

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODRIGO RIZÉRIO DE ALMEIDA E PESSOA

**PARA UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DO CORPORAR:
O CORPO À LUZ DA TRANSCENDÊNCIA DO *DASEIN***

**GUARULHOS
2019**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODRIGO RIZÉRIO DE ALMEIDA E PESSOA

**PARA UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DO CORPORAR:
O CORPO À LUZ DA TRANSCENDÊNCIA DO *DASEIN***

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como
requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Filosofia
no âmbito do Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientação: Luciano Nervo Codato

Co-orientação: Alexandre Ferreira

GUARULHOS

2019

Pessoa, Rodrigo Rizério de Almeida e

Para uma nova interpretação do corporar: o corpo à luz da transcendência do *Dasein* / Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa. – Guarulhos, 2019.

214 p.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

Orientador: Luciano Nervo Codato.

Co-orientador: Alexandre de Oliveira Ferreira.

Título em inglês: Towards a new interpretation of the corporeal: the body in the light of Dasein's transcendence.

1. Filosofia. 2. Corporeidade. 3. Fenomenologia. I. Título.

RODRIGO RIZÉRIO DE ALMEIDA E PESSOA

**PARA UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DO CORPORAR:
O corpo à luz da transcendência do *Dasein***

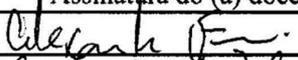
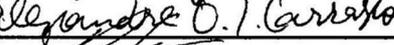
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientação: Luciano Nervo Codato

Co-orientação: Alexandre Ferreira

Aprovado em: 29 de outubro de 2019.

Comissão Julgadora		
Titulação	Nome completo do (a) docente	Assinatura do (a) docente
Presidente: Prof.(a) Dr.(a)	Alexandre de Oliveira Ferreira	
Examinador: Prof.(a) Dr.(a)	Alexandre de Oliveira Torres Carrasco	
Examinador: Prof.(a) Dr.(a)	Róbson Ramos dos Reis	
Examinador: Prof.(a) Dr.(a)	Eder Soares Santos	
Examinador: Prof.(a) Dr.(a)	Giovanni Jan Giubilato	

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha mãe, Dona Nete, cujo labor diário e luta incansável pelo sucesso dos filhos, não sem, por vezes, duras penas, me permitiram chegar até aqui; e a Mariana, cuja travessia cruzou com a minha, e, desde então, atravessamos juntos a saga da vida, que sua companhia tornou ao mesmo tempo mais potente e mais doce.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Doutor Luciano Codato por ter aceito a orientação formal deste trabalho e ao Professor Doutor Alexandre Ferreira, pelo acolhimento de minhas ideias e por ter me acompanhado ao longo da redação do texto, sugerindo caminhos ou apontando falhas. Foi-me especialmente inspirador ter assistido ao curso ministrado pelo professor Alexandre a respeito dos *Seminários de Zollikon*, o que me ajudou a amadurecer minha compreensão dos problemas aqui examinados. Sou grato igualmente aos membros do grupo de estudo sobre o pensamento de Heidegger da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, o qual, desde o ano de 2015, tem se constituído em um momento ímpar de troca de ideias a respeito da obra de Heidegger, momento ao mesmo tempo formal e descontraído, em que as leituras e debates são seguidos sempre de animadas conversas etílicas ao sabor das deliciosas iguarias preparadas pela amiga Celina Rosa. Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, enfim, pude compartilhar minhas suspeitas e hipóteses com o amigo e professor da UESC Carlos Roberto Guimarães (Beto), o qual foi um interlocutor assíduo e com o qual pude colocar algumas de minhas ideias à prova.

RESUMO

O trabalho visa localizar o lugar do corpo na analítica existenciária de Martin Heidegger, autor frequentemente acusado, sobretudo pelos filósofos franceses, de ter negligenciado esse problema em sua análise da existência humana. Entretanto, ainda que muito pouco tenha sido dito sobre a corporeidade no âmbito da analítica de 1927, o texto dos *Seminários de Zollikon*, de algumas décadas depois, permite visualizar qual seria o lugar do corporal na estrutura de ser do ser-no-mundo, iluminando mesmo o texto de 1927, em que já se pode encontrar, apesar de seu silêncio sobre o corpo, traços de um corporar não coisificado. A investigação explícita, além disso, que a analítica heideggeriana permite visualizar o ser do homem para além da leitura dualista para quem o humano se compõe de partes interdependentes, isto é, o corpo e a alma, ou o organismo vivo e as representações mentais, em que o que há de mutante, de instável, de corruptível, ou seja, o corpo, sempre foi entendido como menor ou de dignidade teórica inferior àquela da alma ou da racionalidade. À luz da analítica, ao contrário, o ser do homem é visado segundo uma concepção unitária e não fragmentadora, cuja totalidade não é resultado da mera soma de partes, mas se perfaz de momentos constitutivos essenciais, entre os quais, porém, não figura o corpo. De acordo com essa leitura una e indivisa da totalidade da existência, em todo caso, o corpo vem à tona não como o mero oposto da alma, visto que não há mais lugar para qualquer oposição ou dualidade. O ser do homem, com efeito, nem se deixa ver através de seu organismo vivo nem de suas representações mentais, mas como uma *terceira coisa* entre esses dois polos dicotômicos. Assim concebendo o homem, o corpo, por sua vez, nem se deixa ver entre os caracteres ôntico-materiais do ser-aí, visto que, como o disse o próprio Heidegger, o corpo humano é algo de outro em relação ao organismo animal, nem entre os caracteres ontológico-formais, pois nesse caso o ser-aí seria algo como uma vapor flutuante ou fantasma, sem concreção mundana. Desse modo, o corpo se deve ver enquanto uma terceira coisa ou, à luz da imagem que nos vem da literatura de Rosa, como a *terceira margem* entre o que há de ôntico e o que há de ontológico no ser-aí, como um fenômeno intermediário, portanto.

Palavras-chave: Corpo. Ser-no-mundo. Transcendência. Dualismo. Vida.

ABSTRACT

The work aims to locate the place of the body in the existential analytic of Martin Heidegger, author often accused, mainly by the French philosophers, to have neglected this problem in its analysis of the human existence. However, even though very little has been said about corporeality in the context of 1927 analytics, the text of the Zollikon Seminars of a few decades later allows one to visualize what would be the place of the corporeal in the being-in-the-world structure of being, illuminating even the text of 1927, in which one can already find, despite his silence on the body, traces of an unrealized corpora. The research further explains that Heidegger's analytic allows us to visualize the being of man beyond the dualist reading for whom the human is composed of interdependent parts, that is, body and soul, or living organism and mental representations, in which what is mutant, unstable, corruptible, that is, the body, has always been understood as lesser or of lesser theoretical dignity than that of soul or rationality. In the light of analytics, on the contrary, the being of man is aimed according to a unitary and non-fragmentary conception, the totality of which is not the result of mere summation of parts, but consists of essential constitutive moments, among which, however, body. According to this one and undivided reading of the totality of existence, the body comes to the surface not as the mere opposite of the soul, since there is no more place for any opposition or duality. The being of man does not allow himself to be seen through his living organism or his mental representations, but as a third thing between these two dichotomous poles. Thus conceiving man, the body, on the other hand, does not allow itself to be seen among the ontic-material characters of being-there, since, as Heidegger himself said it, the human body is something of another in relation to the animal organism, nor among the ontological-formal characters, for in this case the being-there would be something like a floating vapor or phantom, without worldly concreteness. In this way the body must be seen as a third thing or, in the light of the image that comes to us from Rosa's literature, as the third margin between what is ontological and what is ontological in being-there, as a phenomenon therefore.

Keywords: Body. Being-in-the-world. Transcendence. Dualism. Life.

Sumário

INTRODUÇÃO: A DESTRUIÇÃO DO <i>KÖRPER</i> : A “TERCEIRA MARGEM”	8
CAPÍTULO I: O PROBLEMA GERAL DO CORPO NA ONTOLOGIA DO <i>DASEIN</i>	14
1.1 O ANIMAL RACIONAL	14
1.2 SOBRE O BIOLOGISMO.....	27
1.2.1 O ENTE QUE EXISTE TAMBÉM VIVE?	28
1.2.2 CORPO HUMANO E ORGANISMO ANIMAL.....	29
1.2.3 A EXISTÊNCIA CONDICIONA O CORPO	32
1.2.4 O CORPO <i>HUMANO</i> PARA ALÉM DO CORPO BIOLÓGICO	35
1.2.5 A EXCLUSÃO DA VIDA MARGINALIZA O CORPO	38
1.3 SOBRE A CRÍTICA À PERSPECTIVA TEÓRICA OU REPRESENTACIONISTA ..	45
CAPÍTULO II: O SILÊNCIO DE <i>SER E TEMPO</i>	63
2.1 <i>QUEM</i> É O ENTE QUE CORPORA?	64
2.2 A QUESTÃO DOS EXISTENCIÁRIOS	66
2.3 O CORPO É UM EXISTENCIÁRIO?	71
2.4 EXPOSIÇÃO TEMÁTICA DO SER-NO-MUNDO.....	79
2.5 A MUNDANIDADE DO MUNDO	82
2.5.1 O ENTE DO INTERIOR DO MUNDO	83
2.5.2 A SIGNIFICÂNCIA DO MUNDO.....	87
2.5.3 O CORPO É CONDIÇÃO NECESSÁRIA, MAS INSUFICIENTE.....	89
2.5.4 DESTRUIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO <i>COGITO SUM</i>	90
2.5.5 O SER-AÍ PARA ALÉM DO DUALISMO METAFÍSICO	92
2.5.6 O PROBLEMA DA PERCEPÇÃO	95
2.6 O PROBLEMA DO ESPAÇO.....	96
2.6.1 O <i>DASEIN</i> É CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DO CORPO	102
2.6.2 A ESPACIALIDADE DO SER-NO-MUNDO.....	103
2.6.3 O ESPAÇO É REDUTÍVEL AO TEMPO?.....	107
2.7 O SER-EM COMO TAL	111
2.7.1 A DISPOSIÇÃO E O ESTAR-LANÇADO.....	112
2.7.2 O ENTENDER E O PROJETO	117
2.7.3 O AÍ E A TRANSCENDÊNCIA FINITA	119
2.8 O PROBLEMA DO CORPO.....	121

CAPÍTULO III: O PROBLEMA DA MORTE E DA SEXUALIDADE DO <i>DASEIN</i>	126
3.1 A MORTE DO SER-AÍ E O FINDER DOS ANIMAIS.....	126
3.2 O SER-AÍ TEM SEXO?	138
3.2.1 A DISPERSÃO CORPORAL E SEXUAL DO SER-AÍ.....	138
3.2.2 SEXO E GÊNERO.....	149
CAPÍTULO IV: <i>TERCEIRA MARGEM</i> : A TRANSCENDÊNCIA FINITA	160
4.1 SOBRE OS SEMINÁRIOS	165
4.1.1 O HOMEM HABITA O ABERTO.....	165
4.1.2 O PROBLEMA DA PSICOSSOMÁTICA.....	168
4.1.3 O PROBLEMA DA SENSÇÃO DUPLA.....	171
4.1.4 OS LIMITES DO CORPO E DO CORPO MATERIAL.....	173
4.1.5 O LIMITE DO CORPORAR: A COMPREENSÃO DO SER.....	177
4.1.6 SER-NO-MUNDO E SUJEITO.....	178
4.1.7 O CORPORAL É UMA “TERCEIRA COISA”.....	181
4.2 SOBRE AS CONVERSAS COM BOSS.....	183
4.3 TRANSCENDÊNCIA E COMPREENSÃO DO SER.....	185
4.3.1 O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA	185
4.3.2 CORPO E COMPREENSÃO DO SER	191
CONSIDERAÇÕES FINAIS	198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	203

INTRODUÇÃO: A DESTRUÇÃO DO *KÖRPER*: A “TERCEIRA MARGEM”

No conto intitulado *A Terceira Margem do Rio Rosa* conta a história de um senhor que, tendo sido em vida muito correto e ordeiro, resolve, porém, pedir – pedido inusitado que a todos surpreendeu – que lhe construíssem uma canoa. Sem que nada o anunciasse, ele parte de casa, quando da canoa pronta, e abandonando mulher e filhos decide passar todo o seu tempo, dia e noite, dentro da pequena embarcação, em que mal cabia uma pessoa. A outra margem era tão distante que não era possível alcançá-la com os olhos. Assim, o senhor passa o resto de seus dias ao sabor das correntes, frequentemente fora do alcance de seus amigos e familiares, que insistiam com ele para que abandonasse empreendimento assim tão fora dos usos. Entretanto, nem mesmo quando sua filha lhe apresenta de longe o neto recém-nascido o homem se sensibiliza, e impassível continua a navegar, nunca alcançando a outra margem do rio, mas também jamais retornando para a margem de onde partira. É alimentado secretamente pelo filho, que mesmo não compreendendo viver tão incomum, ainda assim permanece junto ao pai, deixando à noite sobre as pedras algo que servisse para aliviar sua fome. Quando o velho pai tinha alcançado idade em que o peso dos remos já lhe devia ser demasiado, o filho lhe propõe, em um rompante, que volte para a margem de onde partira, cansado que certamente devia estar em função do peso dos anos, para que o filho lhe pudesse tomar o lugar. Pela primeira vez em muitos anos o velho lhe faz um gesto e, concordando com o filho, rema em sua direção. Mas agora, vendo o pai voltando, o filho treme de medo, e em desatino foge do pai, para nunca mais revê-lo nem receber notícias suas.

O pai, assim, homem ordeiro que sempre foi, decide, porém, pela terceira margem do rio: não aquela em que cresceu e viveu, aquela em que encontrava a segurança de uma vida familiar e tranquila, a margem em que podia estar certo de si mesmo ou de quem era – não também, por outro lado, aquela outra margem distante – pois o rio era largo, “de não se poder ver a forma da outra beira” – a margem do outro lado, longe de tudo o que lhe sempre foi familiar. Escolhe permanecer “perto e longe de sua família dele”: não ia a nenhuma parte e “não pojava em nenhuma das duas beiras, nem nas ilhas e croas do rio, não pisou mais em chão nem capim.” Escolhe, pois, a terceira margem, aquela a partir de que as outras duas são o que são: o próprio rio, no qual o velho permanece estável em meio ao movimento constante da corrente. Trata-se do lugar do humano, isto é, o devir, a passagem. O lugar também do enigma em todo seu caráter enigmático, não passível de solução definitiva e simples. Com efeito, o pai parte do familiar para o não familiar, do lugar para o não lugar – mas é nesse não lugar não familiar que se desenrola a trama da vida humana. A terceira margem, além disso, está além dos limites das

margens que nos enquadram nos extremos estreitos de antigos paradigmas. Escolhendo a terceira margem, enfim, o pai escolhe estar em travessia. O que é o homem, porém, senão, como o próprio Heidegger o disse, uma travessia? Em meio a ela, o homem seria como que subtraído, e estaria assim essencialmente ausente – ausente, porém, em um sentido principal, isto é, nunca simplesmente dado, mas ausente, e isso na medida em que se perfaz *para além de*: nunca simplesmente dado, ele é, na ausência, um existente. (HEIDEGGER, 2003, p. 418-419) O homem é, assim, uma travessia, uma ausência existente, um sempre ir além, mesmo restando sempre ao mesmo tempo aqui, sempre indo, ele jamais sai do lugar. O homem em travessia em alguma medida é como o velho pai ordeiro do conto de Rosa. O velho, com efeito, está sempre indo, mas nunca sai do lugar. Não está mais entre os seus, está ausente, mas ao mesmo tempo nunca se vai em definitivo, também ele é, na ausência, um existente. Permanece sempre “perto e longe de sua família dele.” Não pode permanecer, e, no entanto, não pode deixar o seu lugar. O homem permanece assim, em travessia, indo sempre além, em constante movimento, fazendo e desfazendo-se, modulando-se sempre de novo. Ele é não a travessia concluída, mas o estar em travessia. Quando deixa de ser, a travessia não simplesmente se completou, ela apenas se torna uma travessia por que não se atravessa mais.

O pai, por outro lado, já entra na canoa sem pretender alcançar a outra margem do rio e assim permanece em lugar algum. Também o corpo, como sugere Fogel, “não é *coisa* nenhuma, *algo* algum”. Isso porque não é nenhum substrato no sentido de base física ou lastro material, biofísico ou orgânico. Tudo isso seria posterior ou tardio, de *segunda instância* – em nossa leitura: derivado – à medida em que resulta da tematização científica. Em primeira instância, porém, o corpo seria antes experiência, humor, afeto, isto é, um modo de ser ou de aparecer, desvelar-se: “Corpo, desde e como experiência, *viagem (Erfahrung)*, percurso, se faz, se realiza como ex-posição, como auto-ex-posição”. (FOGEL, 2010, p. 179) O corpo, assim o entendemos, é como essa *viagem*, esse percurso que o velho pai assume para si, expondo-se à corrente incessante do rio, lutando mesmo contra ela, e nessa luta, sendo. Desse modo, o homem é *sendo* essa travessia, na qual “faz-se, cumpre-se corpo”. (FOGEL, 2010, p. 179) Como bem observa Fogel, nem se deveria propriamente dizer aqui de “corpo”, caso se entenda por tal o mero organismo vivo – ou então: o *soma* – mas antes: *ek-sistência*, isto é, “o acontecimento *antes* de corpo e (+) alma”. (FOGEL, 2010, p. 179) Esse acontecimento da *ek-sistência* de que fala Fogel ilumina aquilo que o ser-aí é. Com efeito, o autor finaliza o seu artigo dizendo: “Vida, existência, verdade, história – corpo. Isso se faz, dá-se, há como *saga*, como *gesta*. Drama, ação – enredo, tessitura vital. A saga, a gesta de Ulisses; a saga, a gesta de Rolando; a saga, a gesta do Quixote; a saga, a gesta de Riobaldo, de Pedro, de João, de Maria...” (FOGEL, 2010, p. 179)

– e do velho pai, que em pedido fora de usos, pede que lhe construam uma pequena canoa com a qual rema para lugar algum – escolhe permanecer na *travessia*.

Pois bem, na tese que ora apresentamos, propomos interpretar, à luz do conto de Rosa acima mencionado, o que talvez possamos denominar como o “enigma do corpo”. Com efeito, o corpo tal como aqui entendemos não é uma coisa, um algo objetivável, mas um acontecer ou processo, sempre em curso, de estabilidade instável, corporando-se imerso na corrente incansável do devir – e, em tudo isso, mortal –, de uma mortalidade singular, de uma morte que cada um deve suportar a sua, pois não se pode lutar contra a instabilidade da corrente com a canoa de outrem. A essência do humano, por outro lado e de acordo com a sugestão da “terceira margem”, nem se identifica com o organismo vivo nem com as representações mentais, nem mesmo com a unidade mal esclarecida de corpo e alma tal como configurada no *animal racional*. Este aquém de corpo e alma, essa terceira margem entre esses dois extremos tradicionais com que comumente se pensou o humano, é onde buscaremos o fenômeno do corporar. Para explicitar, pois, o modo como entendemos o problema do corpo em Heidegger propomos entender como Primeira Margem a perspectiva aqui denominada de *representacionista* do homem, entendendo por tal qualquer leitura para a qual o que comumente se chamou de *alma* tem algum tipo de primazia sobre o organismo vivo do homem, e para a qual o modo de acesso ao real se dá prioritariamente mediante as representações mentais. Mostraremos ainda que a recusa de pensar o si-mesmo a partir da alma ou das representações mentais não significa encontrá-lo no corpo físico, o qual foi comumente identificado com o excesso das paixões e o descontrole do irracional e, dessa forma, tal como a segunda margem do conto de Rosa, cujos contornos não se podia ver, de tão distante que estava, sempre foi entendido como a matéria de que a alma seria a forma. O corporal do homem, enfim, não se identifica sem mais com sua constituição biológica, e por isso qualquer leitura para a qual o corpo se reduz ao organismo vivo, leitura que aqui denominamos de *biologista*, ainda não alcança propriamente o fenômeno em questão, perfazendo o que aqui propomos nomear por Segunda Margem. Por fim, proporemos pensar o corporal à luz da imagem da Terceira Margem em relação a esses dois extremos dicotômicos, pensável a partir da profunda unidade que marca a totalidade do ente humano e que se pode subsumir sob a transcendência do ser-no-mundo. Assim iluminado, o corpo, por outro lado, nem se deixa ver como um mero caractere ôntico-material do ser-aí, nem como uma pura estrutura ontológico-formal, mas como um fenômeno intermediário, nem apenas ôntico nem simplesmente ontológico, mas um “entre”, uma passagem.

