciência da história é a culminação de todas as ciências antropológicas” (*ibid.*). E ainda a história é em certo sentido abstrata “já que nunca está em disposição de poder abarcar o número infinito de circunstâncias e acontecimentos que integram um determinado destino humano” (*ibid.*). Como se pode apreciar, a tese de fundo que subjaz em sua concepção é que ‘o homem é tempo’ – “o homem é por definição um ser histórico” (*ibid.*, p. 194). “O *principium individuationis* nele (homem) é a história de sua vida, o caminho existencial que o diferencia dos demais” (*ibid.*, pp. 195-196), tese que conta com muitos precedentes (Nietzsche, Marx, Dilthey, Heidegger) e que é, nitidamente, contrária à aristotélica: ‘pensar o tempo não é tempo’; portanto, se o homem transcende o tempo ao pensá-lo, não é tempo físico. Contudo, afirma que esse transcurso biográfico fica sempre aberto a Deus: “a historicidade do homem se funda em sua abertura a Deus” (*ibid.*, p. 197).

78 Como se pode apreciar, Pannenberg não repara em que a intimidade pessoal humana transcende o comum da natureza corpórea humana e das faculdades imateriais humanas (inteligência e vontade), igualmente comuns nativamente ao gênero humano. Por isso estima que a sociologia, que estuda o comum, é superior à antropologia, que atende à intimidade pessoal. E cabe dizer o mesmo de sua opinião a respeito da história. Se tivesse advertido o transcendental ou radical no homem, não teria sustentado que este é um ‘ser histórico’, não só porque nas faculdades superiores humanas existem tipos de tempo que não são o físico, mas porque se o homem está desenhado para Deus e este é a eternidade, a chave do homem está em que é eternizável.

7. Antropologias culturais ou culturalismo?

O estado atual da antropologia parece caracterizar-se pela substituição da realidade do eu pelo que dela dizem os relatos. Paralelamente, em nossos dias a filosofia parece resolver-se em literatura. Como esta fala sobretudo do humano, suas criações giram em torno da caracterização dos personagens, e estes parecem conformar igualmente um eu constituído pela narração. Segundo isso, a pessoa não passa de um suposto. Foucault⁷⁹, por exemplo, considerou que o eu é uma invenção kantiana, embora, em rigor, também o fosse para o próprio Kant, pois, segundo o filósofo de Königsberg, pretender conhecer o sujeito como real é incorrer em ‘paralogismo’. Ora, se o eu se reduz ao dito dele, à literatura, em rigor, não cabe mais que verdade linguística sobre ele, mas não cabe saber verdadeiro sobre sua realidade. Fosse assim, o falar sobre o sujeito real seria carente de sentido, como por outro lado advertiu Wittgenstein em seu *Tractatus*. Mas aferrar-se exclusivamente à verdade linguística dificulta explicar segundo a verdade a própria linguagem.

Cultura é tudo o que o homem produz. Mas o homem não se pode medir exclusivamente por seus produtos culturais. Se isso ocorre, a antropologia cultural torna-se culturalista. Mas “a interpretação mais abusiva e perigosa da cultura é a que cifra o homem inteiro em sua pretendida consistência: na identificação entre o ser do homem e sua ação reside um dos motivos recorrentes da antropologia moderna. É a decisão de comprometer completamente o homem em suas realizações”⁸⁰. A antropologia cultural é mais próxima e depende mais da vontade do que da inteligência, porque o objeto pensado não se transfere para a ação sem a mediação da vontade.

79 Cf. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, ed. e trad. de F. Álvarez-Uriá, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994.

80 Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, em *Obras Completas*, Série A, vol. XV, Pamplona, Eunsu, 2015, p. 545.

Os objetos pensados são irrealis; em contrapartida, os atos da vontade são reais e se adaptam a bens reais. O fazer não seria real se só fosse planejado objetivamente pela inteligência, sem ser impulsionado voluntariamente à ação pela vontade. Segundo isso, o eu culturalista parece ser antes uma redução do eu voluntarista moderno. Como é sabido, a vontade pode exercer diversos atos; uns deles versam sobre o fim e outros sobre os meios. Se alguém polariza sua vontade adaptando-a exclusivamente aos meios torna-se culturalista. A essa constrição é mais fácil ceder hoje em dia do que em épocas passadas devido à atual hipertrofia dos meios e ao esquecimento dos fins.