Em tudo isso está em jogo o que entendemos por *destruição* do corpo. O tema da tese é, assim, o corpo, mas tal como resulta depois que retiramos do conceito as concepções metafísicas que, no mais das vezes, visam o corporal segundo a perspectiva dicotômica que é, ela mesma, sustentada pelo ponto de vista teórico de que a alma é superior ao corpo. Demoremo-nos um pouco mais nesse ponto, pedindo aqui auxílio do próprio Heidegger para o esclarecimento da *destruição* assim entendida. Com efeito, já em 1924, no artigo *O Conceito de Tempo*, o filósofo disse:

No entanto, com o domínio exercido pela ontologia grega na história de nosso próprio Dasein e na história de suas interpretações (veja-se a lógica de Hegel) permanece encoberto o acesso ontológico ao Dasein. [...] Entendida como destruição fenomenológica, a ontologia do Dasein tem que colocar-se na possibilidade de decidir sobre a respectiva proveniência e adequação das categorias transmitidas. (HEIDEGGER, 2012a, não paginado)

Fazia parte dos interesses de Heidegger durante a década de 1920, com efeito, a desconstrução da ontologia herdada dos gregos, como testemunham muitos de seus cursos do período. O domínio da ontologia grega, assim entendia o filósofo, poderia dificultar o acesso adequado ao ser-aí, de onde se seguia a necessidade de colocar em questão as categorias transmitidas para trazer à tona o ser-aí em seus caracteres ontológicos próprios. Entendemos que a concepção de ser como presença constante, que Heidegger encontrou nos gregos, foi decisiva também para o modo como se concebeu o ser do homem, e com ele as noções de corpo e alma. A desconstrução dessa ontologia deve colocar em questão, pois, esses conceitos.

Essa ideia de destruição, por sua vez, encontra eco também em *Ser e Tempo*, em que Heidegger escreve:

Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então. (HEIDEGGER, 2012e, p. 87)

Destruição aqui tem o sentido de uma remoção dos encobrimentos que ofuscam a transparência da questão do ser. Não é senão pelo fio condutor dessa questão que a ontologia grega é trazida às experiências originárias com que se conquistou as primeiras e a partir de então diretoras determinações do ser. Igualmente, como sinalizamos antes, é à luz da questão do ser que, tal como na antiguidade, o ser do homem deve ser concebido: recolocar a questão do ser implica, pois, recolocar a questão da essência humana. Se o que propomos pensar aqui é de algum modo defensável, ou seja, se a questão do ser coloca também em questão a essência

do homem, a destruição da ontologia antiga é outrossim uma desconstrução da definição herdada de homem, definição da qual faz parte uma determinada concepção da corporeidade.

Parece-nos que essa ideia seja sim defensável, tanto mais que, como lembra Greisch, a hermenêutica da facticidade de que o filósofo falava tanto em seu primeiro período em Freiburg “implica necessariamente a tarefa da ‘destruição’ (ou ‘desconstrução’) fenomenológica.” (GREISCH, 2000, p. 25) A destruição nada mais seria do que um ato de “discernimento” que teria por função delimitar os limites do *originário* e do *não-originário*. (GREISCH, 2000, p. 103) Não se trataria, pois, de um simples ato de demolição e nem se pode, por outro lado, usá-la à vontade, mas sempre dentro dos limites ditados pela vida fática ela mesma, fora da qual, bem como fora da concepção de fenomenologia que Heidegger defendia então, a destruição perderia todo sentido. Não é senão, portanto, a necessidade de pensar a facticidade da existência que teria levado o filósofo a defender a tarefa de remoção dos encobrimentos com que se revestiu frequentemente o ser do homem.

Destruição teria nesse sentido uma conotação mais positiva que negativa, como notou também Greisch quando, em *Ontologie et Temporalité*, distinguiu os seguintes sentidos da palavra nos cursos de Heidegger: 1) Em primeiro lugar, tratar-se-ia de uma pesquisa genealógica visando estabelecer a “certidão de nascimento” da ontologia; 2) não teria em vista a mera evacuação da tradição ou sua demolição, mas a preparação das condições para uma apropriação adequada dessa tradição; 3) teria, por fim, algum sentido negativo somente na medida em que ataca a relação, não com o passado, mas com o presente, criticando o modo dominante de tratar a história da ontologia. (GREISCH, 1994, p. 98)

Enfim, seja porque a ontologia antiga bloqueia o acesso ontológico ao ser-aí, como disse Heidegger em *O Conceito de Tempo*, seja para remover os encobrimentos que obscureceram a transparência da questão do ser, tal como Heidegger afirma em *Ser e Tempo*, a destruição não tem um sentido predominantemente negativo, mas tem em vista a necessidade de tirar dos escombros da tradição as experiências originárias a partir das quais se conquistou as primeiras determinações do ser e à luz dessas determinações, acrescentamos nós, a definição de homem. Só trazendo a questão do ser à transparência de si mesma é que poderemos recolocar em questão a essência humana e com isso repensar a corporeidade na dimensão comumente negligenciada de seu caráter mundano – à luz, pois, da transcendência do ser-no-mundo, lida aqui enquanto *Terceira Margem*, ainda aquém da distinção entre as perspectivas biológica e representacionista com que frequentemente se pensou o ser do homem.

Enfim, teremos presente, no que se segue, alguns problemas levantados pela analítica existencial do ser-no-mundo, tal como explicitados em *Ser e Tempo*, em

Fundamentos Metafísicos da Lógica e nos *Seminários de Zollikon*. Mencionaremos, porém, ainda que de passagem, textos e cursos anteriores a *Ser e Tempo*, visando apontar como, mesmo antes do tratado maior, Heidegger já se preocupava com uma dimensão mais imediata da vida, prévia à posição teórica sobre o mundo. Em um primeiro momento, nesse sentido, nos preocuparemos em situar o nosso modo de compreender os problemas que aqui nos propomos debater, e, em função disso, o primeiro capítulo tem um teor algo introdutório, visando apresentar a arena em que se travará os embates que se seguirão, com o que se verá, além disso, que o modo como interpretamos o corpo permite minar a dicotomia entre uma perspectiva para a qual o homem é pensado a partir de seu organismo, perspectiva que denominados de *biologismo*, e o ponto de vista para quem o acesso ao mundo se dá mediante as representações mentais, nas quais a participação do corpo é obscura ou inexistente. Em seguida, no segundo capítulo discutiremos o silêncio de *Ser e Tempo* acerca do problema do corpo, posicionando-nos a respeito de se ou não o corpo deve ser pensado como um existenciário. Exploraremos, após isso, os temas da morte e da sexualidade, com o que se visualizará o caráter intermediário dos aspectos biofisiológicos do ser-aí, evidenciando-se com isso que o corpo não se pode, de um lado, reduzir à mera dimensão ôntica-material do ente humano, embora não perfaça, de outro, seus caracteres ontológico-formais. Por fim, mostraremos no quarto capítulo que o corpo só é uma vez que já tenha se dado a compreensão do ser. Tomado por si só, o organismo vivo não garante que estamos diante de um corpo *humano*, sendo preciso que os caracteres materiais desse ente sejam iluminados pela transcendência para então se revestir de seu caráter especificamente humano. O corpo assim não é um *que*, mas um *quem*, não é, além disso, um algo, mas um processo, uma dinâmica incessante de corporar, tornada possível pela compreensão do ser do ser-no-mundo.

CAPÍTULO I: O PROBLEMA GERAL DO CORPO NA ONTOLOGIA DO *DASEIN*

1.1 O ANIMAL RACIONAL

Em muitos de seus textos, alguns dos quais mencionaremos ao longo dessa investigação, Heidegger se posiciona criticamente a respeito da interpretação muito difundida de que o homem é um *animal racional*, concepção segundo a qual o homem é entendido como um composto de alma e corpo. Essa concepção frequentemente trouxe consigo uma valoração negativa do corpo em relação ao elemento racional ou pensante. Talvez tenha sido por isso, sugere Ciocan, que o corpo, dito de modo geral, não desfrutou de muita atenção na história da filosofia, sendo o mais das vezes relegado, como o notou ainda Ciocan (2009-2010, p. 23), às margens das preocupações filosóficas, considerado um fenômeno secundário ou mesmo inferior em importância ou dignidade teórica. De fato, a dualidade entre corpo e alma – em que se inclui também aquela entre racionalidade e paixão ou pensamento e afetividade – tem geralmente sido pensada “de acordo com a estrutura hermenêutica da dialética do senhor e do escravo”. (CIOCAN, 2009-2010, p. 23) Nesse caso, o corpo é o mais das vezes pensado como ontologicamente subordinado à alma, como algo de valor essencialmente menor que aquele do discurso racional. Essa dualidade pode ser lida ainda, como se mostrará a seguir, como aquela que separa uma consideração meramente biológica do homem, em que se visa seu corpo enquanto organismo vivo, e uma interpretação transcendental em que o humano é visado a partir de suas representações mentais, nas quais a participação do corpo é obscura ou mesmo inexistente.

Já em Platão essa perspectiva dicotômica está plenamente amadurecida, pois, com efeito, para o filósofo grego a essência humana está cindida em dois domínios interdependentes em que, geralmente, o que há de mau e de decadente é associado ao corpo e o que há de divino e permanente é associado à alma. É o que encontramos no *Fédon*, quando, pouco antes de morrer, Sócrates ensina a seus discípulos:

E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. [...] O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas – que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! (PLATÃO, s/d, p. 88)

No contexto do *Fédon*, portanto, o corpo é uma coisa má, e com suas “bagatelas” – paixões, amores e temores – nos dificulta o acesso à verdade, plenamente alcançável apenas

após a completa libertação do corpo, isto é, com a morte. Embora seja temerário afirmar que Platão concebe o corpo sempre em uma perspectiva depreciativa, os desdobramentos de suas ideias, especialmente na dogmática cristã, contribuíram para solidificar a leitura que sustenta a inferioridade do corpo sobre a alma. O dualismo de origem platônica, portanto, tornou-se, nas palavras de Ciocan, a “norma para se compreender a essência da corporeidade”, lida sob a diferença entre o ente verdadeiro (eterno e incorruptível) e o ente efêmero, sujeito à corrupção e à morte. De um lado, portanto, a alma e sua racionalidade, e de outro, o organismo vivo. Tudo o que escape ao domínio da racionalidade – especialmente aqui os fenômenos ligados ao corpo humano ou afeições – foi frequentemente lançado no território sem lei da irracionalidade ou declarado excluído do horizonte do sentido. No entanto, o que assim foi frequentemente reprimido finalmente, nas palavras de Ciocan, ressurgiu em nossa época, de modo que hoje aquilo que foi no mais das vezes valorado negativamente agora emerge em nova dignidade, a saber, o corpo e seus afetos. (CIOCAN, 2009-2010, pp. 23-24)

A inferioridade do corpo assim entendida, cumpre dizer, está inserida em uma perspectiva para a qual tudo que é múltiplo, ambíguo ou disforme está subordinado ao que é idêntico, simples e uniforme, e isso a partir de uma ordem hierárquica em que o uniforme e idêntico é situado no topo da pirâmide dos valores, e governa e dirige – no fundo, subjuga e elimina – o que é disforme e ambíguo. Não é outra coisa o que Platão diz no *Fédon*, quando entende que a alma se assemelha ao que é divino, imortal, capaz de pensar, que tem forma única e sempre a mesma identidade, ao passo que o corpo equipara-se ao que é multiforme, sem inteligência, sujeito a decompor-se e que jamais é idêntico a si mesmo. (PLATÃO, s/d, p. 111) De acordo com essa classificação, é o ato de raciocinar, próprio da alma, que garantiria o acesso à realidade de um ser. Essa dicotomia hierarquizada entre alma e corpo fará eco no pensamento moderno através de Descartes. Com efeito, na medida em que o filósofo francês entende que a propriedade essencial da *res cogitans* é o pensamento, segue-se disso que o conhecimento e a inteligência – conhecimento aqui, porém, não é outro senão o conhecimento matemático – serão definidos como o modo de acesso adequado ao ser e à verdade. De acordo com isso, os entes ganharão ou perderão em realidade à medida que se tornarem mais ou menos acessíveis ao conhecimento matemático¹. Por “matemático” aqui Heidegger entende, sugere Drucker, um

¹ Conforme ensina Drucker, para Husserl, por exemplo, “matematizar a natureza é reduzir os entes ao nível de simples formas movendo-se no tempo e no espaço, tudo o mais sendo uma ilusão. [...] O nosso mundo cotidiano, pré-científico, passa a ser algo simplesmente subjetivo e todas as suas verdades ‘são destituídas de ser e de valor’. Matematizar a natureza significa postular uma infra-estrutura objetiva e descartar todo elemento vago e flutuante como basicamente irreal. A experiência cotidiana é rejeitada em favor de uma esfera mais real, a das coisas e eventos que podem ser quantificados”. (DRUCKER, 1999, p. 7)

âmbito de coisas mais amplo que o universo dos números e, ao mesmo tempo, algo que não se aprende com a simples experiência. O caráter matemático da ciência moderna, nesse caso, não se deve a que ela emprega equações, mas antes, ela só emprega equações na medida em que tem uma atitude matemática diante do real. Isso significaria que ela pressupõe de antemão uma natureza uniformizada (DRUCKER, 1999, p. 12), de maneira que o ente é sempre representado segundo bases postuladas de antemão. Mas que tipo de imagem do ente a ciência moderna projetaria de antemão e previamente a qualquer experiência com o ente? Que tipo de ente, enfim, seria esse visado pelo conhecimento matemático? Heidegger o diz:

Este ente é o que sempre é o que é; por isso o ser próprio do ente experimentado no mundo está constituído por aquilo do qual se pode mostrar que tem o caráter do *constante permanecer*, isto é, como *remanens capax mutationum*. É propriamente o remanescente perpétuo. (HEIDEGGER, 2012e, p. 283)

Se o corpo foi negativamente valorado no pensamento grego e cristão – falando-se sempre no atacado, ou seja, desconsiderando-se exceções que podem ser apontadas aqui ou ali – ele receberá da ciência moderna, por sua vez, uma atenção sistemática. Essa atenção estaria intimamente relacionada, assim o entende novamente Ciocan, com o advento da biologia, enquanto ciência dos seres vivos, seguida da fisiologia e dos avanços da medicina. Tomando como ponto de partida o *corpus* biológico de Aristóteles, seguido das escolas médicas helenísticas e da pesquisa empírica retomada durante a Renascença, o autor sustenta que “o desenvolvimento investigativo da ciência médica e fisiológica conduz, nos tempos modernos, à compreensão do corpo humano como um organismo, um complexo de órgãos e uma máquina perfeita”. (CIOCAN, 2009-2010, p. 24) Segundo essa leitura, não se poderia traçar qualquer distinção essencial entre o organismo animal e o corpo humano. Trata-se aqui da perspectiva naturalista para quem o corpo humano se reduz a sua estrutura física, na qual se inclui a soma das várias partes do corpo (cabeça, tronco, braços e pernas) e a articulação dos vários sistemas (circulatório, digestivo, respiratório, nervoso, imune, etc.), compostos que são, por sua vez, de órgãos (coração, pulmões, rins, fígado, etc.), constituídos estes, por sua vez, de tecidos (musculares, nervosos, epiteliais), e os tecidos, por fim, de células, finalmente determinadas por genes. Por perspectiva naturalista entendemos, conforme definição proposta por Drucker (1999), a perspectiva que tenta explicar todos os fenômenos atribuindo-lhes causas naturais, perspectiva que teria sido adotada e aperfeiçoada pelas ciências, em especial a Biologia. Mais do que isso, acrescenta, porém, a autora, tratar-se-ia de uma visão de mundo em que o ente é definido, de saída, como o que é material, isto é, “um ponto de massa que se desloca ao longo de coordenadas espaço-temporais”. (DRUCKER, 1999, p. 3)

Voltando a Ciocan, o autor sustenta que se pode falar de três pontos de vista teóricos a respeito da corporeidade: primeiro, a depreciação metafísica do corpo, seguida de seu paradoxal revestimento teológico e finalmente a tematização aprofundada e sistemática do corpo, enraizada em uma naturalização do fenômeno operado pela biologia, medicina e fisiologia. Em tudo isso, o papel da fenomenologia seria o de estabelecer uma alternativa a essas perspectivas teóricas, recuperando um sentido mais amplo e original do fenômeno do encorporamento. A fenomenologia² deveria, além disso, rejeitar qualquer pressuposição, seja ela substancialista, hierárquica ou naturalista do corpo, visando resgatar “a integralidade do fenômeno e sublinhar a irreduzível especificidade da corporeidade humana em relação a todos os outros organismos animais”. (CIOCAN, 2009-2010, pp. 24-25)

No que diz respeito à perspectiva de Heidegger, Ciocan observa que, se o filósofo evitou o problema da corporeidade no tratado de 1927, ele o teria feito para não cair na armadilha de reificar o corpo, ou compreendê-lo em termos de substância. Apesar da relutância do filósofo em tratar do tema em 1927, em Heidegger já seria possível falar, contudo, de “desconstrução” da ideia tradicional de corpo substancial, o que supõe a desconstrução do dualismo que o acompanha, e isso não para “eliminar a idéia de corpo, mas determinar um significado genuíno, essencialmente fenomenológico, oposto a qualquer biologismo, da corporeidade humana”. (CIOCAN, 2009-2010, p. 26)

Como visto no breve sobrevoo histórico esboçado cima, enfim, o homem foi, dito esquematicamente, frequentemente pensado na tradição ocidental³ – desde ao menos o platonismo – como um composto de alma e corpo, de acordo com o qual a alma tem sempre primazia e governa os impulsos desenfreados do corpo. Mas o que significam os termos da composição, “alma” e “corpo”? Sempre pressupostos como não problemáticos, os termos permanecem, contudo, não esclarecidos. Passa-se para frente, sem mais, a “evidente” definição de homem como *animal racional*, segundo a qual o homem, através da razão, se distingue dos

² Crowell, por sua vez, sugere que Heidegger teria visto desde cedo que o método fenomenológico oferecia a possibilidade de liberação de pseudo-problemas metafísicos tradicionais, como aquele do dualismo corpo-alma, da dúvida acerca do mundo externo, do debate em torno do realismo/idealismo e semelhantes. (CROWELL, 2000, p. 312)

³ Essa afirmação precisa ser certamente relativizada, pois não se pode dizer que sempre e em todos os casos o corpo foi pensado segundo uma valoração negativa. Conforme faz ver ainda Ciocan, mesmo com o cristianismo medieval, que teria integrado o dualismo corpo/alma no ideal ascético do domínio do corpo em vista de uma alma espiritualmente plenificada, a teologia vai além do puro dualismo ao postular o núcleo da fé cristã, isto é, a encarnação de Deus. O corpo torna-se aqui uma realidade primordial, tendo em vista não apenas a encarnação do Verbo, mas a ascensão carnal de Jesus e a crença na ressurreição dos mortos, o que implica a noção de uma “corpo deificado”. Ainda assim, continua Ciocan, “exceto na literatura ascética, a reflexão teológica ignorou um compromisso total com o *status* do corpo, enquanto a vida espiritual foi concebida em termos de uma elevação do material para o mundo angélico, espiritual e desmaterializado”. (CIOCAN, 2009-2010, p. 24)

demais seres vivos e se coloca mesmo acima deles. Como sugere Heidegger no curso de 1951/1952 *O que se chama pensar?*, se chamássemos de “sensual” o aspecto *animal* do homem, e se tomássemos a razão como não sensual, então o animal racional nos apareceria como o ser sensual supra sensual. Indo mais além, se identificássemos o sensual com o “físico”, restaria dizer que a razão, o supra sensual, indo além do físico, é o que há de metafísico no homem. Enquanto animal racional, o homem conteria em sua natureza o exceder do “físico” em direção ao “metafísico”. Mencionando as observações de Nietzsche, Heidegger lembra, porém, que nem o aspecto físico e sensual do homem – seu corpo – nem o aspecto não-sensual – sua razão – tem sido suficientemente concebidos, de maneira que “em sua natureza essencial, o homem, na definição predominante, permanece o animal ainda não concebido e até o momento indeterminado”. (HEIDEGGER, 2004, p. 58)

Heidegger, porém, tenta dar alguns passos no sentido de esclarecer essa essência impensada do homem interpretando precisamente essa definição tradicional. Com efeito, que significa “animal”? Não se trata, de certo, de um mero ser vivo, pois também as plantas tem vida, embora não se possa dizer que o homem seja um “vegetal racional”. Animal diz o mesmo que *besta*: o homem é a *besta* dotada de razão. Mas que se deve entender por razão? Razão parece ser, sugere o filósofo, “a percepção do que é, o que sempre significa também do que pode ou deve ser”. (HEIDEGGER, 2004, p. 61) A percepção, porém, unida à razão produz e acrescenta finalidade, estabelece regras e fornece caminhos. A percepção da razão, assim, é um confronto, ou seja, uma apresentação face a face. O homem é, portanto, o animal que confronta face a face. Esse confronto pressupõe a capacidade de se auto-perceber, a possibilidade de dizer “eu” e de falar. A definição do animal racional, assim, pensada agora radicalmente, carrega consigo essa prerrogativa do homem de falar e de confrontar.⁴

O homem seria assim o ente que, a partir da linguagem, está exposto à abertura dos entes e pode confrontá-los. Essa concepção da essência do humano se pretende muito distinta da interpretação metafísica do animal racional. De acordo com a leitura metafísica, o homem é

⁴ Como mostra Loparic (2004, p. 10), um dos problemas de Heidegger com a linguagem refere-se a que, em nossa época, ela tende a tornar irrelevante a pergunta aristotélica pelo ser, na medida em que se admite como legítimas apenas as indagações objetivas, relativas a propriedades reais de objetos reais, compreendidos, por sua vez, como objetos representados na intuição. Quando isso acontece, acrescenta o autor, quando a linguagem se presta apenas a registrar informações perceptivas sobre objetos da experiência representacional, há o perigo do ser como tal ficar esquecido. Nesse caso, também o homem corre perigo, na medida em que o homem existe como pergunta pelo sentido do ser e não apenas como sintetizador da percepção de objetos, isto é, “o ser humano não é determinado inicialmente pela relação sujeito-objeto, mas como sendo o aí da presença viva dos entes no seu todo, ou seja, o lugar do desocultamento do ser”. (LOPARIC, 2004, p. 11) O ponto de vista do *representacionismo* será entendido aqui como a Primeira Margem de um dualismo com o orgânico que o corporal permite superar.

uma combinação de animalidade e racionalidade.⁵ Mas nem a animalidade nem a racionalidade, nem mesmo a unidade das duas, teriam sido suficientemente estabelecidas e asseguradas, de maneira que, em função disso, animalidade e racionalidade separaram-se e mais do que isso: entraram em choque. Resultou disso a impossibilidade de um acesso do homem à unidade de seu ser, de onde se segue toda a importância de pensar o homem para além do modo como até agora foi usualmente pensado.