A cultura como tema da antropologia cultural é do âmbito do contingente, mutável. Essa disciplina, muito em voga hoje, estuda diversas manifestações artísticas das diversas sociedades, tribos ou civilizações, antigas ou modernas. Estas, como manifestações humanas que são, são respeitáveis. Contudo, se umas são mais humanas e humanizam mais do que outras, serão mais dignas. Como método, a antropologia cultural costuma usar a hermenêutica, a interpretação, isto é, um uso da razão prática (assim chamada pelos medievais). É manifesto que esse método é apropriado para entender melhor o que não está de todo claro, isto é, o verossímil, o provável. No entanto, em relação ao que é óbvio (tema próprio, segundo tal tradição, da razão teórica), sobra o interpretar⁸¹. Por isso não é pertinente fazer um uso abusivo do método hermenêutico. Em consequência, cabe perguntar se somos capazes de conhecer verdades ‘de modo definitivo’, isto é, se somos suscetíveis de descobrir e contemplar realidades axiomáticas. Sem isso, não é possível nem a metafísica nem a antropologia transcendental. Recorde-se que o nível cognoscitivo que os medievais atribuíam

81 “A hermenêutica está animada pela intenção de compreender o que de entrada é pouco inteligível por qualquer razão que seja. Por isso não é um método válido para o que é inteligível por si mesmo. Por essa razão não é um método aplicável à metafísica e às partes mais profundas da filosofia” (Leonardo Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, em *Obras Completas*, Série A, vol. XVII, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 57, nota 1).

a esses saberes é a chamada ‘razão superior’, na qual costumavam distinguir dois hábitos: o dos primeiros princípios, método da metafísica que permite conhecer os primeiros princípios reais extramentais, que são necessários, e o de sabedoria, método da antropologia transcendental que permite o acesso ao ser pessoal livre da própria pessoa humana. Portanto, não parece pertinente reduzir a pessoa humana ao que ela faz ou pode fazer. Tampouco parece adequado reduzir a compreensão da pessoa humana à tentativa de dotar de sentido as suas ações e produtos culturais.

O eu real não é cultural, no sentido de um produto da cultura, nem pode sê-lo. Além disso, a pessoa não se reduz ao seu eu ou personalidade (o ‘ato de ser’ pessoal à ‘essência’ do homem). Tampouco o pensar e o objeto pensado são cultura. O objeto pensado que se transfere à ação produtiva configurando-a é prévio e condição de possibilidade dela. Tal objeto já está no pensar, enquanto os produtos culturais não estão nele. Além disso, é o eu que dá lugar a pensar objetos ou a não pensá-los, a querer realizá-los ou a omitir sua produção. O homem tampouco se reduz a cultura tomando-a pelo fazer humano efetivo ou pelo que o homem pode fazer, pois o homem não se identifica (frente ao que defende o pragmatismo) com suas ações⁸². Mais ainda, tampouco o homem se reduz à sua razão e à sua vontade (e a outras faculdades inferiores a estas) que possibilitam as ações humanas. Por outro lado, tampouco as ações humanas se reduzem às realizações culturais. Disso se deduz que o homem não pode fazer-se a si mesmo nem aos demais. Por isso, a compreensão do homem não é cultural. Se assim fosse, sempre ficaria algo do homem por fazer, porque a cultura não culmina. Acrescente-se que esta se dá sempre na história e esta não fecha, de modo que ao se ter uma compreensão culturalista do homem, acaba-se por sustentar que este não pode culminar afortunadamente, o que equivale a supor que é absurdo. Mas que essa abordagem

82 Cf. Sara Barrena e Jaime Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (II)*, Pamplona, Eunsa, 2007, pp. 39-58.

é um *quid pro quo* é patente, pois para que se quer dotar de certo sentido as ações humanas se se estima que o homem radical e ultimamente carece de sentido?