Heidegger entendia, pois, como problemática a compreensão da essência do humano que o interpreta como uma soma de partes opostas: animalidade e racionalidade, corpo e alma, sujeito e objeto, somático e psíquico. Toda sua filosofia, com efeito, coloca em questão a essência do homem e propõe pensá-la para além dessas dicotomias usuais. Desde o início de sua carreira como professor, como afirmou Greisch, seu interesse era encontrar uma atitude diante da vida que não traísse seu sentido de ser. (GREISCH, 1994, p. 37) Mesmo sua preocupação nuclear, isto é, questionar o sentido do ser em geral, trazia consigo a reflexão sobre a essência humana, visto que, como o próprio filósofo afirmou no curso que estamos lendo, “toda doutrina filosófica – isto é, pensativa – da natureza essencial do homem é, em si mesma, uma doutrina do Ser dos entes. Toda doutrina do Ser é em si mesma uma doutrina da natureza essencial do homem”.⁶ (HEIDEGGER, 2004, p. 79) Recolocar o problema do ser repercute assim na compreensão do que seja o humano, pois na “natureza do homem” já está contido seu parentesco com o ser, do mesmo modo que em dizendo “ser dos entes” a natureza do homem já é nomeada. Se dizemos “homem” ou se dizemos “ser” já implicamos, em cada um, a relação que os sustém. Previne-nos, porém, o filósofo de que, a bem dizer, não há aqui membros da relação, no sentido de dois polos lançados um contra o outro: ser e homem são o mesmo, embora não sejam idênticos. Sempre que pensamos, já estamos postados na imbricação entre ser e homem, e jamais começamos do homem para então chegar ao ser ou do ser para então chegar ao homem. (HEIDEGGER, 2004, pp. 79-80)

A leitura heideggeriana da essência humana, em função dessa incessante exposição e abertura ao ser, traz à tona o caráter de saída de si, de *ekstase*, que caracteriza o humano, para além da concepção que limita seu ser à constituição física que o constitui. Tal como nos faz ver

⁵ Alguns anos antes, em seu curso sobre os conceitos fundamentais da metafísica, Heidegger já alertava para o equívoco que consiste em tomar o homem por algo distinto da coisa material pela consciência, porque, além de sua animalidade, possui razão ou ainda por ser “um eu com vivências puras que está ligado a uma corporeidade.” (HEIDEGGER, 2003, p.74)

⁶ A mesma ideia encontramos no curso *Introdução à metafísica*, no qual o autor não poderia ser mais claro: “A questão sobre a Essencialização do Ser se abotoa e vincula à questão sobre quem é o homem. A determinação da essencialização do homem, que aqui carece, não é, entretanto, tarefa de uma antropologia flutuante no ar, que, no fundo, se representa o homem, como a Zoologia se representa o animal. Em sua perspectiva e em seu alcance a questão sobre o ser do homem é determinada *exclusivamente* pela questão do *Ser*.” (HEIDEGGER, 1987, p. 226)

Fogel (2010), com efeito, a *ek-sistência* marca a essência humana e a distingue do mero animal. Com a *ek-sistência*, porém, essa distinção não residiria na racionalidade, pois não se deve de pronto identificar racionalidade e *ek-sistência*, sobretudo quando se tem em vista o que a racionalidade se tornou na modernidade, isto é, a representação matemática e o que ela implica, a tecno-ciência.⁷ (FOGEL, 2010, p. 171) De acordo com isso, a ciência, dentro de cuja perspectiva se determina o animal e o orgânico, não é a via adequada para o acesso ao humano, pois “o homem jamais foi, não é e jamais será animal – *mero animal*”. (FOGEL, 2010, p. 164) Sendo assim, acompanhando ainda Fogel, os conceitos das ciências biológicas não seriam suficientes para se compreender o humano. Isso não significa negar que as ciências dizem verdades sobre o corpo ou o organismo humano, mas cumpre ter presente que elas entendem por *organismo* apenas o

prévio definido, projetado ou programado na ciência, no seu projeto, portanto, algo já a partir da ciência e como ciência e diz: o *sistema*, isto é, a unidade complexa pré- e pró-posta do *funcionamento* do homem, de seu corpo, enquanto e como corpo orgânico, biofisiológico, neuropsicológico, ou seja, o conjunto estruturado e interrelacionado dos instrumentos (‘órgãos’) constitutivos desse corpo, isto é, desse todo ou unidade complexa. Tal estrutura pré- e pró-posta tem *função* de verdade, mas pouco se importa com verdade, isto é, com um possível sentido ou dimensão ontológica do real – no caso, o homem. (FOGEL, 2010, p. 164)

Esse saber sobre o homem, que aqui entenderemos sob o título de *biologismo*, não diz nada acerca do homem propriamente, isto é, de sua essência, embora reúna um conjunto de informações que funciona e opera, isto é, como mostra também Fogel, disponibiliza um método capaz de interferir, controlar e manipular o corpo. O método científico, contudo, não alcança propriamente a *ek-sistência*, isto é, o ser no *ek*, no fora, no aberto ou exposto ao ser, o que significa ainda “ser no sentido de ser”. (FOGEL, 2010, p. 167) Só o homem existiria segundo esse modo de ser, porque ele existe no sentido e isso também diz: na possibilidade de ver e ouvir segundo a abertura do ser. Como mostra Fogel, “este ver ou ouvir é uma espécie de *fora* que me joga (joga o homem) *dentro*, isto é, me (o homem) faz ou me torna *partícipe* de ser, de viver, de existir”. (FOGEL, 2010, p. 167) Trata-se aqui de um ver ou ouvir que não se reduz ao simples sentido da visão ou da audição, mas que marca o modo de ser daquele que é aberto para o sentido. A representação teórica não é capaz de alcançar o ente assim caracterizado como *ek-sistência*, de modo que, se de um lado o biologismo perde algo porque sempre chega “atrasado”⁸

⁷ Diz ainda Fogel: “A caracterização de *ek-sistência* como a essência do homem quer justamente ganhar e evidenciar um outro fundo diferenciador, isto é, identificador do homem. Ou seja, com e a partir da *ek-sistência* quer-se propriamente marcar a diferença radical ou essencial do homem, a sua constitutiva *diferença ontológica*”. (FOGEL, 2010, p. 171)

⁸ Diz, por sua vez, Reis: “A primeira dificuldade consiste em que nem a morfologia nem a fisiologia são aptas para vislumbrar o *a priori* da vida, precisamente porque elas já o supõem na pesquisa positiva”. (REIS, 2010, p. 430)

– o homem já aconteceu *antes* da ciência, nos lembra Fogel – o que poderíamos talvez aqui denominar de *representacionismo* chega igualmente tarde, pois o homem também já aconteceu quando se operacionaliza simples representações mentais.

Voltando agora a crítica de Heidegger ao animal racional, notemos que alguns anos antes do curso que acima mencionamos (*O que se chama pensar?*), no curso do semestre de inverno de 1942/1943 intitulado *Parmênides*, Heidegger já havia problematizado a definição metafísica tradicional de homem. Nesse curso ele chamou a atenção para a concepção moderna de *ratio*, entendida como a essência da subjetividade e egoidade do homem. O homem é o ente, de acordo com isso, que pode dizer “eu”. (HEIDEGGER, 2008, p. 103) A razão é concebida na modernidade, pois, como a sede da identidade do sujeito, que lhe garante a tranquila certeza de si mesmo, de sua essência enquanto coisa pensante.

Essa concepção do homem centrada em sua racionalidade entende, por sua vez, o corpo do ente assim caracterizado a partir de sua animalidade, ao passo que a essência humana estaria muito além de sua constituição físico-material. É o que Heidegger sugere ao chamar a atenção para o fato de que “nós não vemos porque temos olhos, mas temos olhos porque podemos ‘ver’”. (HEIDEGGER, 2008, p. 209) Em que consistiria, porém, o próprio ver? Ver para Heidegger, aqui no curso sobre *Parmênides*, diz respeito ao encontro imediato com os entes, coisas, animais e homens – e é a partir desse ver que se fundaria, em seguida, a ótica física e fisiológica. Dessa forma, a habilidade de ver seria uma inabilidade se não estivesse já no jogo que relaciona o homem e os entes visíveis. Os entes, porém, não poderiam se mostrar como visíveis se o homem não se relacionasse essencialmente com os entes enquanto entes, relacionamento que, por sua vez, só é possível na medida em que o homem está em relação com o ser. A própria relação com o ser, porém, só se sustém porque é o ser que se dirige ao homem requisitando sua resposta. Essa relação entre ser e homem, por seu turno, não é senão o aberto que ilumina e faz ver os entes, e isso de tal modo que “se uma tal iluminação não vigorasse como o aberto do próprio ser, então o olho humano não poderia jamais tornar-se e ser o que é, ou seja, o modo como o homem vê no comportamento os entes que encontra, um comportamento no qual os entes se revelam”. (HEIDEGGER, 2008, p. 209)

Ainda no curso de 1942/1943, Heidegger faz ver ainda, por outro lado, que a concepção metafísica do homem enquanto animal racional tem por consequência a interpretação da animalidade a partir da racionalidade, isto é, a interpretação do animal como o irracional, desprovido de razão, entregue à estreiteza do instinto. Por animal se entende assim, conforme notou também Fogel, não tanto o vivente em geral, mas, em relação à razão como diferença específica, o não-razional. Desse modo se subentende que, a partir da divisão,

supostamente evidente, entre corpo (irracional) e alma (racional), o homem teria algo em comum com o animal, e esse algo em comum não residiria senão no corpo, entendido a partir do “funcionamento bio-fisiológico do homem, isto é, seu ‘organismo’ se identifica com o animal, com o irracional, o puro ou o mero físico, biológico, orgânico”. (FOGEL, 2010, p. 171) Desse modo, entende-se que o homem e os animais tem a mesma estrutura orgânica, o mesmo organismo, e a diferença entre eles não diria respeito, pois, à constituição essencial, mas seria apenas de nível, de gradação, determinável por número ou quantificação, de acordo com a maior ou menor complexidade orgânica ou biológica.⁹ Em tudo isso, porém, é o mistério da vida, do que significa ser vivo, que é esquecido, sobretudo no contexto cultural de domínio da ciência, que expõe a vida ao assalto da química ou a entrega ao campo da psicologia. Dessa forma, “ambos os caminhos presumem buscar o enigma da vida. Eles jamais o encontrarão”. (HEIDEGGER, 2008, p. 228)

E por que não o encontrarão? Ora, o enigma da vida, assim o entendemos, escapa à obsessão objetivante da ciência. Não pode ser dissecado em laboratório, analisado em seus elementos constitutivos e submetido à lei que regula as reações físico-químicas ou mesmo aos pressupostos teóricos que explicam o comportamento psicológico. Nem à química nem à psicologia, isto é, nem a mera materialidade nem a assim chamada espiritualidade: o enigma da vida não se deixa traduzir na dicotomia matéria/espírito, corpo/alma com que a metafísica o aprisionou, cegando-nos para o originário de onde brota essa distinção, tornada em seguida lugar comum e evidente. É esse originário não objetificante que a presente tese aspira, não propriamente trazer à luz do meio dia, já que ele não se deixa domar sob as rédeas do conceito, mas indicar, apontar, aproximar em movimento contínuo e circular – a vida em seu mistério, com efeito, especialmente a vida humana, não se pode resolver em definitivo, mas cumpre trazer para o primeiro plano o seu caráter enigmático enquanto enigmático, arrefecê-lo, torná-lo ainda mais agudo, e não pretender solucioná-lo de uma vez por todas.

Em tudo isso, como notou François Dastur em *Heidegger et la question anthropologique*, está em jogo a questão de saber se a filosofia moderna será ou não capaz de sair do quadro antropológico herdado da descoberta cartesiana do *cogito*. É isso ao menos o que a filosofia de Heidegger promete, filosofia cujo ponto de partida superaria – mediante a

⁹ Complementando o que disse, Fogel afirma: “No entanto, definindo-se o homem desde e como *ek-sistência* e considerando esta, vista desde e como salto, como diferença ontológica (*a* diferente de sentido de ser), quer-se com isso afirmar que o homem jamais foi, não é e jamais será, em qualquer nível ou instância, *animal*, isto é, besta, bruto, irracional e, assim, p.ex., o orgânico, o puro ou mero orgânico. Assim, em hora alguma o seu corpo deve ou pode ser compreendido e determinado como ou a partir do biológico, do físico-químico ou do orgânico, tal como o da planta e, mais precisamente, do animal”. (FOGEL, 2010, p. 172)

compreensão do homem a partir de sua relação com o ser, isto é, como *ser-aí* – precisamente a oposição tradicional entre sujeito e objeto ou consciência e mundo das coisas. Não se pode definir o humano exclusivamente a partir de sua racionalidade ou pensamento, como se faz quando se insiste em considerá-lo como o *animal* que, à diferença de todos os outros, é *racional*. É a serviço da superação dessa concepção dualista e fragmentária que Heidegger dará ênfase ao laço que remete um ao outro o ser e o homem. Pois, como observa Dastur, em Heidegger se trata de pensar o humano segundo um ponto de vista unitário, contra precisamente a sua divisão em animalidade e espiritualidade. Com efeito, interpretar o ser do homem a partir de sua animalidade é muito limitador, visto que o “biologismo não pode em nenhum caso explicar o que constitui a *humanidade* do homem – e o que é assim decisivamente descartado, é preciso particularmente sublinhar, é a possibilidade mesma de considerar o ser humano de um ponto de vista racial”. (DASTUR, 2003, p. 48) De fato, o biologismo exagera o aspecto físico ou as características fisiológicas que compõem a vida humana, ainda que resguardando sua distinção espiritual, que residiria na racionalidade.

Considerar o humano, portanto, a partir de um ponto de vista racial, ou ainda, segundo seu sexo ou qualquer outra característica meramente biológica, como o faz o biologismo, é desviar-se do caminho em direção à essência do homem e ao corpo propriamente *humano*. Pode-se dizer, de certo, que ter um corpo é uma condição necessária para a existência, independente se esse corpo é dessa ou daquela cor, desse ou daquele sexo. Sustentamos, porém, que o simples *ter um corpo* não é uma condição suficiente para que esse corpo corresponda a um existir propriamente humano. Em outras palavras, mesmo tendo um corpo, pode-se dar o caso de que esse corpo não seja ainda um corpo humano. Pensemos no caso conhecido das meninas-lobo.¹⁰ Ainda que anatomicamente humanas, não se pode dizer que elas incorporavam segundo um modo humano de corporamento. Andavam, comiam e dormiam como lobos. Desse modo, só pelo fato de se *ter um corpo* não se segue que esse corpo seja *humano*. Por isso, segundo entendemos, o corpo físico ou orgânico não se deve ler enquanto um constituinte ontológico do ser-aí, pois, se não há ser-aí sem corpo, há, porém, corpo sem ser-aí. Entendemos,

¹⁰ Na Índia, os casos de meninos-lobo foram relativamente numerosos. Entre esses casos, descobriu-se, em 1920, duas crianças, Amala e Kamala, que viviam em meio a uma família de lobos. A primeira tinha apenas um ano e meio e morreu pouco tempo depois, ao passo que a segunda, de oito anos, viveu até 1929. Seu comportamento não tinha nada de humano, mas era semelhante àquele de seus irmãos lobos: caminhavam de quatro, apoiando-se sobre os joelhos e cotovelos para pequenos deslocamentos e sobre as mãos e os pés para trajetos mais longos. Mas eram incapazes de se manter de pé. Alimentavam-se, por outro lado, apenas de carne crua ou podre, comiam e bebiam como os animais, lançando a cabeça para a frente ou lambendo os líquidos. Quando acolhidas em uma instituição, eram sempre acabrunhadas e prostradas durante o dia, e ativas e ruidosas à noite. Nunca choraram ou riram. Kamala, enfim, precisou de seis anos para aprender a andar e, quando de sua morte, só tinha um vocabulário de 50 palavras. Cf. CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e ciências humanas**. Rio de Janeiro: J. Ozon, s/d.

assim, que o ser-aí não é *pensável* sem que se considere seu corpo, e o corpo não é, por sua vez, *pensável* sem ser-aí, visto que, nesse caso, não se trataria de um corpo *humano*. Caso se vise o entendimento do que é, portanto, o corpo *humano*, dever-se-ia dizer, nas palavras de Fogel, que é “o corpo que o homem é, o corpo que é o homem”. (FOGEL, 2010, p. 174) O modo de ser do ser-aí, portanto, condiciona o corporar e faz dele um corporar *humano*, ao passo que o corpo orgânico não modifica nem determina, a não ser em um sentido derivado ou secundário, o modo de ser do ser-aí. O corpo, enfim, é um fenômeno derivado do modo de ser do ser-aí, não cabendo denominá-lo, por isso, de existenciário. Sobre isso nos demoraremos mais no próximo capítulo.

Retornando ao que dizíamos, trata-se, no limite, de conferir outro significado à materialidade e à espiritualidade. Mas isso implica que não cabe procurar pelos órgãos do ser-aí – olhos, orelhas, mãos, boca ou sexo – nem acusar o filósofo, como é comumente feito, de falar pouco sobre o corpo. Pois, como entende Dastur – e como também entende a tese a seguir, que pretende precisamente desenvolver essa ideia – se Heidegger fala expressamente pouco sobre o corpo, ele constantemente discute, ainda que não tematicamente, a encarnação ou, como preferimos, o encorporamento, tido aqui como um processo sempre em curso e não um estado final. O corporar é, por assim dizer, invisível, e se, mesmo assim, insistimos em constatá-lo objetivamente, o que encontraremos é apenas a presença simplesmente dada dos órgãos apreendidos segundo o modelo da *Vorhandenheit*. Os órgãos, porém, por mais sofisticados que sejam, não são aquilo graças a que o homem é capaz de se relacionar com os entes do modo que lhe é próprio, pois, como já dito antes, é porque somos capazes de ver que temos olhos e não o inverso. É a habilidade ou capacidade que “tem órgãos” e não os órgãos que tem essa ou aquela habilidade. (DASTUR, 2003, p. 58)

É preciso ter presente, porém, que não se trata aqui de um ataque à biologia ou fisiologia, que tem evidentemente todo o direito de estudar o corpo humano como um organismo e classificá-lo dentro dos reinos em que se dividem os seres vivos. Cumpre apenas ter o cuidado de não limitar a essência do homem ao corpo cientificamente entendido. Em outras palavras, cumpre ter cuidado quanto ao modo como entendemos a essência humana, não a reduzindo, de um lado, à animalidade, mas também não a identificando, sem mais, com a racionalidade – sobretudo a racionalidade calculadora da tecno-ciência. Essa busca pelo que é mais próprio do humano, porém, à medida que avança o percurso de pensamento de Heidegger irá não no sentido de aumentar, mas de diminuir o poder dos homens. Com efeito, o homem apenas responde a um envio que lhe vem do ser, não lhe cabendo a responsabilidade ou a iniciativa do envio. Dastur assim chama a atenção para o fato de que o decisivo para Heidegger é derrubar o homem dos picos da subjetividade em direção à pobreza *ek-sistente* do *homo*

humanus, o que significa fazê-lo abandonar a esfera metafísica do *homo animalis*. Para tanto, conforme observa Dastur, “só o pensamento do ser ele mesmo que possibilita alcançar o pensamento correto do homem”. (DASTUR, 2003, pp. 81-82)

De acordo com isso, o modo de o homem ser é distinto do modo de ser de qualquer outro ente, pois, uma vez *ek-sistência*, “o homem e só o homem, no seu modo ou no seu sentido de ser, é ser. Seu ser é ser ser”. (FOGEL, 2010, p. 168) Qualquer outro ente, destaca Fogel, apenas é ser, apenas é, e o é na medida em que é desde o homem. Fogel chega mesmo ao ponto de afirmar que todo outro ente é derivado em relação à *ek-sistência*, não no sentido, porém, de ter sido projetado pela subjetividade ou vontade humana, mas na medida em que o homem se faz o lugar e a clareira do ser. Os outros entes são, pois, desde a *ek-sistência*, mas a *ek-sistência* ela mesma não foi posta pelo homem, mas é pura transcendência: contra todas as aparências, não se trata aqui, de modo algum, de uma perspectiva antropocêntrica ou subjetivista. Antes, a alegada diferença radical entre o modo de ser do homem e aquele de qualquer outro ente, reside em que no homem o ôntico, seu modo de ser o que é, já é ontológico, ao passo que os demais entes só seriam no plano ôntico. (FOGEL, 2010, p. 169)

Tendo em mente o que se disse acima, cumpre, enfim, explicitar o que há de problemático no modo como até então o homem foi concebido. A tese ora apresentada, de fato, tem como objetivo trazer à tona precisamente os problemas relacionados com a posição do *animal racional*, que entende a essência humana a partir da composição já mencionada de animalidade e racionalidade, em outras palavras, enquanto composição de corpo e alma, matéria e espírito.¹¹ O que há de problemático nessa concepção de homem será trazido à luz a partir de um ponto de vista teórico preciso: a filosofia de Heidegger. Pretendemos mostrar que o pensamento heideggeriano, ao recolocar a questão sobre o sentido do ser, recoloca também em questão o ser do homem, em busca de uma dimensão sua originária e prévia à dicotomia acima assinalada. O esforço de pensar o ser, portanto, remete a um originário ou imediato do humano, concebido inicialmente a partir da hermenêutica da facticidade, em seguida mediante a ontologia do Dasein e enfim a partir do jogo de espelho que remete uns aos outros, mortais e deuses, Céu e Terra.

Esse originário, entretanto, será buscado – aparente contradição! – no corporar do ser-no-mundo. Contradição por que, assim exposto, dá-se a impressão que pretendemos superar a dicotomia tradicional reduzindo-a a um de seus polos: o corpo. Não se trata disso. O corporar

¹¹ Como diz ainda Dastur em *Heidegger et la question du temps*, “a definição tradicional de homem como *animal racional* aparece como não originária na medida em que concebe o homem como um composto de sensível e inteligível e não como um ‘todo’.” (DASTUR, 2011, s/p).

ou corpo vivido não se identifica com a “máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver”. (DESCARTES, 2011, p. 44) Há que se diferenciar o corpo assim entendido, que em alemão se diz *Körper*, do corpo vivido enquanto transcendência ek-sática, ou como o estar-fora do ser-aí, e que em alemão se diz *Leib*. Quando visado enquanto *Leib*, tem-se em vista o corpo em seu íntimo pertencimento ao modo de ser do ser-aí, ao passo que visado como *Körper* tem-se em mente o corpo como meramente presente, segundo o horizonte, portanto, da *Vorhandenheit*. Conforme observa Johnson (2017, p. 319), porém, não se pode considerar o corpo *humano* apenas segundo sua constituição física ou fisiológica, mas a partir da abertura de mundo em que o ser-aí existe. Trata-se aqui de dois modos de ser, o que pode sugerir, adverte Johnson, que o corpo pode ser concebido segundo uma leitura dualista em que é pensado, de um lado, como mero objeto, e de outro, em sua intimidade com o modo de ser do ser-aí. Dizendo de outro modo, Johnson chama a atenção que ao se conceber a corporeidade enquanto *Leib* não se está cindindo o corpo em funções existenciais e condição material, isto é, a distinção entre *Körper* e *Leib* não implica a divisão do corpo ôntico em dois âmbitos separados. Antes, os dois termos, enquanto modos de ser, são maneiras segundo as quais a corporeidade pode ser iluminada segundo direções temáticas diferentes, ou, dito de outro modo, são maneiras segundo as quais se decide sentidos diferentes de realce do fenômeno. Importa destacar, contudo, nota ainda Johnson, que se o *Leib* não se confunde com a materialidade do organismo, nem por isso o fenômeno do corpo está privado de todo aspecto material, como se fosse possível abstrair dele suas inegáveis condições físicas. Antes, essas condições físicas são iluminadas ontologicamente pelo modo de ser do ser-aí, com o que se realçaria seu sentido existencial. (JOHNSON, 2017, p. 320)

A consideração existencial do corpo, portanto, é uma consideração ontológica, com o que não se nega sua condição orgânica, mas se realça seu estar sendo enquanto existente. Não se pode, pois, destacar a existencialidade da vida orgânica, mas o fenômeno do corpo, à luz da ontologia do ser-aí, se deve fazer visível junto com o organismo, isto é, sem negar sua fisiologia, mas agora interpretando-a a partir da abertura de mundo. Não se trata, em outras palavras, de uma dimensão existencial e outra material desdobrando-se paralelamente no corpo, visto que, como nota Johnson, *Leib* e *Körper* não são, nem um nem outro, dimensões ônticas, mas visadas formais de um mesmo fenômeno. (JOHNSON, 2017, p. 322) Em assim entendendo as coisas, o orgânico não é excluído do corpo, mesmo quando ele é entendido enquanto *Leib*.

De qualquer modo, para superar a dicotomia usual entre *Körper* e *Seele* seria preciso trazer à tona o *Leib*. O enigma da vida, mencionado acima, portanto, não se deixa dominar entregando a vida ao domínio da química – que, sem dúvida, tem o que dizer sobre o *Körper* e

os processos físico-químicos que o constituem – nem ao domínio da psicologia, a quem cabe perscrutar os segredos da *Seele*. A química e a psicologia podem buscar o enigma da vida, mas jamais o encontrarão, pois continuam dentro do paradigma metafísico do *animal racional*. O imediato do humano não se encontra em sua animalidade ou espiritualidade, mas no seu estar aberto aos entes, lidando com eles segundo uma pluralidade de possibilidades de ser. A essas possibilidades correspondem, por sua vez, diferentes possibilidades de corporar, como se verá em seguida.

Portanto, o texto a seguir visa defender a tese de que o pensamento do ser recoloca em questão o ser do homem e traz à tona caracteres do humano que são precedentes à dicotomia entre organismo vivo e representações mentais, caracteres que, no plano ôntico, fazem ver que o ser-aí não é uma coisa de uma vez por todas acabada, mas uma abertura de possibilidades de ser – e possibilidades de corporar – sempre múltiplas ou plurais. O corpo não é uma coisa, mas uma abertura de possibilidades.

1.2 SOBRE O BIOLOGISMO

Pensaremos aqui o corporal do homem para além de qualquer dualismo¹², mas como um fenômeno intermediário, nem apenas ôntico nem apenas ontológico. Antes, em nossa leitura os caracteres ontológicos do ser-aí iluminam o modo de ser de seus caracteres apenas ônticos (o organismo vivo), dando-lhes a elasticidade e abertura que lhes é própria. Com o ser do homem se deve ter em vista, pois, uma terceira coisa ou “terceira margem” entre, de um lado, as simples representações mentais e, de outro, o organismo vivo. Uma vez que consideremos o homem para além do dualismo entre organismo vivo e representações, por sua vez, o corpo vem à luz como uma terceira coisa entre, de um lado, seus caracteres ontológico-formais e sua constituição ôntico-material. O corpo, assim, é um fenômeno intermediário. Demoremo-nos, porém, um pouco mais na exposição desse problema.

¹² Há autores para quem, porém, haveria em Heidegger algum tipo de dualismo ou ao menos ambiguidade. Drucker, por exemplo, fala em substituição, por parte de Heidegger, entre o dualismo corpo e espírito por uma ambiguidade entre essência e existência histórica concreta do ser-aí, que o filósofo solucionaria mediante uma espécie de filosofia da história segundo a qual a modernidade seria algo como o desenvolvimento da relação entre a humanidade e o ser. (DRUCKER, 1999, p. 18) Por sua vez, Blattner sugere que opera em Heidegger uma forma subterrânea de dualismo, não aquele entre corpo e espírito, mas aquele entre as características naturais e as auto-interpretativas do ser-aí. (BLATTNER, 1996, p. 97) Embora ser fêmea seja um fato biológico, ser feminina, por sua vez, é o modo como alguém interpreta esse fato biológico. (BLATTNER, 1996, p. 100) Estaremos lidando com essas ambiguidades aqui e teremos oportunidade de nos posicionar diante delas. Desde logo, porém, não entendemos haver nessas ambiguidades propriamente dualismo, mas isso atesta, antes, o caráter problemático e não material do corpo humano e a tensão que pode advir entre suas características ontológicas e ônticas, isto é, derivadas.

1.2.1 O ENTE QUE EXISTE TAMBÉM VIVE?

O ser-aí é o ente que existe. Entretanto, pode-se igualmente dizer, e com a mesma convicção, que ele vive? Conforme entende Franck, admitindo-se, de um lado, que a racionalidade do homem é o que marca distintivamente sua animalidade, isto é, o traço específico de sua vida, não se pode, porém, assumir, de outro lado, o nome *Dasein* e tudo o que ele impõe a nós sem que antes se examine se e como nossa vida, ou a vida tal como se manifesta em nós, pode ou não adquirir um significado existencial. (FRANCK, 2002, p. 107) Contudo, ainda que admitindo que o ser-aí é também um ser vivo, uma vez que a vida é acessível nele, e ainda que concedendo que esse ente também tem sua morte fisiológica, co-determinada por seu modo de ser, ainda assim Heidegger sustenta, destaca ainda Franck, que o conceito existenciário de morte tem prioridade sobre qualquer ciência ou ontologia da vida. (FRANCK, 2002, p. 108) Deve-se admitir, concorda Franck, que o ser-aí não é um ente inicialmente apenas vivo ao qual em seguida é acrescentada a existência, mas, ainda assim, a exemplo de todos os demais seres vivos, ele nasce, se reproduz e morre. Em *Ser e Tempo*, porém, não resta claro como a morte biológica, que finalmente advém a esse ente que também vive, pode ser co-determinada pela temporalidade ec-stática. Franck entende ser problemática essa omissão da morte fisiológica e de tudo o que faz do ser-aí um ente vivo, questionando se de fato a vida pode ser assim relegada a um fenômeno secundário. Tal como entende, se o ser e o ser-aí devem mesmo ser compreendidos em termos de tempo, fica por questionar, entretanto, o papel, aparentemente decisivo, que a análise ontológica da animalidade deveria desempenhar. Com efeito, “se nós vivemos somente como seres incarnados em um corpo, que testifica nosso parentesco com o animal, a detemporalização do animal deveria implicar que a vida incarnada que nós somos é existencialmente inconcebível, e precisamos abandonar o nome de *Dasein*”. (FRANCK, 2002, p. 109) Essa é, com efeito, a defesa radical de Franck, pois o autor entende que, se o ser-aí manipula instrumentos, dele faz parte essencialmente a mão, não em qualquer sentido figurativo ou metafórico, mas como essa parte do corpo orgânico com a qual usamos o martelo, de maneira que, por fim, deveríamos parar de entender a essência humana a partir da temporalidade ou do ser-aí e nos compreender como vida ou carne viva, sobre a base de que tudo o mais deveria ser interrogado. (FRANCK, 2002, p. 117)

Com isso ainda se tornaria mais próxima a possibilidade de conceber nossa relação com o animal, visto que, no limite extremo, recusar a denominação de *Dasein* significaria “nada

mais e nada menos do que cessar de fazer a diferença ontológica”. (FRANCK, 2002, p. 117) Com efeito, na leitura que faz o autor, na operação da diferença ontológica, que constitui a integralidade da existência, o ser-aí institui entre si e os animais um abismo, de maneira que, defende Franck, apenas o rebaixamento da diferença ontológica poderia tornar pensável nossa animalidade corporal. Se, como diz Heidegger em 1927, a temporalidade constitui o ser do ser-aí, isso abriria a possibilidade de que a vida seja incarnada sem ser e sem tempo. A mobilidade da vida, com efeito, não se poderia apreender dentro do horizonte vulgar e ecstático do tempo, de onde resultaria a necessidade de, para pensar a vida incarnada, conceber outro conceito de tempo.

1.2.2 CORPO HUMANO E ORGANISMO ANIMAL

Também para Agamben cumpre repensar a cisão entre o humano e o animal, com o que se tornaria possível, por sua vez, recolocar a questão do homem. Na nossa cultura, continua Agamben, o homem sempre foi pensado enquanto articulação de corpo e alma, de um vivente e de um *logos*, ou ainda: de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino. Trata-se para o autor, entretanto, de pensar o homem como o resultado da desconexão desses elementos e investigar não a conjunção, mas antes a separação. Em outras palavras, Agamben se questiona por que a essência humana sempre foi tida como o lugar das divisões e cesuras, de onde resultaria a importância de investigar essas cisões, que separaram o homem do não-homem ou o animal do humano. Segundo entende, mesmo a esfera das relações com o divino parece por vezes depender dessa esfera, mais obscura, que separa homem e animal. (AGAMBEN, 2002, p. 28-29) O filósofo italiano, porém, vai além, ao sustentar que se tornou importante na sociedade moderna precisamente a gerência sobre a vida animal ou natural, e isso de tal modo que muitas das aporias da filosofia de nosso tempo coincidiriam com as aporias do corpo, tenso e dividido entre animalidade e humanidade. Afirma ainda que o homem existe nesta tensão: “pode ser humano somente na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustém, apenas porque através da ação que nega é capaz de dominar e eventualmente destruir a sua própria animalidade”. (AGAMBEN, 2002, p. 23)

Em todo caso, Agamben está chamando atenção aqui para a necessidade de colocar em questão a cisão entre matéria e espírito, e isso para tornar inoperante essa dualidade, o que não significaria procurar novas articulações, talvez mais eficazes ou autênticas, mas antes exibir

o vazio ou hiato que separa – no homem – o homem e o animal e arriscar-se nesse vazio. (AGAMBEN, 2002, p. 125) A importância dessa questão ficaria clara quando se pensa, dentro da perspectiva aberta por Heidegger, nos dois cenários possíveis para o homem, isto é: ou o homem deixa de preservar a sua animalidade enquanto indescobrível e procura antes governá-la mediante a técnica; ou o homem, pastor do ser, apropria-se de sua animalidade, sem a pretensão de escondê-la nem dominá-la, mas a deixa ser como tal, como puro abandono. (AGAMBEN, 2002, p. 110)

Domar tecnicamente sua animalidade ou deixá-la ser como puro abandono: difícil dilema. Mais difícil ainda se torna quando lembramos que, para Heidegger, é problemático supor que a essência do homem se funda na *animalitas*, ou que se pode dizer o que é o homem simplesmente apontando sua diferença em relação aos animais, às plantas e a deus. Embora se possa fazer isso, isto é, encontrar o homem aí, como um ente entre outros, e disso obter informações corretas ou até mesmo úteis, com isso o homem seria relegado ao mero âmbito da *animalitas* e, por consequência, por essa via se afastaria o homem de sua *humanitas*. O homem, ao contrário, é relação com o ser, isto é, *ec-sistência*, o homem e só o homem, “tanto quanto sabemos, nos limites de nossa experiência”. (HEIDEGGER, 1979, p. 154) Com isso se diz que o homem não é apenas mais um entre os seres vivos, de onde se segue que:

O corpo do homem é algo essencialmente diferente do organismo animal. O erro do biologismo não está superado quando se ajunta ao elemento corporal do homem a alma, e à alma o espírito, e ao espírito o aspecto existencialista, pregando ainda mais alto que até agora o grande apreço pelo espírito, para então, contudo, deixar tombar tudo de volta para a vivência da vida, admoestando-se ainda, com ilusória segurança, que o pensar destrói, pelos seus conceitos rígidos, o fluxo da vida e que o pensar do ser deforma a existência. O fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências Naturais, não é prova de que nesse elemento “orgânico”, isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem. (HEIDEGGER, 1979, pp. 154-155)

Com essa passagem Heidegger deixa claro seu entendimento de que ser homem não se identifica com ser um organismo animal, ao mesmo tempo em que sustenta que essa insuficiência não se pode suprir acrescentando ao organismo vivo faculdades ou atributos racionais. Indo além ou para fora dessa concepção fragmentada do humano, Heidegger defende antes que a essência do homem reside em sua *ec-sistência*, isto é, desdobrando-se em seu ser o homem é o aí onde se abre a clareira do ser. Os seres vivos seriam na ausência dessa exposição ao ser.¹³ Ao mesmo tempo, porém, pensar o ser vivo seria, observa Heidegger, de “máxima

¹³ Na leitura que faz Agamben, pode-se dizer quando muito que o ambiente dos seres vivos é *offen* (aberto), mas não *offenbar* (desvelado, ou passível de abertura). O ente para os seres vivos seria aberto, mas não acessível; é aberto numa inacessibilidade e opacidade ou ainda: numa não-relação (AGAMBEN, 2002, p. 77-78)

dificuldade”, pois, de um lado, temos com ele o parentesco mais próximo e, de outro, somos separados dele por um abismo. Ao que parece seríamos, sugere Heidegger, mais próximos da essência do divino, pelo menos em relação ao “abissal parentesco corporal com o animal”. (HEIDEGGER, 1979, p. 159) Somos assim, porém, tão abissalmente distantes dos demais seres vivos? Em outras palavras, não é plausível que se admita também, como problematiza Reis (2014, p. 109) o condicionamento da existência pelo modo de ser da vida?¹⁴ Seria o ser-aí um simples anjo angustiado?

Não é o que pensa, como já sinalizado acima, Franck. O autor entende que se faz necessário trazer à tona o ser vivo que inegavelmente somos – vida da qual Heidegger parece ter nos afastado “abissalmente” – e, com vistas a pensar a vida incarnada do homem, simplesmente abandonar a noção de ser-aí. Mesmo essa necessidade, porém, não se pode assegurar em sua possibilidade caso não se abandone a compreensão do ser mesmo. O problema da encarnação, portanto, ameaçaria o edifício inteiro da ontologia do ser-aí, e essa seria a razão, sugere Franck, por que Heidegger considerava o problema do corpo como o mais difícil. Pois, com efeito, uma vez que somos encarnados, o corpo deveria estar enraizado na existência, como tudo o que resulta de nosso ser, o que, porém, não é o caso. O corpo exporia, de acordo com isso, o pensamento do ser aos seus limites. Tal como entende Franck, a determinação ecstática da essência humana implicaria a problemática e inaceitável exclusão total de nossa animalidade viva, de maneira que, em Heidegger, como nunca antes na história da metafísica, o ser do homem teria sofrido uma profunda e radical desencarnação, e isso na medida em que “o desaparecimento do corpo é o *preço fenomenológico* do aparecimento do ser”. (FRANCK, 2002, p. 118)

As conclusões a que Franck chegou são de fato radicais e desafiadoras. Teremos oportunidade de discordar de algumas de suas teses, mas, já de início nos parece dificilmente concebível a sugestão de renunciar à compreensão do ser. De fato, a compreensão do ser não está sujeita ao arbítrio do ser-aí, como se lhe fosse possível ser ou não segundo essa compreensão. Na medida em que é, e sem que tenha posto seu ser, o ser-aí já compreende sentido. O ser-aí não é, pois, um ente como outro qualquer, e isso não por mérito algum seu, mas em função de sua finitude lançada, finitude que existe sempre em uma ou outra compreensão do ser. Sem a compreensão do ser, conforme destaca Reis (2014, p. 33) não haveria comportamento com algo enquanto algo, nem mesmo a percepção e o uso de

¹⁴ Fugiria ao escopo deste trabalho uma discussão mais prolongada a respeito dos problemas em torno de uma possível ontologia da vida em Heidegger, que encontramos, porém, em REIS (2010a, 2010b e 2010c; 2012; 2014, 2017; 2018a e 2018b).

utensílios.¹⁵ Não haveria, acrescentemos, corporeidade mesma se já não estivesse antes aberta a compreensão do ser.