Em consequência, deve-se passar de um estudo cultural do eu a uma investigação superior dele, de tipo pessoal, pois sem ela não se conhece o ‘ato de ser’ humano; e sem este, tampouco a índole do eu, isto é, da ‘essência’ do homem. Pretender sacar à luz essa raiz humana a partir das manifestações culturais é, como diz o ditado castelhano, “tentar arrancar o rabanete puxando pelas folhas”. Com efeito, nem a ação nem seus resultados esgotam a essência do homem e, além disso, esta não se identifica com o ato de ser humano. O homem não *é* nem tempo nem mundo, mas *está* no tempo e no mundo graças à sua essência, não ao seu ato de ser. Por isso, o que se corresponde com a cultura é sua essência, não seu ato de ser. Em rigor, o homem *possui* cultura, mas não a *é*, e a possui por meio de sua corporeidade. Assim, o homem não se reduz à cultura nem tampouco a seu corpo.

Ao mesmo tempo, o *eu* não coincide com a pessoa, porque o *eu* passa por diversas fases biográficas ao longo de sua vida, nas quais vai amadurecendo. Além disso, admite tipologias comuns. Em contrapartida, a chave de cada pessoa é a novidade. Ao ter que versar o eu sobre a razão e a vontade e através destas e de outras potências sobre diversas realidades intramundanas, o *eu* adquire experiências e vai mudando. Ao mesmo tempo, muda a realidade externa, pois das possibilidades culturais herdadas tira partido de algumas relegando outras. Contudo, o fim da pessoa não é nem o mundo, nem suas potências, nem seu *eu*. A pessoa é uma estrita novidade, pois nem existem nem podem existir duas pessoas iguais. Em contrapartida, a natureza corpórea humana e a essência tipológica humana são comuns ao gênero humano. “No homem se pode distinguir entre pessoa, eu e indivíduo; tal distinção é vertical ou hierárquica. A sociedade como manifestação extraindividual é inferior à pessoa, mas não

ao indivíduo”⁸³, e a cultura é inferior à sociedade. Segundo isso, é claro que pode existir o homem sem desenvolvimento racional, o que indica que não cabe reduzir o eu à razão humana (ou à vontade). Por outra parte, é claro que, quando se conhece o eu, nem sempre se conhece da mesma maneira. Com efeito, o *eu* se conhece ao longo da vida humana como diverso, atravessando diversas fases. Isso indica não só que sobre o *eu* incide a biografia, a história, mas também que a pessoa humana é irredutível ao seu *eu*. O *eu* é em cada fase biográfica o modo, método, meio que a pessoa tem de conhecer o inferior a ela; com ele conhece aquilo que pertence à sua natureza e à sua essência, mas o *eu* não é a pessoa que se é, porque tal pessoa é irredutível a tal conhecimento.

A distinção real ‘*actus essendi – essentia*’ deve manter-se tanto nas camadas da realidade humana (Antropologia) como em seus níveis cognoscitivos (Teoria do conhecimento). Por isso é pertinente assinalar que buscar satisfazer a felicidade que pede o ato de ser humano tentando saturar a essência do homem – o *eu* seria (também segundo o modo aristotélico de dizer) uma acrasia (em rigor, uma pretensão de si, de identificar-se com a essência), mais ainda, a forma mais alta dela. Essa suposta felicidade, impossível de conseguir com tal subordinação do superior ao inferior, traria aparelhado o abuso da essência do homem. Com isso produzir-se-ia o esquecimento do caráter pessoal, e a pessoa se obcecava em seu *eu*.

Em suma, a antropologia cultural deve ser reconduzida (explicada, justificada) à antropologia pessoal; o *eu* não se reduz ao feito nem ao fazer; tampouco à sua razão e sua vontade, condições de possibilidade do fazer humano; não é um sujeito, fundamento, mas um método cognoscitivo (sínderese, na denominação medieval). Em consequência, o melhor em relação ao *eu* não será considerá-lo como uma realidade em si à qual a pessoa deva ater-se, mas que sua chave deve ser o esquecimento de si, pois na medida

83 Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, em *Obras Completas*, Série A, Pamplona, Eunsa, 2015, pp. 554-555.