1.2.3 A EXISTÊNCIA CONDICIONA O CORPO

O ente assim caracterizado pela compreensão do ser, por outro lado, não é só vida e nem um simples portador de propriedades – e muito menos de propriedades que estivessem no seu arbítrio renunciar ou admitir para si –, mas existe em modos de ser, os quais determinam o ser-aí à diferença das determinações categoriais, constituídas, lembra ainda Reis (2014, p. 73) pelo esquema propriedade e substrato de propriedade. De acordo com isso, deve-se entender por ser-aí

um ente cujo modo de ser implica uma forma de determinação por maneiras, mas não por propriedades, e cuja individuação é dada por singularização irrelacional, mas não por instanciação de propriedades. O significado formal do termo “ser-aí” consiste em não ser um termo geral para designar uma propriedade, mas uma expressão completa que exprime o tipo de determinação característica e a forma de individuação. (REIS, 2014, p. 74)

Pois bem: o ser-aí não é uma coisa dotada de propriedades, mas é determinado por modos ou maneiras de ser, com o que se tem em vista o conceito existencial de possibilidade. O ser-aí, com efeito, é um ente que existe em possibilidades de ser. Esse conceito possui, lembra ainda Reis (2014, p. 85), uma acepção dinâmica, referindo-se às habilidades em que um ser-aí se lança. As possibilidades existenciais, portanto, determinam o modo de ser do ente que existe, na medida em que existe segundo disposições relacionais em que faz uso de habilidades, com o que se evidencia que com o ser-aí está em jogo uma concepção prático-normativa da individuação (REIS, 2014, p. 88) – e não teórico-contemplativa.

O ser-aí é, pois, um ente de possibilidades de ser, possibilidades que, enquanto habilidades, fazem ver o ser-aí sempre em uma ou outra ocupação com os entes, e não se pode reduzi-lo por isso às representações mentais com que um sujeito desmundanizado lida com os objetos. Parece imperioso, portanto, que esse ente seja dotado de um organismo vivo através do qual manipula os entes – mãos, olhos, orelhas, etc. Uma vez que resta equivocada a concepção que se centra nas representações mentais quando se trata de pensar o relacionamento originário ou imediato do ser-aí com os entes intramundanos, ficaria por dizer, porém, qual é,

¹⁵ Ribeiro diz, sobre isso: “Uma vez que o Dasein só existe na medida em que compreende ser, a realidade depende necessariamente dessa compreensão. Esta afirmação não subordina a preexistência das coisas reais à compreensão do Dasein. As coisas reais são independentes deste ente, mas a compreensão da realidade, do ser, não”. (RIBEIRO, 2005, p. 106)

por outro lado, a relação entre vida e existência, relação que, conforme nota Reis (2014, p. 103), Heidegger reconhece, embora sustentando ao mesmo tempo a irreduzibilidade entre esses dois modos de ser: a determinação própria dos seres humanos não se reduziria ao modo de ser da vida biológica. A ausência de elementos de ordem biológica nas estruturas formais da existência é, destaca Reis, problemática, embora consistente com o propósito de não confundir o modo de ser do ser-aí com aquele dos demais seres vivos. Problemática na medida que o ser-aí não se confunde com a mera vida, embora seja também inegável que possua determinações biológicas similares a outros seres vivos. Conforme chama a atenção Reis (2014, p. 105), já foi objetado a Heidegger, por exemplo, que um ente sem corpo não se pode submeter aos afetos. A angústia, por exemplo, possui, conforme o próprio Heidegger o reconhece em *Ser e Tempo*, determinações fisiológicas, o que torna patente a presença da fisiologia no existir do ser-aí.

É o que igualmente resta claro quando da exposição da morte. Certamente que o morrer do ser-aí não se limita à morte fisiológica, mas disso não se deve concluir que o ser-aí não morra como todos os demais seres vivos. Esse problema é interessante e nos obriga a falar, conforme defende Reis (2014, p. 106), em fenômenos intermediários, visto que a morte do ser-aí não se pode entender no plano simplesmente fisiológico, mas a fisiologia, ao mesmo tempo, não está excluída de seu modo de morrer. A morte do ser-aí recebe, pois, uma codeterminação existencial, embora seja igualmente um fenômeno fisiológico. Diz Reis, logo em seguida: “Os fenômenos intermediários, por sua vez, não precisam estar restritos apenas a este único caso, e seria admissível todo um contexto complexo de fenômenos não existenciais, nesse caso, vivos e fisiológicos, codeterminados existencialmente”. (REIS, 2014, p. 106)

De fato, não seria também o corpo outro possível exemplo de fenômeno intermediário? Com efeito, o corpo recebe também uma determinação existencial, embora seja ao mesmo tempo um fenômeno físico, um corpo biológico, que opera como o corpo de outros seres vivos. Não é, pois, apenas ôntico e, contudo, não é também um puro caractere ontológico-formal, embora seja certamente derivado da estrutura ontológica do ser-aí.

Com efeito, o exemplo da angústia e da morte permitem admitir, como notou Reis, que o modo de ser da vida também está presente na existência. Os existentes, portanto, também vivem. Caso se pergunte, pois, se o ser-aí possui também um corpo e uma fisiologia a resposta só pode ser, como o nota Reis (2014, p. 107), afirmativa. Apesar do que possa haver de ontologicamente problemático nas descrições empíricas ou ônticas de suas características fisiológicas, resta claro, por outro lado, que “os seres humanos devem ser compreendidos não apenas a partir do modo de ser do ser-aí, mas também da vida”. (REIS, 2014, p. 107)

Na leitura que faz Reis, esses problemas não implicam ou comprometem o projeto da ontologia fundamental, uma vez que a analítica do ser-aí não pretendia uma ontologia completa dos seres humanos. Por outro lado, Heidegger queria preservar a autonomia dos modos de ser, de modo a não confundir determinações da vida com estruturas puramente existenciais. Disso resultaria que os sentidos de ser se devem fazer acessíveis ou se devem condicionar pela existência, e não por outros modos de ser. Por mais que um corpo, portanto, ou um organismo vivo pertença ao ser-aí, ele não condiciona, assim o entendemos, seu modo de ser. Pode-se considerar o corpo, nessa leitura, um fenômeno *derivado*, na medida em que não pertence à estrutura ontológica que perfaz o modo de ser específico e inconfundível do ser-aí. Pertence a ele, por conseguinte, não condicionando, porém, a compreensão do ser. O corpo ou o organismo só é na medida em que o ser-aí já aconteceu.

Estamos aqui diante de um tema que o próprio Heidegger reconheceu ter um caráter problemático – não apenas o reconheceu mas, uma vez visto o problema, decidiu por esquivar-se dele.¹⁶ Na leitura de Reis, quando se pensa, por exemplo, o condicionamento fisiológico da angústia, isso parece sugerir o problema da codeterminação ontológica, entendendo por isso o “condicionamento das determinações peculiares a um modo de ser pelo modo de ser do ser-aí”. (REIS, 2014, p. 108) O modo de ser da vida, por isso, parece se condicionar pelo modo de ser do ser-aí: seu corpo ou organismo vivo é condicionado pela existência. O ser-aí, portanto, não existe por que vive, mas vive segundo um modo de vida condicionado pela existência. A morte fisiológica, por exemplo, não é apenas biológica – embora o seja também – mas condicionada pela existência. Dever-se-ia por isso admitir, sugere Reis (2014, p. 108) uma fisiologia existencial – ou, como aqui nos propomos investigar, um corpo existencial, isto é, o corpo que resulta ou vem à luz *a partir* das estruturas ontológicas do ser-aí.

Por fim, Reis levanta uma dificuldade ainda maior: a direção do condicionamento deve ser necessariamente unilateral? Em outras palavras, não seria possível sustentar tanto, de um lado, o condicionamento da vida pela existência quanto, de outro, o condicionamento da existência por outros modos de ser? Seria de todo descabido aceitar o condicionamento da existência por qualificações não existenciais? Trata-se de um problema difícil, tão difícil que, como sugere Reis (2014, p. 109), talvez explique a resistência de Heidegger em tratar diretamente da corporeidade na analítica. Parece certo que “vida e existência são dois modos de ser irredutíveis à subsistência” (REIS, 2014, p. 110), mas seriam vida e existência irredutíveis entre si? De momento, não podemos explorar todos os contornos desse problema,

¹⁶ Em *Ser e Tempo* lê-se: “a espacialização do *Dasein* é caracterizada em sua ‘corporalidade própria’, contendo uma problemática sua da qual não se deve tratar aqui” (HEIDEGGER, 2012e, p. 317)

mas reconhecemos que eles poderiam relativizar algumas de nossas leituras. Tal como entendemos, porém, a resposta a questão levantada acima a respeito do possível condicionamento da existência por outros modos de ser é, ao menos nos parece por ora, negativo: se o modo de ser do ser-aí condiciona o modo de ser do corpo vivo, o corpo vivo, por sua vez, condiciona o modo de ser do ser-aí, se muito, em um sentido secundário ou derivado. Assim, entendemos que se não é onticamente pensável um ser-aí sem corpo, é possível pensar, contudo, um corpo sem ser-aí – pois não é suficiente ter um corpo para que ele já seja um corpo *humano*. Ter um determinado corpo biológico¹⁷, pois, não condiciona por si só um ente a existir como ser-aí, conforme o mostra o exemplo das meninas-lobo.

1.2.4 O CORPO *HUMANO* PARA ALÉM DO CORPO BIOLÓGICO

Em todo caso, com isso se vê que o fenômeno do corpo humano no contexto da analítica existencial levanta grandes dificuldades, sobretudo quando se leva em conta essa relação entre corpo e vida ou corpo e organismo. Conforme já sinalizado acima, seria preciso, como observa o professor chileno Felipe Johnson (2009, p. 167), desentranhar o corpo humano das concepções que o fazem ver como um mero composto de órgãos, fisiologicamente descritível em relação a seus membros, com os quais o corpo executa funções determinadas. Em outras palavras, cumpre desentranhar o corpo da concepção que o vê não apenas como corpo físico, mas ainda em seu caráter de organismo. Johnson entende que se hoje se ganha cada vez mais evidência essa leitura orgânica do corpo, em detrimento de sua descrição física para quem o corpo é mera massa extensa, isso se deve a que a biologia destacou do corpo uma dimensão sua muito decisiva, isto é, sua vida. (JOHNSON, 2009, p. 168) Heidegger, porém, é crítico dessa leitura biologizante do homem e mesmo da vida, como chama a atenção também Drucker (1999, p. 17), para quem a crítica de Heidegger ao biologismo se deve a que o filósofo acredita numa certa essência humana, ao passo que o biologismo ignoraria que o corpo humano é algo essencialmente distinto do organismo animal. Essa diferença entre o humano e o animal reside em que, continua a autora, o ser-aí, antes de mais nada, é o ente aberto para ouvir o ser e, apenas então, pode o seu aparelho orgânico ser dotado de órgãos destinados à audição. Além

¹⁷ Entretanto, deve-se ponderar que, se o corpo biológico humano (sua estrutura nervosa ou cerebral, bem como o conjunto de partes e funções tal como aí configuradas) não é suficiente para que esse corpo seja já propriamente humano, ele é, porém, uma condição necessária. Nesse sentido, a existência deve ser sim igualmente condicionada, ao menos em um sentido derivado ou secundário, pelo corpo biológico, visto que apenas esse ente, portador desse corpo, é ser-aí, o que nos parece sugerir que ser ser-aí guarda alguma relação com esse corpo específico de que ele é dotado. No momento, não temos condições, contudo, de explorar esse problema muito além disso.

do mais, o biologismo, visando apenas uma explicação orgânica do corpo humano, desconsideraria a condição de jogado do ser-aí, tratando-o, ao contrário, como uma unidade fechada. (DRUCKER, 1999, p. 17)

A consideração apenas orgânica do corpo não seria, porém, nenhuma evidência. Em outras palavras, o “organismo” não nasce, assim ao menos o entende Johnson, da experiência concreta, antes a determina, de maneira que em seguida um tipo específico de ente possa ser observado. Isso significa que o conceito de organismo seria antes uma determinação *a priori* de todo tipo de tematização teórica da corporeidade humana. (JOHNSON, 2009, p. 169) Quais seria, nesse caso, as características desse tipo de tematização do corpo?

Ora, o organismo é um conjunto organizado de órgãos. O que fazem, porém, os órgãos? Os órgãos naturalmente executam funções. Desse modo, os olhos servem para ver e os ouvidos para escutar, isto é, cada parte executa uma função sua própria. Desse modo, ao órgão pertenceria, observa Johnson (2009, p. 171) uma utilidade. O órgão seria, portanto, algo como uma ferramenta que presta algum serviço. Cada ferramenta tem a sua função, de modo que o organismo se mostra como um composto de unidades menores. Desse modo, caso se pergunte o que ou em que consiste o vivo no organismo, a resposta poderia ser, sugere Johnson, que vida e função se copertencem e “que a dita copertinência se traduz em que o vivo tem seu próprio lugar no conjunto de componentes, a saber, ao modo de uma execução conjunta de funções que conservam um todo”. (JOHNSON, 2009, p. 171) Em assim entendendo as coisas, o organismo, em seu pertencimento à vida, remete diretamente à ideia de uma máquina, na medida em que a compreensão da vida como a execução de funções a entende como o resultado da interação funcional entre as partes. Essa ideia decidiria, nota Johnson, o que se deve entender por vida, e isso a partir da perspectiva temática do mecanismo. O primeiro passo para o questionamento fenomenológico do corpo, de acordo com isso, consistiria em problematizar essa leitura, segundo a qual o corpo é um organismo que opera à maneira de uma máquina. (JOHNSON, 2009, p. 174)

A interpretação mecanicista, além disso, consolida um acesso ao corpo humano a partir do quantitativo, acesso que teria guiado em seguida as considerações científicas sobre o fenômeno. O acesso ao fenômeno do corpo humano não se abre aqui senão a partir da ideia guia de quantidade, modo de ser, com efeito, que permite a segmentação. Na medida em que o corpo é entendido pela ideia de quantidade, pode-se em seguida fragmentá-lo, pois a quantidade pressupõe precisamente a possibilidade de divisão de partes. Contudo, conforme enfatiza Johnson, trata-se aqui de uma experiência do corpo humano que o interpreta a partir de um

modo de ser estranho a ele, ao menos se o pensamos enquanto corpo *humano*. (JOHNSON, 2009, p. 181)

Johnson desse modo chama a atenção para a necessidade de considerar o corpo humano naquilo que nele há de especificamente *humano*. Também Fogel entende que se deve acentuar a expressão “corpo humano”, e isso para se reforçar que, quando se fala de corpo em se referindo ao homem, o *homem* já aconteceu ou já se deu. Antes do corpo, pois, o *homem* já se deu. Ao mesmo tempo, porém, o homem não se dá *cronologicamente* antes e fora do corpo, isto é, antes da realização ou concretização ou ainda: antes do encorporamento ou encarnação. Antes, “homem-corpo – isto é o único acontecimento, um único e mesmo instante, um único e mesmo *ato*. Este acontecimento *um*, íntegro, este único e mesmo ato é dito em e como *existência*”. (FOGEL, 2010, p. 174) Desse modo, antes (ontologicamente) do corpo o homem já se deu, embora nunca se dê antes (cronologicamente) do corpo, mas com ele perfaz um só e mesmo ato. Quando se assume o questionamento do corpo humano, em função disso, cumpre ter o cuidado de não se reproduzir, lembra agora Johnson, uma compreensão do mesmo que nos desvie de seu modo próprio de ser. Aqui Johnson se refere novamente à concepção orgânica do corpo, que o concebe enquanto um todo divisível em partes menores. Desse modo, observa ainda Johnson, corpo só se pode pensar em seu pertencimento ao ser de quem é corpo. No que diz respeito à corporeidade humana, por sua vez, a questão que se poria seria precisamente aquela que indaga em que sentido a maneira de ser específica do humano requisita um tipo particular de corpo. (JOHNSON, 2011, p. 121) Não se trata, pois, de um problema geral do tipo: o que é um corpo? Todo questionamento do corporar deve ter presente que o corpo só é na medida em que é o corpo desse ou aquele ente. O corpo *humano*, portanto, é distinto do corpo de um cachorro, por exemplo, ficando mesmo por dizer se os animais possuem ou não e em que medida um corporar. Mesmo admitindo-se que sim, que há um corporar animal, esse corporar não se diz do mesmo modo que o corporar humano. Quando se tem em vista o corpo propriamente humano, por sua vez, afirma Fogel que:

não se pode, não se tem o direito de se entender ou subentender sob corpo algo como matéria, constituição ou textura física e, tal como a ciência pretende, características tais como reações, combinações, processos físico-químicos, bio-fisiológicos, e estes como se fossem dados imediatos, primários. Em suma, como dados imediatos ou primários, seriam vistos, de modo geral, o biológico, o fisiológico, o orgânico, tal como são previamente postos ou pro-postos no projeto científico, na antecipação (matematização!) científica. De modo geral, ainda, esta compreensão/determinação costuma ser vista como algo oposto, contraposto a espírito, a alma (*coisa espiritualista, mística*, meio supersticiosa), e ainda sobrecarregado com a intenção, como dito acima, de ser anterior, i-mediato, e, assim, um algo primeiro ou primário – enfim, um *dado*. (FOGEL, 2010, p. 174)

Onde encontrar então o corpo humano em seu caráter humano? Como sugere Johnson, é a imediatez do trato com o mundo o campo fenomênico primário no qual o corpo humano se mostra em sua mais própria vitalidade. Acompanhamos nisso o autor, visto que na imediatez da ocupação, com efeito, não é o corpo anatômico que aparece, isto é, no manuseio do martelo a minha mão não chama a atenção para si, mesmo que eu faça uso dela a todo momento. Entre eu e minha mão não há dualidade alguma, ou, em outras palavras, eu e minha mão somos uma só e mesma coisa. No manuseio, portanto, a mão não se apresenta como uma parte de meu corpo, pois sou todo inteiro no martelar do martelo. Apenas se, por engano ou descuido, atinjo a minha mão com o martelo é que então a mão me aparece como esse algo particular que agora dói, e que pode ser medicamente tratado segundo a especialidade correspondente da medicina. O corpo, pois, no nível imediato da ocupação cotidiana, não é algo físico e não tem, por isso, parentesco com o modo de ser da *Vorhandenheit*¹⁸. Como sugere Johnson, no âmbito imediato da ocupação não parece haver distinção entre corpo e mundo, de onde se vê a importância de realçar seu desaparecimento. (JOHNSON, 2011, p. 123) É para esse imediato do trato com os entes, enfim, que o questionamento do corpo deveria se voltar para ganhar acesso ao corporal humano em seu caráter humano.