em que se intenta ater-se a ele ou transformá-lo em um ‘em si’, isto é, em converter em tema esse método, obtura-se seu conhecer. Se o *eu* não é um ‘em si’, consequentemente, não é um tema isolado. Portanto, deve dualizar-se de dupla maneira: com o inferior e com o superior a ele. Com o inferior – inteligência e vontade – o *eu* se dualiza ativando, conhecendo essas potências. Ao ativá-las as aperfeiçoa (noções de hábitos e virtudes adquiridos). Com o superior, o *eu* se dualiza deixando-se personalizar pela pessoa humana. Visto a partir dela, o *eu* é um modo de conhecer que nasce da pessoa e mira para a natureza humana. Portanto, a pessoa, por superior, é irreduzível ao *eu*, e por isso, o *eu* não é o tema da pessoa. Em suma, o *eu* pertence à essência do homem enquanto a pessoa é o ato de ser pessoal, cujo tema não pode ser senão pessoal.

8. O antipersonalismo pós-moderno

Após a denúncia heideggeriana de que o sujeito não se pode conhecer mediante a razão, para quem continuou mantendo a centralidade do sujeito, tentou-se chegar ao seu conhecimento por outros caminhos não racionais: os sentimentos, como o próprio filósofo de Friburgo propôs, a intersubjetividade, como pensou Mounier⁸⁴, a revelação sobrenatural, ao estilo de Buber⁸⁵, etc., caminhos lamentavelmente isentos de suficiente fundamentação filosófica. Essa carência deu lugar a uma profunda crise na qual ainda estamos imersos e à qual se veio chamar pós-modernidade. Esta parece consistir na última volta de parafuso em relação à perda do sentido pessoal. Essa virada derradeira pode ser entendida como o desistir da busca antropológica. A filosofia pós-moderna mantém essa

84 Cf. Carlos Díaz, “La antropología de Emmanuel Mounier”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, ed. cit., pp. 137-162.

85 Cf. Lourdes Gordillo, “Buber: un humanista trascendente”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, ed. cit., pp. 197-219.

posição pois declara que carece de sentido buscar a verdade do indivíduo, simplesmente porque este não existe⁸⁶. Nesse sentido se pode chamar essa filosofia apersonalista ou antipersonalista.

Se este trabalho concluísse com a precedente acusação, poderia qualificar-se, com certa razão, de pós-moderno, porque é usual nessa corrente de pensamento provocar problemas humanos recusando sua solução. A resposta ao antipersonalismo deve indicar, portanto, que a pessoa existe, simplesmente porque se pode conhecer, e isso, porque esse conhecimento pode ser exposto. Outra coisa é que alguém não o veja ou não o deseje ver, pois se não se vê, o que se há de fazer!, e se não o quer ver, não se pode obrigar ninguém a vê-lo, porque não estamos diante de um conhecer racional e, portanto, necessário, mas diante de um conhecer pessoal e, portanto, livre. Ora, o livre é superior ao necessário. Ao sustentar que a pessoa existe, não se pretende indicar com o termo ‘pessoa’ que o corpo humano exista, assunto que ninguém discute. Tampouco que esse vocábulo se refira ao ‘todo’ humano, isto é, ao sensível e ao imaterial, ao conjunto de órgãos, faculdades, etc., porque ‘totalizar’ significa englobar, e ao englobar perdem-se as distinções reais entre o agrupado e incorre-se – como se viu – em paradoxos insolúveis. Por pessoa entende-se o mais neurálgico de cada quem, a intimidade humana, o espírito ou, com expressão clássica, o ato de ser.

Uma dificuldade para a exposição do ato de ser pessoal reside em que este é superior ao que alcançamos a conhecer dele, não só porque seja crescente, mas porque o conhecer com que o alcançamos, sem ser racional, é inferior ao ato de ser: trata-se do hábito de sabedoria. Isso indica que nos transbordamos a nosso próprio conhecimento. Revela igualmente que de alguma maneira o conhecer mediante o qual o alcançamos não é alheio ao ser, isto é, que nenhuma pessoa está privada de seu próprio saber-se.

86 Cf. Giani Vattimo, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992.

No fundo, isso revela que é inexcusável não saber-se pessoa para quem o é, e que, se o conhecimento próprio é solidário ao ser pessoal, o não saber-se pessoa implica aparelhada a renúncia a sê-lo. Testifica também que a pessoa seja cognoscente; não que tenha conhecer, mas que o seja. Ser conhecer e não conhecer-se por inteiro indica que o tema de nosso ser pessoal cognoscente não somos nós mesmos, mas que nos transcende pessoalmente. O que precede mostra que o ser pessoal humano não é isolado, mas aberto, coexistente com. Assinala também que se se perde a coexistência com, perde-se o sentido do ser pessoal.