1.2.5 A EXCLUSÃO DA VIDA MARGINALIZA O CORPO

Sobre os problemas em torno do corpo vivo é útil mencionar ainda, por outro lado, as observações críticas endereçadas a Heidegger por Ciocan, para quem, por sua vez, se deve falar mesmo de *omissão* do fenômeno do corpo vivo na analítica do ser-aí – ou ainda, como expressa-se o autor em outra passagem, de anemia quanto às ocorrências textuais e ausência propriamente dita –, o que revelaria uma insuficiência sintomática do projeto heideggeriano. Do fenômeno do corpo faria parte diversos outros problemas relacionados, como é o caso da problemática da animalidade, do questionamento em torno da vida do ser-aí, bem como de sua

¹⁸ Em *La problemática dimensión orgánica del cuerpo humano* Johnson discute o que se pode ganhar com a concepção de corpo tal como vem à luz mediante a analítica, sobretudo o que a psicologia pode ganhar com isso, visto que seu alvo no texto é Boss. Com efeito, a consideração do humano em Heidegger esquiva-se de qualquer noção objetivante, segundo a qual seus elementos constituintes estariam em relação entre si segundo a lei de causalidade. Ao contrário, em Heidegger se evitaria qualquer cisão no homem, em vista de se pensá-lo como unidade originária. Com isso a relação entre o corporal e o psíquico ganharia nova luz e novas possibilidades de interpretação, com ressonâncias no modo de tratar os transtornos ditos psicossomáticos. (JOHNSON, 2017, p. 312)

diferença sexual e da relação carnal com o outro, junto com os problemas éticos que isso traz consigo. (CIOCAN, 2001, p. 62)

Entendendo, pois, que há propriamente uma ausência do problema do corpo em Heidegger, – ausência remete, assim entendemos, a não presença de algo que deveria estar aí e, desse modo, não se trata simplesmente de sua recusa em escrever sobre o corpo, porém ainda mais: sua analítica da existência reclama uma análise do corpo que, contudo, ele não realizou – pensando a inexistência de um tratamento do corpo, como dizíamos, como uma ausência, Ciocan entende que essa ausência poderia corresponder à tentativa de Heidegger de destruir o pertencimento tradicional do homem ao horizonte da vida, tentativa de destruição, em outras palavras, da animalidade com que boa parte da tradição antropológica entendeu o homem; de destruição, enfim, da visão metafísica para quem o homem é um composto de corpo, alma e espírito. Nesse caso, o traço distintivo da crítica de Heidegger à concepção tradicional do corpo estaria ligado à reificação do *Leib*, que o reduz ao horizonte da *Vorhandenheit*. Ao que parece, como sugere Ciocan, Heidegger tinha em vista esse modo negativo de conceber o corpo quando decidiu-se por não o tratar em *Ser e Tempo*, isto é, sua recusa em tratar do problema se justificaria na medida em que, então, o filósofo não tinha outra concepção do corpo senão aquela que o fazia ver no horizonte da *Vorhandenheit*. Como trata-se de um modo de ser incompatível com a existência, Heidegger não teria incluído, em função disso, o exame do corpo na ontologia do ser-aí, mesmo que se possa visualizar sinais de um corporar não coisificado na descrição da espacialidade e das disposições de humor. Comprendemos o problema segundo a mesma linha de interpretação de Ciocan, sobretudo no que diz respeito a sua leitura de que o *Leib* pode ser entendido como a “concreção ôntica da facticidade, sem ter qualquer função ontológica na analítica existencial”. (CIOCAN, 2001, p. 64) Isso não impede que se interogue sobre os fundamentos ontológicos dessa concreção ôntica, e que se o faça a partir dos existenciários, pois, com efeito, nossa interpretação desse problema defende não que o corpo seja incluído entre os existenciários, mas que, ao contrário, conforme entende também Ciocan, cumpre questionar se e em que medida “os existenciários do ser-aí atestam no nível ôntico-existencial a corporeidade”. (CIOCAN, 2001, p. 64)

O tratamento do corpo, entretanto, continua o autor, se ausente na analítica, será levado a cabo em Zollikon, onde o corpo se mostrará como um modo de ser e não como uma realidade dada (*vorhanden*), compreensão que levará Heidegger a verbalizar o substantivo *Leib*, indicando com isso uma ruptura com a interpretação biologista ou da antropologia metafísica. A crítica de Heidegger no que diz respeito à concepção de corpo, portanto, se dirigiria, nota Ciocan, contra esses dois modelos explicativos. Desconsiderando-se possíveis exceções e dito

esquemáticamente: de um lado, o modelo clássico da antropologia, que considera o corpo segundo o horizonte da *Vorhandenheit* e que o entende como um dos componentes da soma de que o homem é composto, ao lado da alma e do espírito; e de outro, a interpretação que guiaria a leitura científica da biologia, segundo a qual o corpo é um organismo que opera como uma máquina perfeita e que é composto de uma multiplicidade de órgãos. Ainda que com isso Heidegger não desenvolva uma fenomenologia completa do corpo vivo, suas considerações são dirigidas contra a extensão do poder explicativo da biologia no que concerne à essência humana. (CIOCAN, 2001, pp. 65-66)

Se, como dito, Heidegger se volta contra a interpretação do homem que foi geralmente cultivada na antropologia e na biologia, ele o faz na medida em que entende que a ontologia do ser-aí tem precedência sobre as ciências positivas. Essa precedência se justifica, conforme faz ver Ciocan, segundo vários aspectos, que o autor sintetiza em quatro: a diferença ontológica e a precedência do ser sobre o ente; a gênese da atitude teórica da ciência a partir do horizonte pré-teórico da analítica; a crise de fundamentos das ciências, que requisita a necessidade de uma investigação mais originária, na qual a ontologia desempenharia um importante papel e a necessidade de destruição de conceitos fundamentais. (CIOCAN, 2001, p. 71)

De qualquer modo, biologia e antropologia seriam, pois, ambas insuficientes para o acesso ao fenômeno do corporar propriamente humano. A biologia, assim nos faz ver Ciocan, carregaria consigo o mesmo horizonte que a antropologia tradicional, a qual, por sua vez, se filiaria ao quadro mais vasto da metafísica. De acordo com esse horizonte, a vida é uma característica essencial do ser do homem, sem que se questione em que consiste a vida. Isso torna o horizonte da vida inadequado quando se visa o conceito ontológico de ser-aí. A analítica do ser-aí, de acordo com isso, deve rejeitar a leitura que entende o homem como um animal vivo, visto que a noção de vida¹⁹ ainda resta mal esclarecida.

Em todo caso, visto que a ontologia do ser-aí tem precedência sobre qualquer ciência positiva, o esclarecimento do conceito de vida só se pode obter mediante a estrutura de ser do ser-aí, somente a partir da qual se torna pensável o fenômeno da vida humana. A

¹⁹ Heidegger, pois, tem grandes reservas em relação ao conceito de vida, como a pesquisa de Ciocan mostrou. Contudo, nem sempre a noção de vida foi entendida por ele do mesmo modo. Conforme mostrou Ciocan, o filósofo entende essa noção em 1922 e em 1927 de modos diferentes. Assim, em 1922 o conceito de vida não implica uma crítica à noção tradicional, antropológica e metafísica de vida, mas explicita uma estrutura originária do homem, a saber, a “vida fática”. Em *Ser e Tempo*, por sua vez, o filósofo evita o conceito, e a vida fática é concebida agora como ser-no-mundo e cuidado. Tal como interpreta Ciocan, essa mudança se explicaria na medida em que o uso do conceito de vida, tão carregado que é de significações tradicionais, poderia colocar em risco a possibilidade de abertura do modo de ser do ser-aí. (CIOCAN, 2001, p. 79)

adequada compreensão de vida, em outras palavras, pressupõe a explicitação do ser-no-mundo, somente a partir de que o discurso biológico pode se edificar. É o que mostra também Reis, referindo-se, porém, ao problema do mundo ambiente: “A elucidação do mundo circundante como conceito fundamental para a Biologia supõe a elucidação de mundo e ser-no-mundo como estruturas ontológicas do ser-aí”. (REIS, 2010, p. 426) A interrogação biológica pela vida, portanto, nota agora Ciocan, é ontologicamente fundada na ontologia do ser-aí, de maneira que cumpre primeiro clarificar as estruturas ontológicas do ser-aí para então se iluminar suas camadas derivadas, entre as quais a vida (CIOCAN, 2001, p. 80) – e o corporar, acrescentamos nós. O que Heidegger visa quando fala em vida, portanto, à altura de *Ser e Tempo*, não é o fenômeno pesquisável pelo método científico da biologia, pois, com efeito, antes de qualquer discussão de caráter biológico sobre a vida, que a entenda como uma dimensão fundamental da animalidade do homem ou mesmo dos animais em geral, a “vida” se deve antes fixar mediante a ontologia do ser-aí e o horizonte pré-teórico da facticidade humana. É apenas mediante a ontologia do ser-aí, pois, que a dimensão viva da facticidade preocupada poderá ser esclarecida em seus fundamentos ontológicos, isto é, somente então se pode visualizar o que a vida no ser-aí pode significar. (CIOCAN, 2001, p. 80) Na leitura de Fogel, por sua vez, o que seja o *animal* e com ele o biológico ou o orgânico, seria uma compreensão ou determinação que se faz – ou já se fez – desde ou a partir da ek-sistencialidade humana, ou, em outras palavras, da essência do homem enquanto exposto ao ser. Apesar desse entendimento soar como um antropologismo ou antropocentrismo, ou ainda como um psicologismo ou subjetivismo, é algo bem diferente disso, pois aqui o que estaria em jogo seria antes a transcendência do ser-aí, isto é, “algo que ultrapassa todo e qualquer arbítrio, toda e qualquer decisão do homem, da *vontade*, da consciência ou da razão humana”. (FOGEL, 2010, p. 173)

O esclarecimento privativo da vida a partir da ontologia do ser-aí e de sua transcendência, contudo, Heidegger não o realizou em *Ser e Tempo*.

Há que se entender bem o significado dessa interpretação “privativa”, entretanto, para que não se corra o risco de efetivamente cair em alguma espécie de antropocentrismo. Sobre isso Reis ofereceu importantes apontamentos. Com efeito, o autor chamou a atenção para o perigo de equívoco interpretativo quando se fala em privação. Pode-se pensar, com efeito, que se trataria aqui de uma operação abstrativa, de modo que o ser-aí humano deve ser primeiro iluminado para, a partir disso, se reduzir dele alguns traços específicos com os quais se deveria em seguida caracterizar a vida. Se assim compreendêssemos as coisas, resultaria disso um inegável antropocentrismo no pensamento de Heidegger. (REIS, 2010, p. 427) Não se deve ler assim, porém, o caráter privativo da interpretação da vida, por mais que o próprio texto

heideggeriano possa efetivamente, em aparência, sugerir isso. O erro, destaca aqui Reis, consiste em não ver o sentido puramente metodológico da privação e em geral da relação de fundação entre ser-aí e biologia.

Ora, o significado metodológico da interpretação privativa faz ver que ela não fornece determinação material sobre a vida ou os organismos, determinação porventura advinda da exclusão dos caracteres próprios ou exclusivos do ser-aí, de que resultaria a vida pura, senão apenas orienta como a interpretação da vida deve proceder. Se há, pois, prioridade da ontologia do ser-aí em relação à biologia, tratar-se-ia de uma prioridade apenas quanto à “ordem de apreensão e interpretação, ou seja, para apreender e interpretar ontologicamente os fundamentos da Biologia é preciso ter realizado antes a interpretação ontológica da existência. Tendo assegurado uma correta ontologia do ser-aí, opera-se a interpretação privativa”. (REIS, 2010, pp. 427-428) Assim, a interpretação privativa assegura que a ontologia da vida não se nivele às tendências cotidianas de compreensão de ser, com o que a vida poderia então ser tematizada em seu modo próprio de ser. Trata-se, portanto, não de antropocentrismo, mas de um procedimento por meio do qual o que não é adequado à natureza viva²⁰ não contamine a ontologia da vida. (REIS, 2010, p. 428)

Outro fenômeno, voltando ao que dizíamos acima, que requisita o debate com a biologia – e mesmo torna explícito e mais concreto os contornos da discussão heideggeriana com essa ciência – seria aquele já mencionado da morte. Aqui, a precedência metodológica da ontologia do ser-aí se torna ainda mais patente. Não se trata, observa bem Ciocan (2001, p. 92), de apenas relações de poder entre modalidades de discurso, mas a morte ofereceria um caso exemplar em que o debate entre as ciências e seus fundamentos conceituais se torna possível e necessário. Pode-se pensar a morte, com efeito, como de fato se faz comumente, como um assunto médico, visado segundo os cânones da biologia. A compreensão da vida, assim, se pode fazer visível também no modo como a medicina lida com a morte. A pretensão de explorar o conceito ontológico de morte, conforme igualmente notou Ciocan, passaria então pela confrontação da compreensão cotidiana, e também médica ou biológica, da vida, e não se poderia realizar isso senão pelo esclarecimento do enraizamento dessa leitura cotidiana e médica da vida a partir de uma compreensão biologizante do homem. (CIOCAN, 2001, p. 81)

O problema da vida e da morte, pois, coloca em questão a biologia. Por que, porém, a biologia não seria capaz, como o entende Heidegger, de explicitar em que consiste a vida

²⁰ A interpretação privativa, mostra ainda Reis, volta-se contra uma leitura hierárquica da natureza – em que ela é organizada em níveis progressivos de camadas –, apenas de acordo com a qual faria sentido o procedimento de abstração, por meio de que se determinariam positivamente os níveis mais simples. (REIS, 2010, p. 428)

humana? Ora, explica Ciocan, a análise da vida e da morte própria da biologia seria, para Heidegger, insuficientemente legitimada, do ponto de vista ontológico, e, além disso, os fundamentos dessa ciência seriam igualmente problemáticos. O conceito de vida, que é o conceito fundamental da biologia, não é por ela suficientemente elaborado ontologicamente, restando, em se limitando à biologia, um problema ainda não resolvido. O debate entre ontologia e biologia, desse modo, comportaria dois aspectos: um aspecto positivo, na medida em que se entende que a ontologia pode orientar o trabalho da biologia, clarificando seus conceitos fundamentais – como é o caso da animalidade, da vida, e semelhantes – e um aspecto negativo, a saber, a ontologia fundamental deve limitar e corrigir as pretensões da biologia de clarificar, usando-se apenas de seus próprios meios, a natureza humana em sua dimensão vital. (CIOCAN, 2001, p. 83)

De qualquer modo, no que se refere à essência humana importa demarcar, afirma Ciocan, tanto os limites entre a ontologia do ser-aí e a determinação biológica do homem, como ainda a questão acerca da legitimidade da conexão entre a vida biológica e o ser-aí. O caráter privativo que o exame da noção de vida possui, nesse sentido, diz respeito apenas às pretensões da biologia de oferecer uma interpretação adequada do homem. A respeito disso, cumpre abordar a biologia a partir da existência, e isso para se precaver do perigo de considerar que a ontologia do ser-aí e a biologia não tratam senão do mesmo ente, ou seja, o homem, colocando essas duas maneiras de explicitá-lo como que em concorrência, na medida em que a biologia exploraria a dimensão corporal, natural ou viva do homem, ao passo que a ontologia do ser-aí interrogaria nele “aquilo que ele quer”. Não há que se falar aqui de concorrência, visto que, considerando bem as coisas, “nenhuma rivalidade há, por que precisamente seu relacionamento não é uma relação de igualdade, uma relação ‘democrática’, mas ao contrário uma relação de dependência, de fundação, portanto de hierarquia”. (CIOCAN, 2001, p. 87)

Na crítica que Heidegger endereça à biologia o essencial não seria, portanto, o fato de que a biologia estuda um domínio mais amplo da vida que não aquele restrito da vida humana e de sua corporeidade, explorando também a vida de animais e plantas, por exemplo. O essencial seria antes o fato de que o conceito de vida, tão importante para essa ciência, não pode ser obtido senão mediante a ontologia do ser-aí. Seria a constituição de ser do ser-aí que permitiria compreender como e em que medida se pode atribuir a ele a vida, qual seria o papel do corpo em sua constituição de ser, e pois, em que medida a essência humana é constituída pela vida e pela corporeidade. O enraizamento da biologia na ontologia da vida se realizaria, entretanto, por meio de uma fundação ontológica ainda mais radical, a saber, a fundação da ontologia da vida (que fundamenta, por sua vez, o trabalho da biologia) na ontologia do ser-aí.

De acordo com isso, a problemática do corpo humano só se pode realizar se antes disso estiver explicitada a constituição de ser do ser-aí. E uma vez trazido à tona o corpo humano tal como iluminado por essa constituição de ser, ele pode então fundar o discurso médico e biológico sobre o corpo. (CIOCAN, 2001, p. 89)

O problema do corpo, portanto, traz consigo a necessidade de pensar também o problema da vida. Esses problemas aparecem, porém, no projeto heideggeriano de analítica da existência apenas sob os traços de uma ausência. Articulam-se aqui, por outro lado, diversos problemas que se determinam reciprocamente, como notou Ciocan: a vida, a morte, o nascimento, a animalidade e em tudo isso a destruição do conceito tradicional de homem como composto de alma e corpo. Segundo observou Ciocan, esses problemas constituem um conjunto problemático unitário, e seria a esse conjunto que Heidegger teria negado explorar. Essa negação, por sua vez, se deve entender em função da acima mencionada relação hierárquica entre ontologia fundamental, ontologia da vida e biologia e isso constituiria uma das razões, na visão de Ciocan, pelas quais Heidegger teria evitado determinar o ser do ser-aí mediante o conceito de vida, o que teria conduzido ainda ao modo privativo e redutivo, já mencionado acima, com que o filósofo compreendia a relação entre ser-aí e vida. Isso significa que a vida é desse modo deslocada para segundo plano e entendida como derivada, com o que se nega sua pretensão de determinar originariamente o ser do homem. (CIOCAN, 2001, p. 155) O caráter derivado da vida faz ver, por sua vez, o caráter também derivado do corpo, derivação que é uma das razões pelas quais entendemos que o corporar não se deve incluir propriamente entre as estruturas puramente ontológico-formais do ser-aí, isto é, os existenciários.

Com efeito, a exclusão da vida constitui, observou também Ciocan, a condição de possibilidade para a marginalização do corpo, isto é, o exílio do corpo começaria com o banimento da vida que. Desse modo, se a analítica recusa-se a trazer à luz o corpo vivo, automovente, que abre, pelo nascimento, sua existência e que encontra seu limite na morte, ou ainda: o corpo exposto às doenças, afetado pela dor, pelo sofrimento e pela fadiga, corpo encarnado em uma sexualidade e aparentado ao animal, isso significaria, nota ainda Ciocan, que em *Ser e Tempo* o corpo humano “não tem um estatuto ontológico determinado”. (CIOCAN, 2001, p. 156) Assim, por mais que seja inegável, do ponto de vista ôntico, que o ser-aí tenha um corpo, seu corpo próprio, entretanto, isto é, o enraizamento existencial ou a fundação ontológica propriamente dita da corporeidade não é explicitamente investigada. Ao contrário, o corpo aparece apenas de passagem, sem ser tematicamente abordado nele mesmo, de modo que, “presente exclusivamente por notas frugais e ínfimas, de uma importância menor, o corpo do ser-aí é ameaçado de ser reduzido a uma insignificância surpreendente”. (CIOCAN,

2001, p. 156) Em tudo isso, novamente, é também o problema da vida que é evitado, pois esse problema estaria intimamente relacionado ao problema da corporeidade. Com efeito, o homem é um ente vivo e seu corpo igualmente não é senão um corpo vivo.

Essa é, de fato, uma interpretação corrente para a qual a chegada à vida significa justamente a entrada no regime da encarnação. Pelo nascimento, o homem se encarna, e pela morte ele se desincarna. O intervalo entre nascimento e morte é determinado, por sua vez, pela posse de um corpo. A essa interpretação ôntica Heidegger oporia uma interpretação ontológica configurada sob a estrutura tríplice: mundo-cuidado-temporalidade. Conforme destacou ainda Ciocan, a analítica do ser-aí traz consigo uma radical precedência da *Weltlichkeit* sobre a dimensão carnal ou corporal do homem, embora não se deva negar a superposição inevitável entre o regime mundano do ser-aí e seu ser encarnado, que se refletiria já na dimensão carnal da morte. (CIOCAN, 2001, p. 166) Com efeito, questiona Ciocan: a possibilidade da impossibilidade de ser no mundo, o abandono do mundo ou a perda da vida não significa ao mesmo tempo a perda da corporeidade? Desse modo, o corpo só é à luz ou derivado da *Weltlichkeit*, mas ao mesmo tempo não se pode desconsiderar a “convivência pacífica” entre o regime mundano e o corpo próprio do ser-aí. O corpo é, pois, ao mesmo tempo ôntico e ontológico, ou, dito melhor: está *entre* o puramente ôntico e o simplesmente ontológico, visto que, se a precedência da *Weltlichkeit* faz ver o corpo como derivado da estrutura ontológica do ser-no-mundo, não se pode reduzir sua concreção carnal, porém, a um puro caractere ôntico, tendo em vista a superposição que há entre o regime mundano e o ser encarnado.

Enfim, em tudo isso se tem em vista que o acesso teórico, ou aquele próprio das ciências positivas como a biologia, não é o único nem o primeiro modo de acesso aos entes, antes é derivado e secundário em relação à pré-compreensão espontânea e pré-teórica do ser-aí. A atitude científica é desmundanizada e desvitalizada e, qualquer que seja o domínio regional de entes que investiga, pressupõe algo como uma revisão da questão do ser. Se o biologismo se equivoca quando pensa o corpo apenas enquanto organismo vivo, não é engano menor, por outro lado, quando se pretende visá-lo a partir de uma compreensão do humano centrada no ponto de vista puramente teórico. Nem *biologismo*, portanto, nem, de outro lado, *representacionismo*.

1.3 SOBRE A CRÍTICA À PERSPECTIVA TEÓRICA OU REPRESENTACIONISTA

Expomos, em primeiro lugar, as opiniões de Heidegger acerca do animal racional, com o que se evidenciou seu entendimento do que nessa definição há de insuficiente ou

inadequado. Esse conceito, por outro lado, pode ser visado segundo dois ângulos diferentes, em que se destaca, de um lado, o *animal* racional – em que se incluem o debate acerca da ontologia da vida e sua problemática relação com a ontologia do ser-aí – e, de outro, o animal *racional* – com o que se enfatiza a crítica à racionalidade ou, como aqui entenderemos, à perspectiva para quem o acesso aos entes se dá primariamente pelas representações mentais. Desse modo, discutimos no tópico imediatamente acima alguns problemas em torno do *biologismo* – sobre isso não pretendíamos, de modo algum, a exaustão, senão apenas a indicação de alguns problemas –, cabendo agora explicitar a crítica heideggeriana ao comportamento teórico ou, em resumo, ao *representacionismo*. Essa perspectiva defende, dito de maneira geral, ser a alma, ou aquilo que se entende por tal, o *locus* da identidade do homem, relegando o corpo a uma função marginal, quando não declaradamente inferior ou mesmo ignóbil. A crítica de Heidegger a essa perspectiva já se pode encontrar desde muito cedo em seus trabalhos e cursos. Com efeito, já o jovem Heidegger, a partir de quando assume as funções de professor em Freiburg, entende ser imperioso a crítica à tirania do teórico. O percurso inicial do filósofo pode ser classificado de diferentes modos. Jean Greisch, por exemplo, propõe denominar o período compreendido entre 1919-1928 como a “década fenomenológica”. Em *Ontologie et temporalité*, por sua vez, subdivide esse período em três momentos, a saber:

A) 1910-1918: tempo de formação e de seus primeiros escritos, aqui ainda intimamente ligados ao pano de fundo católico – com efeito, a esse período Kisiel denominou de período “religioso-filosófico”, embora com uma pequena diferença na datação: 1915-1922;

B) 1919-1923: o ensino em Freiburg, que corresponde à época da Hermenêutica da Facticidade;²¹

C) 1923-1928: o ensino em Marburg, largamente dominado pela redação de *Ser e Tempo*.

Essa classificação sinaliza que é desde o fim da Primeira Guerra que se abre para Heidegger o caminho que culminará em *Ser e Tempo*. Nesse caminho, o autor propõe considerar o período de 1919-1923 como a pré-história distante do tratado de 1927, ao passo que o período seguinte seria o da pré-história próxima, isto é, em que começa a redação do livro. (GREISCH, 1994, p. 13)

Para os fins desta pesquisa, localizaremos o início do percurso de pensamento de Heidegger, de acordo com isso, nos semestres seguintes à Grande Guerra, pois foi a partir de

²¹ “Os cursos de Heidegger ofertados entre os anos de 1919-1923 na Universidade de Freiburg, assim como os raros textos publicados durante o mesmo período, se reportam a um único projeto designado pelo título: Hermenêutica da vida fática”. (GREISCH, 2000, p. 5)

1919, acompanhando nisso as conclusões a que também Kisiel chegou, que os elementos básicos de *Ser e Tempo* começam a adquirir forma. Assim, o ano de 1919 pode ser considerado o ponto zero do tratado de 1927. (KISIEL, 1993, p. 16) O que destacamos é a concepção contra-teórica que Heidegger, desde aqui, tinha da filosofia. Seria a filosofia uma ciência? Se sim, só poderia sê-lo no sentido de uma ciência supra ou pré-teórica ao ainda: simplesmente não teórica, mas imersa na vida ela mesma. Dessa forma, paulatinamente Heidegger desenvolveu a ideia de que o ponto de partida tradicional do conhecimento deveria ser substituído pelo ponto de partida fenomenológico do “fato primário” da vida. (KISIEL, 1993, p. 39) Em outras palavras, seria preciso para o jovem professor Heidegger atacar a tirania do teórico, cujo domínio no ocidente tem sido tão profundo e penetrante que submeteu a seu controle até mesmo o fenômeno da fé.

Cumprido, pois, colocar em questão a primazia do teórico sobre o prático, como bem notou McNeill em *The Genesis of theory, from the glance of the eye: Heidegger, and the ends of theory*, não, porém, no sentido de inverter a hierarquia tradicional, mas de pensá-los ainda não dicotomicamente. É essa visão dicotômica, de fato, que dando prioridade ao conhecimento teórico sempre rotulou todo comportamento prático como *não teórico*, isto é, avaliou-o sempre em termos de teoria. O pensamento de Heidegger permite repensar essa primazia e com ela a própria estrutura oposicional, visto que, com efeito, o cuidado (*Sorge*), de que se falará em *Ser e Tempo*, nem é um comportamento prático nem teórico. (MCNEILL, 2005, não paginado) Se entendermos a primazia do teórico – ou das representações mentais – como a Primeira Margem, não se trata, assim, de inverter a hierarquia e conceder a primazia antes ao prático ou material (o corpo orgânico), aqui entendido como a Segunda Margem, mas pensar uma dimensão pretérita onde ainda não tem lugar qualquer dicotomia, e que aqui propomos denominar de Terceira Margem.

Por ora, cumpre, porém, enfatizar a crítica de Heidegger à tradição metafísica no que diz respeito à discussão ontológica acerca do acesso à realidade, que, conforme destaca Ribeiro (2005, p. 96), se sustenta em grande medida na crítica à concepção do mundo como objeto da representação. O problema da constituição da realidade se imporia como questão necessária, na medida em que o filósofo entende que “as trocas estabelecidas entre o homem e o mundo não se restringem ao campo da representação, dos atos psíquicos”. (RIBEIRO, 2005, p. 97) Na medida em que geralmente se entendeu que o modo válido de apreensão da realidade é a intuição, o que comumente se buscou foi um modo de validar e assegurar, mediante provas, a existência do mundo externo e, por consequência, o modo de validar como o mundo externo se re-apresenta na consciência. Isso significa que estaria pressuposta na modernidade a

distinção entre o “em mim”²² e o “fora de mim”. Em assim entendendo as coisas, o mundo se mostra como algo simplesmente presente, exterior e diferente de mim. Desse modo, “algo só é um ente na medida em que é representado por um *intelectio* nos moldes do conhecimento físico-matemático”. (RIBEIRO, 2005, p. 100) A coisa presente se apresenta para um representar e apenas para isso, com o que se pressupõe a “existência prévia de um sujeito desmundanizado e do mundo como ente físico-matemático”. (RIBEIRO, 2005, p. 101) Em tudo isso, por outro lado, subjaz a ideia de que o pensamento é a fonte principal ou mesmo exclusiva de desvelamento da verdade.

Substituindo a primazia da subjetividade pela finitude do ser-aí, Heidegger passa a conceber o homem não mais como mera coisa corporal-espiritual situada dentro do mundo. Por outro lado, o conhecimento representacional não se deve entender mais como o modo fundante de relação do homem com o mundo, mas antes um modo derivado, em que o representar já sempre pressupõe um ente sendo no mundo. Nas palavras de Ribeiro, “a abertura (das *Offene*) de mundo não é introduzida pela representação objetificante, ao contrário, é pressuposta”. (RIBEIRO, 2005, p. 104) Os entes intramundanos, de fato, guardam sempre referência a determinado modo de comportar-se do ser-aí; comportar-se que não se dirige primeiro à nudez de algo simplesmente dado ao qual em seguida se acrescenta um valor, mas o lidar sempre pressupõe possibilidades de ocupação. Repetimos, pois: o acesso às coisas não é dado em primeiro lugar pela representação e nem se assenta a constituição do mundo sobre a mente humana, que representa tudo. Antes, o ente humano não é um sujeito desmundanizado que apreende o real objetivando-o, mas a realidade deve ser apreendida desde a ocupação pré-teórica com os entes intramundanos.

Kisiel notou, de acordo com isso, que para o jovem Heidegger o fluxo da vida continha um nível fundamental que a caracteriza em primeira instância, e esse nível não seria outro senão aquele da relação com a corporeidade:

Através da corporeidade tudo tem uma relação com o eu histórico em seu contexto social. Tudo isso constitui a “experiência natural da vida” que condiciona a gênese do teórico, na medida em que ele precisa constantemente arrancar-se da atitude natural para renovar a si mesmo. Assim como o asceta religioso, o homem teórico precisa libertar-se do peso desse estrato básico da experiência e remodelar sua relação com ele. (KISIEL, 1993, p. 67)

²² Conforme observa Durcker, na visão husserliana, por exemplo, “o erro do racionalismo moderno foi o de buscar os conceitos básicos da ciência fora da consciência. Não é olhando para fora da consciência, mas sim para dentro dela, que nós poderemos talvez justificar a possibilidade de falar em objetos de modo unívoco e absolutamente válido para todos os entes racionais”. (DRUCKER, 1999, p. 8)

O ataque ao homem teórico, porém, não tem certamente o sentido de uma rejeição a tudo que for científico, mas visa a busca, que se fez presente no caminho de Heidegger desde muito cedo, por uma dimensão da existência mais próxima do imediato da vida.²³ Desse imediato deve fazer parte, por outro lado, alguma concreção corporal. Embora seja comum acusar Heidegger de ter negligenciado a questão do corpo, é precisamente a sua filosofia que, ao contrário, permite, colocando em questão a concepção dicotômica do homem, repensar a corporeidade, entendendo-a em sua dispersão mundana. Desse modo, a crítica ao dualismo metafísico é importante na medida em que considerar “o ser humano como algo à mão composto de corpo, alma e espírito já é uma atitude teórica”; a volta ao pré-teórico assim equivaleria à defesa de uma “fenomenologia ‘natural’, retornando à facticidade e individualidade do comportamento intencional”. (KISIEL, 1993, p. 396) A crítica ao sujeito pensante e suas representações, desse modo, implica a crítica da dicotomia do animal racional, visto que, como bem notou Kisiel, dividir o homem em corpo e alma – ou extensão e pensamento ou ainda: representações mentais e organismo vivo – já é próprio do sujeito pensante. Retornando a uma dimensão pretérita ao sujeito pensante, alcançamos, por consequência, o domínio pré-reflexivo em que, inexistindo essa dicotomia, resulta que o próprio corpo é pensado segundo um ponto de vista fático – não ainda teórico.

Já no início de sua carreira de professor Heidegger deu atenção especial à problematização da precedência do teórico e sua substituição pelo fático. Essa diferença de perspectiva Greisch sugere pensar com as imagens da “árvore da vida” e da “árvore do conhecimento”. A árvore da vida ilustraria o perfil de uma fenomenologia hermenêutica que pretendia ter sucesso onde todas as filosofias da vida fracassaram: o retorno ao fático. A árvore do conhecimento, por sua vez, ilustraria a preocupação cartesiana pelo conhecimento teórico. (GREISCH, 2000, p. 8) Não é, porém, a árvore do conhecimento que chamará a atenção de Heidegger, mas a árvore da vida. Isso não significa certamente entregar a filosofia ao domínio

²³ Para essa mudança muito contribuiu, como notou Kisiel, a influência religiosa que marcou o início do percurso de pensamento de Heidegger. É na dimensão atórica da vida religiosa, pois, que ele de início teria buscado o imediato vivido de que se falou antes, de acordo com a compreensão que o filósofo então tinha da fenomenologia enquanto uma ciência primária pré-teórica. O mesmo Kisiel, entretanto, notou que já em 1919 Heidegger teria considerado o sistema do catolicismo problemático e insustentável – embora ainda não o cristianismo e a metafísica. Mesmo assim, até ao menos 1921 ele ainda se autoconsiderava um teológico cristão e tão tarde quanto em 1959 observaria que sem a proveniência teológica ele jamais teria chegado ao caminho do pensar (KISIEL, 1993, p. 80) Em todo caso, se a fenomenologia deve buscar, tal como entendia o jovem Heidegger, o acesso à temporalidade e historicidade do pré-teórico, teria sido a experiência religiosa que, de início, ofereceu o chão para os primeiros passos nessa direção, tendo sido inclusive o estudo de Agostinho que teria antecipado conceitos como *cuidado*, *queda na dispersão*, *coisas de uso*, *coisas a ser desfrutadas por si mesmas*. (KISIEL, 1993, p. 219) A mesma leitura tem Greisch, que em *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir* afirma que a primeira fundação heideggeriana da ideia de hermenêutica da vida fática está intimamente associada ao projeto de elaboração de uma fenomenologia da vida religiosa. (GREISCH, 2000, p. 188)

da fatualidade bruta e cega: a facticidade, com efeito, está sempre ligada a um sentido vivido ou significatividade – em outras palavras, está sempre no mundo. O que nos interessa destacar, porém, é que a ciência originária da vida era entendida por Heidegger como uma ciência pré-teórica, para quem é questionável, portanto, o primado do juízo.

A desconfiança de Heidegger volta-se, pois, contra uma filosofia que separa homem e mundo, postulando para cada um deles uma existência independente. É o que, conforme nos mostrou Loparic, se fazia notar na fenomenologia husserliana, em que se entende que o primeiro acesso às coisas intramundanas seriam os atos de percepção ou de representação, os quais possuiriam características de vivências transcendentais intencionais em que o posicionamento da existência do homem e dos objetos da atitude natural seriam conceitualmente independentes. (LOPARIC, 1982, p. 152) Segundo esse ponto de vista, a “realidade mundana do homem, no essencial, a realidade dos atos de percepção, é constituída por atos do eu transcendental – eles mesmos realidades extramundanas”. (LOPARIC, 1982, p. 152) Heidegger teria atacado justamente o idealismo de Husserl, abandonando os métodos de redução e criticando a tese de que a constituição do mundo da atitude natural se deve procurar nas funções de um eu transcendental extramundano.

Desse modo, como mostra ainda Loparic, a questão acerca do modo de ser do “mundo real” seria o problema central de *Ser e Tempo*. Compartilhando embora com Husserl a crítica à solução psicologista do problema transcendental, segundo a qual a constituição do mundo se assentaria na mente humana, Heidegger não o seguiria, contudo, em seu uso da mente pura. Apesar de legítimo, esse conceito estaria ligado aos problemas epistemológicos próprios das ciências físico-matemáticas, e não se deveria aplicá-lo para a solução do problema transcendental, pois não seria adequado para o modo de ser dos entes reais. Com efeito,

Sem ser uma coisa física, o sujeito da constituição do mundo é, não obstante, um ser humano concreto, que tem um corpo, que vive no espaço e tempo públicos e atua no meio de coisas e na companhia dos outros homens. Em resumo, o ente que constitui o mundo, enquanto perfaz a constituição, sempre está aí no mundo. (LOPARIC, 1982, p. 153)

Heidegger, pois, inova em relação a Husserl, e o faria em duas direções distintas. Em primeiro lugar, é ainda Loparic que nos ensina, o acesso aos entes intramundanos não será mais a representação, mas o agir em sua mais flagrante imediatez: o manuseio dos entes. O agir, por sua vez, não se realiza sem a presença das coisas a que se aplica. O constituinte do mundo, portanto, coexiste com os reais constituídos. Em segundo lugar, não se trataria em Heidegger de uma ontologia universal como um sistema de proposições em que todos os problemas podem

ser formulados e resolvidos, mas uma estrutura que gera ontologias ou ainda: gera espaços de encontro com as coisas. (LOPARIC, 1982, p. 154)

Desse modo, o ser humano é concebido a partir de seus modos de comportar-se, de suas ações e operações.²⁴ Em assim concebendo o humano, Heidegger entende que, portanto, a existência do estar-junto não pode ser mais segura que aquela do ente encontrado. Desse modo, os processos que constituem o estar-junto como real constituem também o encontrado como real, de maneira que “a redução fenomenológica é uma operação sem sentido ontológico e por isso mesmo inadequada para a resolução do problema transcendental”. (LOPARIC, 1982, pp. 155-156) Resta, em todo caso, observa também Loparic, a questão a respeito do que faz com que o manusear encontre um apoio e não repouse no vazio. Em uma teoria da constituição baseada em representações, o enchimento do visar intencional seria dado pela sensação. O instrumento à-mão, porém, no caso de Heidegger, não é dado em primeiro lugar pelas sensações, embora o filósofo não especifique que tipo de contato há entre os instrumentos e o ser-aí. De qualquer forma, ele não quer, mostra Loparic, que o contato seja reduzido a um representar, mas não encontra no homem nada senão as condições de possibilidade do encontrar, ao passo que teria deixado sem esclarecimento o estado do encontro.

Se o estado do encontro é deixado sem esclarecimento, o texto de Heidegger permite ao menos dizer o que esse encontro não é. O encontro ou acesso aos entes intramundanos, com efeito, não se dá mediante a representação e nem segundo o horizonte da contemplação teórica. Heidegger, assim o mostrou Loparic, insiste nesse ponto ao dizer que, desde quando a permanência do ente é determinada com base em condições de possibilidade para a representação, a representação passa a oferecer a razão suficiente para a presença do objeto remetido a um sujeito, com o que a representação adquire a peculiaridade com a qual determina a relação do homem com o mundo na época moderna. (LOPARIC, 2004, p. 22)

Desde muito cedo, ao contrário, Heidegger chamou a atenção para a necessidade de retorno à vida fática, isto é, como mostrou Loparic acima, Heidegger não adota o procedimento das reduções, mas encontra o ser-aí em seu lidar imediato com os entes. Isso já se fazia notar desde seus primeiros cursos em Freiburg. Com efeito, tão cedo quanto no semestre de inverno

²⁴ Em outro trabalho, comentando a recepção de Heidegger da filosofia kantiana, Loparic afirma: “Depois de criticar a semântica kantiana dos conceitos fundamentais da filosofia teórica, Heidegger rejeita também as concepções sistêmicas da conexão dos conceitos filosóficos. À conexão lógico-formal dos conceitos, Heidegger opõe a “conexão viva” entre os indicadores formais, estabelecida pelos modos do acontecer do ser-o-aí em resposta às exigências da ética originária”. (LOPARIC, 2004, p. 25) O que essa ética requisita do homem, assim entende o autor, é “sustentar a abertura do ser, a qual, por sua vez, possibilita os modos de manifestação essencialmente não-objetificáveis do si-mesmo e de outros seres humanos, modos de ser, portanto, que não farão sentido algum se não for obedecida a exigência em questão”. (LOPARIC, 2004, p. 24) Aqui igualmente se faz visível o desvio de Heidegger em relação ao *representacionismo*.

de 1920/1921 Heidegger ministra um curso intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa* em que declara: “O ponto de partida do caminho para a filosofia é a *experiência fática da vida*”. (HEIDEGGER, 2010b, p. 15) O experienciar da vida fática, porém, não tem o sentido racional de um tomar conhecimento de algo. Não se trata, por outro lado, de um encontro meramente passivo, mas é um estar ativo no mundo. A reivindicação da vida fática, desse modo, implica o retorno do homem ao mundo. A vida fática, pois, entende o experimentado ou vivido a partir do mundo e não dos objetos, pois não se vive nos objetos. Além disso, o caráter peculiar da experiência fática da vida se tornaria visível no modo “como me coloco diante das coisas”. (HEIDEGGER, 2010b, p. 16) Trata-se de uma dimensão existencial imediata, ainda não, portanto, mediada pela tirania do teórico. Pelo contrário, na facticidade da vida tudo o que é experimentado carrega o caráter da *significância*: “No modo de ser da significância, que determina o caráter do experimentar mesmo, eu experimento todas as minhas situações fáticas da vida. Isto se torna claro quando eu pergunto como eu *mesmo me* experimento na experiência fática da vida: – sem teorias!” (HEIDEGGER, 2010b, p. 17)

Heidegger o diz, pois: na experiência da vida fática está em jogo o modo como eu me coloco diante de mim mesmo – sem teorias! Com efeito, a partir dos conceitos teóricos do psíquico o si-mesmo imediato e fático queda obscurecido: é o ponto de vista teórico, com efeito, que postula a dicotomia do homem em corpo e alma, que delimita e separa o organismo vivo e as representações mentais. A vida fática, ao contrário, não tem o modo de ser do eu-objeto, mas é encontrada naquilo que faz, no que acompanha e sucede, no que a faz padecer, em seus estados de depressão e elevação. Por isso “eu mesmo, *em momento algum, experimento meu eu em separado, mas* já sou e estou sempre preso ao mundo circundante”. (HEIDEGGER, 2010b, pp. 17-18) Chama a atenção, em tudo isso, que desde muito cedo Heidegger já perseguia o problema do modo de acesso adequado ao ser do ser-aí, inclusive questionando, como testemunham os apontamentos e esboços deste curso, a oposição entre físico-psíquico, já entendida aqui como errônea, uma vez que desconsideraria a problemática do acesso à vida fática. (HEIDEGGER, 2010b, p. 121)

Cumprido destacar ainda, de passagem, a concepção de carne que Heidegger extrai das cartas de Paulo. Ao § 26, com efeito, afirma: “‘Carne’ é a esfera de todos os afetos que não são motivados por deus”. (HEIDEGGER, 2010b, p. 88) O que é interessante destacar é que carne e espírito não são em Paulo coisas, mas modos ou tendências de vida. Como observa Kisiel, a carne, não sendo meramente a libido sensual, diz respeito à vida fática como tal. (KISIEL, 1993, p. 202) A carne é um *como* da existência, refletindo seu ser mundano imediato, em oposição a deus. Em alguma medida acreditamos que a corporeidade é também algo como uma *tendência*

ou antes um *modo de ser*, marcado igualmente pela mundanidade, mas aqui certamente não na acepção cristã do termo.