Agora se pode explicar por que o antipersonalismo desemboca no nada: porque a perda da coexistência pessoal é a perda do sentido do ato de ser pessoal humano. Com essa perda tal ato se reduz ao nada. Isso mostra que é nativamente impossível a existência de uma pessoa única. Como nenhuma outra pessoa humana se corresponde coexistencialmente com a intimidade de uma pessoa humana, há que assinalar que, ou bem a abertura da coexistência íntima humana se refere a Deus⁸⁷, ou bem ao nada. Nativamente não existe abertura ao nada, simplesmente porque, sendo assim, não existiria o ser pessoal humano. No entanto, tal abertura ao nada é possível porque a abertura pessoal nativa não é necessária mas livre e, por isso, a liberdade pessoal pode encaminhar sua atividade copessoalmente ou, ao contrário, apessoalmente ou antipessoalmente.

O anterior indica que o ato de ser pessoal humano é aberto para o futuro, e que negar livremente a abertura a ele é precisamente aceitar o nada, porque negar o futuro é negar o ato de ser pessoal humano. Assim se entendem, portanto, a desesperança e o pessimismo do antipersonalismo. Por outra parte, a novidade é possível pelo futuro. Se se nega este,

87 “A questão acerca de Deus retroage assim a uma questão acerca do homem. E a possibilidade filosófica do problema de Deus consistirá em descobrir a dimensão humana da qual essa questão há de ser colocada, melhor dito, já está colocada” (Xavier Zubiri, “En torno al problema de Dios”, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994, p. 423).

não cabe nada radicalmente novo. Por isso a pessoa humana mira para o futuro meta-histórico – ao novo por excelência. Ora, o mais próximo do nada, sem nunca chegar a sê-lo, é o que carece de possibilidade de novidade; com efeito, sem possibilidade de renovação crescente cede-se à decadência e à morte. Com o anterior explica-se por que a pós-modernidade seja como o último canto do cisne da chamada ‘cultura da morte’. Assim se entende que costume converter até a festa num enterro. Compreende-se também seu interesse secularizante, mais do que da religião, da revelação cristã, pois esta é a única que soube converter até o sacrifício e inclusive a morte numa festa⁸⁸. Por outro lado, as obras dessa visão anti-humanista costumam ser medíocres, pois ao mirar com desconfiança para o futuro sua operatividade é débil. E será certamente o futuro quem julgará sua obra.

Do não saber-se pessoa não se pode passar *motu proprio* a saber-se um quem. Em contrapartida, o inverso sim é possível. Ninguém se dá o ser, máxime se se trata do ser pessoal; mas quem é pessoa humana, sim pode renegar de seu ser pessoal e ir perdendo-o. A melhor objeção aos que pretendem negar o ser pessoal, não é nenhum argumento, mas o próprio ser pessoal de quem se sabe pessoa e aceita sê-lo. Qual é a causa da progressiva despersonalização? Talvez o deixar-se levar constantemente por assuntos que não são pessoais, por exemplo, apetências sensíveis. Contudo, se se pede um argumento para saber se existe ou não o sujeito, pode-se oferecer um: o erro. Há sujeito porque o homem comete erros, e não poucos. Com efeito, os animais não se enganam. Por isso nem retificam nem podem pedir perdão. Neles se pode falar impropriamente de erro graças a defeitos inerentes ao seu conhecer sensível, mas em rigor o animal não *se* engana, porque não é um “quem”. Por quê? Porque os erros não são próprios do conhecer, já que o conhecer que se exerce conhece a seu nível. O conhecer não se engana. Quem se engana é a pessoa, pois lhe pede ao seu conhecer mais do que este lhe oferece, ou lhe pede

88 Cf. Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.

outra coisa que este não lhe dá. De modo que sem sujeito não cabe erro. Mas como há erro, existe o sujeito. Além disso, como há superabundância de erros, há que concluir que o sujeito é superabundante, não só porque sua capacidade de cometer erros é ilimitada, mas porque não se esgota ao cometê-los, já que os pode retificar.

A técnica de meados do século XX deu ao homem a possibilidade da destruição completa da natureza humana. No entanto, ficava algo mais radical por aniquilar no homem, ao que nem a ciência nem a técnica tinham acesso: o ser pessoal, o espírito humano. E é nesse ponto neurálgico onde se centra a obra destrutiva da última filosofia do século passado que segue vigente no século XXI. Conseguirá seu propósito? Somente em quem assuma como próprio e sem paliativos o caráter niilista com que essa filosofia descreve o sujeito. O conseguirá na presente situação humana? Somente na pós-história, onde para tal aceitação fecham-se todas as possibilidades referidas ao crescimento do ser pessoal, mas nunca na história, onde sempre existe a possibilidade de mudar o sentido pessoal.

9. Bibliografia

AAVV., *Catecismo da Igreja Católica*, Madrid, Impresa, 1992.

Alonso, J., “Sentido cristiano del hombre”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 179-210.

Araujo, A. M., *La antropología filosófica de Julián Marías*, Bogotá, Catálogo Científico, 1986.

Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.

Baltasar, H. U. von, *Teodramática*, II: *Le personne del drama. L'uomo in Dio*, Milano, 1982; III. *L'uomo in Cristo*, Milano, 1983.

Barrena, S., – Nubiola, J., “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 2007, 39-58.

- Berciano, M., “Heidegger: antropología problemática”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 77-103.
- Berdiaeff, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936.
- Blanco Sarto, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 2007, 353-382.
- Borobia, J., “Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 17-53.
- Buber, M., *¿Qué es el hombre?* México, FCE., 13º reimp., 1986.
- *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993.
- *El camino del ser humano y otros escritos*, Salamanca, Kadmos, 2004.
- Burgos, J. M., “La antropología de Jacques Maritain”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 105-135.
- Concilio Vaticano, II, *Gaudium et spes*, Madrid, BAC., 2012.
- Crespo, M., “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la ‘Antropología integral’ de Dietrich von Hildebrand”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 166, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 45-59.
- Díaz, C., “La antropología de Enmanuel Mounier”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 137-162.
- Ferrer, U., “La antropología existencial de Jaspers”, em *Propuestas antropológica del s. XX* (I), ed. cit., 163-188.
- Fisichella, R., “La antropología de Hans Urs von Balthasar”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2007, 248-259.
- Flynn, Th. R., *Existentialism. A very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Fontán Jubero, P., *Los existencialismo: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985.

Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, ed. e trad. de F. Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994.

Franck, J. F., “El hombre ‘bajo todo aspecto posible’. La antropología de Joseph Pieper”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 133-162.

Gordillo, L., “Buber: un humanista trascendente”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 197-219.

Guardini, R., *The Last Things*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965.

– *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC., 1995.

– *La existencia del cristiano*, Madrid, BAC, 1997.

Hartmann, N., *Il problema dell'essere spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.

Haya, F., “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 166, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 61-81.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, ed. espanhola traduzida por Gaos, J., México, FCE., 1989.

Hildebrand, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, intr., Alice von Hildebrand; trad. de Juan Manuel Burgos, Madrid, Palabra, 1997.

– *La afectividad cristiana*, trad. de Martín Ezcurdia, Madrid, FAX, 1968.

Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

– *Ideas*, vols. 1-3, México, IIF-UNAM, 2013/1997/2000.

– *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2002.

– *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1973.

Jaspers, K., *Filosofía*, II (1932), trad. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

João Paulo II, *Carta sobre algumas questões referentes à escatologia*, Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Roma, 17 de maio de 1979, em *Documenta*, Madrid, Palabra, 2007, 137-139. Cf. AAS71 (1979) 939-943.

Lasaga, J., “El modelo antropológico de Ana Arendt. La condición del animal humano”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 166, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, Pamplona, 2004, 115-141.

Lersch, Ph., *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Ed. Scientia, 4ª ed., 1966.

López Sáenz, C., “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 166, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, Pamplona, 2004, 83-114.

López Quintás, A., “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (II)*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2007, 156-179.

Marcel, G., *Filosofía concreta*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

– *Diario metafísico*, Madrid, Guadarrama, 1969.

– *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991, trad. espanhola: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996.

Márías, J., *El tema del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1943.

– *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

– *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1993.

– *Persona*, Madrid, Alianza, 1996.

Maritain, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937.

– *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946.

– *Humanismo integral*, Buenos Aires, Lohlé, 1966.

– *El hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro, 1983.

Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.

Mouroux, J., *Sentido cristiano del hombre*, Madrid, Palabra, 2001.

O’Callaghan, P., “Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 253-271.

Pannenberg, W., *El problema del hombre. Hacia una antropología teológica*, Barcelona, Herder, 1976.

– *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1981.

Piá-Tarazona, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la ‘Antropología trascendental’ de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.

Pieper, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.

Polo, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia cristiana*, em *Obras Completas, Série A*, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015, 247-270.

– *Escritos Menores*, I, em *Obras Completas, Série A*, vol. IX, Pamplona, Eunsa, 2017.

– *Antropología trascendental*, em *Obras Completas, Série A*, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015.

- *Hegel y el posthegelianismo*, em Obras Completas, Série A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018.
- *Nietzsche como pensador de dualidades*, em Obras Completas, Série A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018.
- *Presente y futuro del hombre*, em Obras Completas, Série A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015.
- Rahner, K., *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963.
- *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1967.
- Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970.
- Reimers, A. J., “La antropología personalista de Farol Wojtyła”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2007, 309-328.
- Reinhardt, K.F., *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960, 228-243.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Santamaría, M., “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, em *Modelos Antropológicos del s. XX*, ed. cit., 11-44.
- Saranyana, J. I., “La antropología trascendental rahneriana”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 3007-326.
- Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984.
- Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 2ª ed., 1998.
- *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003.
- *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, ed. Nova, 1960.

- *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 3ª ed., 1957.
- *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, trad. espanhola *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001.
- *Acerca de la idea de hombre*, Buenos Aires, ed. Nova, 1970.
- *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Sur, 1960.
- *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1940.
- *El puesto del hombre en el universo*, Losada, Buenos Aires, 7ª ed., 1967.
- Schumacher, B. N., *Une philosophie de l'espérance: la pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Fribourg, Editions Universitaires, 2000.
- Sellés, J. F., – “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.
- “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, nº 6, 2008, www.observacionesfilosoficas.net.
- “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, XIII/1-2 (2008) 239-252.
- *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 216, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 2009.
- “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.
- “La sombra de Ockham es alargada. La afinidad ockhamista en los voluntarismos filosóficos modernos”, *Estudios Franciscanos*, 111 (2010) 119-142.
- *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2011.

- “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1 (2013) 79-98.
- *Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 48, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 2013.
- *La antropología de Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 2014.
- *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 53, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 2014.
- “Revisión de la antropología de Marías”, em A. M. Araujo (Bogotá, ed.) *Actas del Congreso Internacional sobre J. Marías* (2014), Universidad de La Sabana, 2015.
- *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Madrid, Ápeiron, 2015.
- *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Madrid, Ápeiron, 2015.
- “Luces y sombras en tres versiones distintas de la intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, em *Dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, J. San Martín – T.D. Moratalla (eds.), Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2010, 271-281.
- Sellés, J. F., – Reyna, R., “Revisión poliana de la antropología husserliana”, em *El hombre como solucionador de problemas*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 57, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 2015, 37-63.
- Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- *Lo natural y lo racional*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2011.
- *El rumor inmortal*, Madrid, Rialp, 2010.

Stein, E., *Ser finito y ser eterno*, FCE., México, 1994.

– *La estructura de la persona humana*, BAC., Madrid, 1998.

– *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, em *Obras Completas*, IV, Monte Carmelo, Burgos, 2003.

– *¿Qué es filosofía?, II. Los problemas de la subjetividad*, em *Obras Completas*, II, Monte Carmelo, Burgos, 2005.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, em *Corpus Thomisticum*, em <http://www.corpusthomisticum.org>

Urabayen, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000.

– “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 327-343.

Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992.

Wojtyla, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982.

Zubiri, X., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, Universidad Sto. Tomás, 1982.

– *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

– “En torno al problema de Dios”, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994.