Pouco tempo depois Heidegger ministrou um curso sobre Aristóteles que recebeu o título de *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*.²⁵ Também aí Heidegger enfatiza a necessidade de que a filosofia retorne à facticidade: “A filosofia é o conhecimento histórico (isto é, que compreende a partir da realização da história) da vida fática”. (HEIDEGGER, 2011, pp. 9-10) Esse tipo de conhecimento recorre, por sua vez, a um tipo específico de conceituação e distinto das representações mentais, visto que a filosofia só pode ser quando muito “indicativa”: indica ou aponta o que está em questão e importa. Ela é, além disso, uma indicação “formal”: dela faz parte uma ligação indeterminada quanto ao conteúdo, pois apenas aponta na direção de um caminho. A filosofia não lida, pois, com coisas; seu modo de tratamento dos temas que lhe interessam não é tanto uma apropriação conceitual, uma definição como usualmente entendida, mas um aproximar que avança e retrocede. Se pensarmos em termos de corpo, a filosofia não lida com a definição da constituição biológica de nosso organismo, como o faz a fisiologia. Ela procura antes pensar a facticidade mundana da existência, em que o corporal não é assim tão simples de definir como o é a mera coisa material. O que estaria em jogo, pois, é antes a clarificação compreensiva da vida fática. (HEIDEGGER, 2011, p. 35) Nesse sentido de definição, isto é, enquanto indicativa, ela é tal que “precisamente não fornece plena e propriamente o objeto a ser determinado, mas apenas indica, enquanto autenticidade indicativa, e o expõe de maneira precisamente principal”. (HEIDEGGER, 2011, p. 41)

Em sua exposição da facticidade, Heidegger chama a atenção ainda para o caráter fundamental do fenômeno da “vida”. Desde o início cumpre deixar de lado, diz o filósofo, os conceitos biológicos da vida. Essa reivindicação é sem dúvida desconcertante. O que há de mais biológico que a vida? E no entanto o ponto de vista biológico é estreito demais para apreender o que é viver. Isso não significa certamente negar o que há de biológico no homem – trata-se de um ente dotado inegavelmente de um organismo, tal como os demais animais. Mas se sua constituição biológica é condição necessária, não é, porém, suficiente para determinar o seu ser. Antes, viver é, observa Heidegger, sempre viver “em” algo, “a partir de” algo, “para” ou “com”

²⁵ Como observa Kisiel, a partir de 1921 Heidegger dará o primeiro de uma série de cursos sobre Aristóteles que durará até 1924. Seria aí que o projeto de *Ser e Tempo* teria começado a nascer. O programa deste projeto é esboçado em outubro de 1922 quando o filósofo descreve seu plano de publicar uma introdução para um livro sobre Aristóteles. Este livro, porém, não chegará a ser publicado. Mesmo assim, o trabalho sobre Aristóteles dominaria os planos de publicação de Heidegger ainda em 1924. Os dois anos seguintes, até 1926, teriam sido dominados pelo projeto de alguma publicação de peso, que primeiro recebeu o título de “O conceito de tempo”, em seguida de “História do conceito de tempo” até finalmente receber o título de “Ser e Tempo”. (KISIEL, 1993, p. 311)

algo, “contra” ou “em função de” algo, viver, enfim, “de” algo. Todas essas expressões dão conta da multiplicidade de relações do viver, e se poderiam resolver sob o termo “*mundo*”. (Heidegger, 2011, p. 98) Viver é, pois, viver em um mundo – na multiplicidade de uma rede de relações. A vida não se identifica, por isso, com as vivências de um eu fechado em si mesmo, isto é, em suas representações mentais, mas se desdobra ou, quem sabe poderíamos nos expressar assim, se dispersa em uma corporeidade com a qual faz uso de algo, luta contra algo ou se coloca em algo.

Nem mesmo quando a vida cuida de seu próprio mundo ela o faz como uma autorreflexão, segundo o que se costuma entender por reflexão, isto é, o isolamento subjetivístico. Ao contrário, o si-mesmo sempre está onde vive, em que está metido, onde alcança sucesso ou fracassa. Ao experimentar seu próprio mundo, dessa forma, não o faz a partir da reflexão psicológico-teórica, nem mediante a percepção interior de vivências e atos psíquicos, mas sempre a partir do mundo, no qual algo lhe pode acontecer e em que ele “atua”. (HEIDEGGER, 2011, p. 109) Atuar que, sem dúvida, requisita alguma dimensão de sua corporeidade, mesmo que corporeidade aqui em um sentido “destruído”, para além da definição psicológico-teórica do *homo animal rationale*, que posiciona a existência segundo concepções desvirtuadas. (HEIDEGGER, 2011, p. 110)

Por sua vez, no curso ofertado no semestre de verão de 1923²⁶ e intitulado *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, o filósofo afirma que o modo usual de conceituar o homem impede de ver o que se tem em vista com a facticidade. Diz o filósofo: “a questão do que seja o homem é distorcida ao desviar-se da visão daquilo que a questão propriamente aponta, substituindo-o por uma objetualidade que lhe é estranha”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 34) Deve-se evitar também, por outro lado, interpretar a facticidade, isto é, o ser-aí próprio em cada caso, pela ideia de “eu” como centro de atos. Com efeito, “o conceito de si-mesmo, na medida em que for utilizado, não terá origem no ‘egoico!’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 37) O eu e suas representações mentais, pois, não dá conta da essência humana, e isso visto que: “o ser-aí não é coisa alguma como um pedaço de madeira; não é algo como uma planta; também não é algo composto de vivências, nem muito menos é o sujeito (eu) que está diante do objeto (não eu)”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 54) O ser-aí não é, portanto, uma coisa²⁷, nem mesmo uma mera vida e nem, por fim, se reduz a suas representações mentais.

²⁶ Segundo notou Kisiel, foi aqui, no semestre de verão de 1923, que Heidegger começou a usar o termo “Dasein” enquanto termo técnico, ao passo que nos cursos anteriores ele frequentemente usava “vida” ou “vida fática”. (KISIEL, 1993, p. 141)

²⁷ Como nos ensina Loparic, Heidegger sempre quis preservar o risco de objetificação do homem: “Diferentemente de Kant, Heidegger não busca assegurar a especificidade do que pode ou deve acontecer com o ser humano

Por outro lado, a crítica de Heidegger à perspectiva dicotômica a que estamos fazendo menção aqui e que se pode subsumir sob a definição do animal racional – e com isso sua crítica ao ponto de vista que visa o humano a partir de suas representações mentais – continua durante seu período como professor em Marbourg, período a que Greisch chamou de “pré-história próxima” de *Ser e Tempo*. Com efeito, no curso ofertado no semestre de verão de 1924 e que recebeu o título de *Conceitos básicos da filosofia aristotélica* Heidegger reafirma que o ser-no-mundo falante não se identifica, sem mais, com o animal racional. Quem vive como ser-no-mundo, em outras palavras, não é uma alma racional entretida em suas representações mentais. Já aqui, dois anos antes da redação final de *Ser e Tempo*, Heidegger já sinaliza para uma compreensão não dicotômica do ser do homem, quando entende, por exemplo, que “eu não posso dizer que a alma espera, tem medo ou piedade; em vez disso, eu somente posso dizer que o ser humano espera, é corajoso”. (HEIDEGGER, 2009, 1/75) Os afetos, portanto, não são meramente “estados da alma” em algum tipo de conexão com “sintomas corporais”. De acordo com isso, os assim chamados “estados corporais” de ansiedade, alegria ou medo não seriam meramente sintomas, mas pertenceriam já ao ser característico dos humanos. Entendemos que Heidegger está chamando atenção aqui para o fato de que não há propriedades ou funções próprias da alma, e outras exclusivas do corpo; ele chega mesmo a expor criticamente, em um tópico do texto por ele denominado “*Πάθος como o ser tomado do ser-aí humano em seu pleno ser-no-mundo corporal*”, a opinião partilhada por muitos segundo a qual uma consideração teórica pura, como a matemática pura, parece ser o tipo de coisa em que o corpo não participa. (HEIDEGGER, 2009, 2/75)

Todo esse tópico, assim nos parece, em intenso debate com a filosofia prática aristotélica, já mesmo em seu título faz ver que o ser-no-mundo é inapelavelmente corporal. A leitura que Heidegger aqui propõe do ser corporal do ser-no-mundo, porém, já não entende o corporal no sentido biológico restrito, mas com o termo tem em mente uma perspectiva unitária do ser do homem. Não haveriam, como sinalizado antes, funções próprias da alma e outras exclusivas do corpo – como supõem aqueles para quem o corpo não toma parte alguma no tipo de consideração teórica característica, por exemplo, da matemática. Com efeito, não cabe dizer

recorrendo à distinção entre o ‘sistema da natureza’, submetido às leis causais da natureza, e o ‘sistema da liberdade’, governado pelas leis moral-práticas, não menos causais e, por isso mesmo, também objetificantes. Ele não usa esse recurso kantiano para escapar da naturalização do humano, porque a distinção entre o teórico e prático, embora garanta um domínio à parte para os seres humanos, preserva a fonte de um perigo ainda maior que a naturalização: a objetificação. O salvamento desse perigo não passa pela moralização objetificante, pensada em oposição à naturalização, também objetificante, mas pela modificação da nossa relação com a linguagem. Essa linguagem deve assegurar o caráter essencialmente não objetificável – isto é, nem naturalizável nem moralizável – do homem, ente que, enquanto Dasein, há de aceitar acontecer como o aí no qual os entes como tais no seu todo podem vir a se manifestar, isto é, a ser”. (LOPARIC, 2004, pp. 25-26)

das paixões do corpo e dos pensamentos da alma, pois pensar não é possível a menos que mobilize todo o contexto de vida de um ser humano – pensamento não seria apenas um processo cerebral, mas o “fazer-apresentar-para-si” do mundo. Pensar, portanto, envolve não apenas a alma, mas também o corpo – na verdade, o mais adequado seria mesmo evitar esse vocabulário já fragmentado e cindido, pois pensar (ou sentir) é algo que mobiliza sempre a totalidade do ser-no-mundo. Quando usamos, pois, a palavra corpo já não estamos nos referindo ao corpo enquanto o oposto da alma, mas com o corporal temos em vista o todo unitário do ser-aí, pois, conforme faz ver Heidegger – e aqui ele não poderia ter sido mais claro – “todo o ser dos seres humanos é determinado de modo que deve ser apreendido como o ser-no-mundo corporal dos seres humanos”. (HEIDEGGER, 2009, 3/75) Heidegger chega mesmo a destacar que apenas agora o que Aristóteles forneceu começa a ser aproveitado, e isso através da fenomenologia. Surpreende-se com isso e exclama:

Nenhuma divisão entre “psíquico” e “atos corporais”! Isto é para ser visto praticamente, por exemplo, na maneira com que eu movo minha mão, na maneira com que eu faço um movimento com ela. *Deve-se notar que a principal função do estar-lá da corporeidade protege o terreno para o pleno ser dos seres humanos.* (HEIDEGGER, 2009 3/75)

O que Heidegger encontra em suas leituras da filosofia prática de Aristóteles, portanto, é bastante sugestivo: a ausência de uma distinção entre psíquico e somático. A interpretação que Heidegger propõe de Aristóteles, assim nos parece, aponta para uma dimensão do humano, da plenitude do ser do humano, para a qual a dicotomia metafísica não tem lugar. O filósofo grego, notou Heidegger, chega mesmo a se questionar acerca da pertinência da corporeidade para o modo de ser do homem e, tal como Heidegger entende, Aristóteles responderia essa questão com base nas evidências. De acordo com isso, “a evidência diz que um ser vivo como um ser no mundo, na medida em que é encontrado pelo mundo, *também é encontrado com vistas à sua corporeidade*, que tudo aponta para o ser vivo em seu pleno ser-aí”. (HEIDEGGER, 2009, 6/75) Chama a atenção ainda a perspectiva não biológica do corpo assim entendido, na medida em que Aristóteles não teria obtido a determinação básica do ser vivo a partir de considerações fisiológicas. (HEIDEGGER, 2009, 11/75)

Heidegger ataca novamente esse problema em 1924 no artigo – à época não publicado – *O conceito de tempo*,²⁸ em que afirma que o espaço mundano não é o mesmo que

²⁸ Kisiel considera esse texto como uma primeira redação de *Ser e Tempo*. O artigo teve lugar após a publicação da correspondência entre Dilthey e Yorck, e Heidegger tinha inicialmente a intenção de fazer um comentário sobre a obra de Dilthey em geral. O texto, porém, que seria publicado na recém-inaugurada *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, de iniciativa de Erich Rothacker, não chegou a ser publicado, visto que o editor teria ficado insatisfeito com a extensão do artigo e a linguagem de Heidegger.

o espaço homogêneo das medições geométricas. Assim compreendido o espaço reclamaria, segundo nos parece, ou melhor, tornaria possível que se considere a imediatez do ser-aí em sua concreção corporal. Com efeito, quem está “junto à escada” não é um vapor flutuante ou meras representações mentais, mas um ente onticamente revestido de uma corporeidade determinada. Não que devesse fazer parte do ser-aí, enquanto caractere ontológico, a corporeidade, nem mesmo entendemos que a corporeidade se identifica com a espacialidade. Mas a espacialidade, como caractere ontológico do ser-aí, onticamente se concretiza em um corpo, aqui entendido não como uma coisa fixada, ou, dito em termos gramaticais, não como um substantivo, mas como um verbo, um ir, um processo, um devir não fixável, o que também não significa completamente instável, mas um lugar que, propriamente falando, é um não-lugar, é só passagem, um estar aí indo: como o rio, isto é, como a travessia. Propomos pensar o corpo, portanto, como um não-lugar, na medida em que não é uma coisa já fixada, mas um fluir e remodelar-se. Com efeito, como nos lembra Fogel, existir já é sempre como uma experiência ou verbo, isto é, como ação e atividade – “ação, atividade de aparecer, de fazer-se visível ou ex-por-se. Auto-ex-por-se”. (FOGEL, 2010, p. 175) Nessa medida, o corpo seria “coisa nenhuma”, mas um modo de ser determinado pelo humor, pelo afeto, pela experiência, modo de ser que seria ainda realização, concretização, autoexposição ou aparição. (FOGEL, 2010, p. 175)

Cumprir ter presente, além disso, outro aspecto característico da ocupação, isto é, cada ente de que se ocupa possui um “para que” que remete a outros nexos referenciais nos quais a ocupação se move. Juntamente com o “de” – “para” dos lugares e estradas, forma-se então o circundante do mundo. O circundante está sempre lá – a casa ou o pátio, por exemplo – em algum lugar, como na terra, no campo, na floresta ou na montanha. A partir dos lugares o ser-aí se abre para seu mundo. A abertura aos lugares e espaços é um caractere ontológico do ser-aí, mas, uma vez abertos os lugares, o ser-aí é onticamente concretizado a partir deles, como “homem do campo”, “homem de negócios”, “homem de letras”: a cada um desses mundos corresponde um corporar, isto é, a familiaridade com os entes circundantes repercute no modo como cada ser-aí corpora sua mundanidade. O ser-aí, com efeito, é um ente lançado em meio ao mundo, a partir de que seu corporar pode receber diferentes concreções: o corporar de um mecânico não é o mesmo que o de um surfista; de uma anoréxica não é o mesmo que de uma pessoa com obesidade mórbida; da mulher não é o mesmo que o do homem – as possibilidades do corporar não estão aqui, além disso, restritas à constituição biológica, pois um homem – “biologicamente” homem – pode viver o corporar de uma mulher e vice-versa, como é o caso dos transexuais; ou um ser-aí velho pode, por recusar-se a aceitar a velhice, viver um corporar

de jovem. Como diz Fogel: “Todo ou cada modo possível de ser de vida, de existência, configura um *corpo*, é um corpo possível. Corpo ou *corpus* é um outro nome para os *verbos* no/do existir ou viver”. (FOGEL, 2010, p. 179) A discussão, pois, sobre esses múltiplos modos de corporar a mundanidade de cada mundo faz ver que o corpo não é, como dito antes, um algo fixado, mas um processo, passível de remodelagem. O corpo não é, por outro lado, senão um fenômeno *derivado* da abertura da espacialidade, pois abre-se primeiro mundo e então dele emerge um corporar correspondente. Em resumo: espacialidade, e então corpo – não em ordem cronológica, mas ontológica. De fato, quando se fala em corpo humano, homem já aconteceu, embora ele não aconteça, ao mesmo tempo, antes (cronologicamente) de sua incorporação ou encarnação.

Blattner (1996, p. 97) vê nisso um dualismo subterrâneo entre, de um lado, as características naturais e, de outro, as características auto-interpretativas do ser-aí. Desse modo, como sugere o autor, uma pessoa excepcionalmente alta pode usar sua altura para de algum modo dominar outras pessoas, ou pode, por outro lado, envergonhar-se de sua altura e resistir a ter encontros físicos com outrem. De modo semelhante, embora ser mulher seja um fato biológico, ser feminina é o modo como se interpreta esse fato. (BLATTNER, 1996, p. 100) Esse suposto dualismo se faria visível ainda, na leitura do autor, no fato de que as características auto-interpretativas são habilidades, o que não seria o caso das características naturais ou biológicas. Desse modo, se ser alto ou mulher não envolve nenhuma habilidade ou *know-how*, ser altivo ou feminina seria uma maneira – entre outras possíveis – de lidar e se relacionar com os outros. Na leitura de Blattner, a facticidade de que fala Heidegger se estabelece a partir de sua distinção em relação ao que nele há de factual ou “natural”. (BLATTNER, 1996, p. 102) Embora concordando com o autor que a facticidade não se identifica com a factualidade cega, e que ser mulher não é o mesmo que ser feminina, não entendemos isso, porém, como um “dualismo” no pensamento de Heidegger. Essa ambiguidade se entende, antes, pela tensão que reside no ser desse ente entre seus caracteres ônticos e ontológicos: de fato, o ser-aí é um ente ontico-ontologicamente determinado. Não se pode negar suas características ônticas, embora elas só são à luz de seus caracteres ontológicos e do modo de ser do ente que existe: assim, jamais fixáveis, seus caracteres ônticos são passíveis de remodelagem, segundo a abertura de mundo em que o ser-aí é lançado. Um mesmo indivíduo, se atua como pai, como amigo, como amante ou como trabalhador, vive seu corporar segundo a abertura dos diferentes mundos em que existe.

De qualquer modo, o lugar problemático do corpo e sua ambiguidade constitutiva se torna aí patente, assim como no semestre de inverno de 1924-1925, quando o filósofo

ofereceu um curso intitulado *Platão: o sofista*. Com efeito, discutindo a ideia de purificação do corpo na filosofia platônica, o filósofo afirmou ser necessário distinguir, de um lado, o corpo daquilo que não possui alma, ou seja, o inanimado que é somente material e, de outro lado, o corpo daquilo que vive, que ele propõe denominar de *corpo vital*.

Denominamos *corpo vital* tal corpo que tem o caráter da vida. O elemento característico de tal corpo reside no fato de ele não ser dado simplesmente apenas de fora, para a percepção sensível, para o tato, e a visão, mas de ele ser dado como corpo para o vivente, cujo corpo ele constitui, *desde dentro*, como costumamos dizer. A relação com o meu corpo, portanto, é uma relação especificamente anímica, isto é, reside nela a possibilidade de que “eu me encontre” em relação com ela. Por isso, falamos de uma disposição corporal. Somente um corpo que tem o caráter do corpo vital possui em seu conteúdo material a estrutura de que eu me encontro disposto de tal e tal modo em relação a ele. Uma cadeira ou uma pedra não se encontram dispostas, apesar de serem um corpo. Por conseguinte, a influência possível sobre o corpo também é a cada vez diversa, quer ele seja um corpo vital ou apenas uma coisa corpórea. A coisa corpórea só pode ser purificada no sentido da “lavagem” ou do “adorno”. (HEIDEGGER, 2012d, pp. 393-394)

Essa passagem nos permite tecer algumas observações importantes. Primeiro, a palavra *corpo* não se diz sempre do mesmo modo. Cumpre fazer, pois, uma primeira distinção, a saber, o corpo material de uma coisa inanimada não é o mesmo corpo daquilo que tem vida. Algo nessa direção encontraremos nos *Seminários de Zollikon*, quando o filósofo discute a diferença entre o *Körper* e *Leib*. É de se supor, em primeira análise, que o corpo humano nunca é, mesmo no caso do cadáver, um mero *Körper*. Apenas mediante a abstração científica é que se pode lidar com o corpo humano como apenas um mecanismo biológico. Em seu modo mais imediato de lidar com seu próprio corpo, o ser-aí não o toma como algo a que tem acesso através da percepção sensível, como o tato e a visão, mas o corpo o constitui “desde dentro”. A relação com o corpo vital é tal que denuncia como “eu me encontro”. O corpo assim entendido perfaz, pois, meu modo de me encontrar no mundo. O professor Casanova, que traduziu o curso sobre Platão, chama a atenção para a distinção acima mencionada entre *Körper* e *Leib*, destacando que *Leib* tem relação com *Leben* (vida), e descreveria o corpo vital “em sua dinâmica incessante de corporificação”. Assim também entendemos o corporar: não como algo fixado, mas antes dinâmico, em processo constante ou incessante de corporificar possibilidades mundanas.

Por fim, no curso ofertado no semestre de verão de 1925 e intitulado *História do conceito de tempo*²⁹, em que Heidegger se coloca em estreito debate com Husserl – embora não

²⁹ O texto deste curso é considerado por Kisiel como o segundo esboço de *Ser e Tempo*. Se em *O conceito de tempo* o confronto dominante era com Dilthey, agora o será com Husserl. Na verdade, à medida que Heidegger avança de um esboço a outro, isto é, de 1924, passando por 1925 até 1926, a questão dominante, vai, segundo notou Kisiel, se alterando: “O que é a história?”, “O que é o ser?” e “O que é o tempo?”, ainda que em cada uma dessas questões as outras duas permaneçam no pano de fundo. Tal como propõe classificar o pesquisador americano, pode-se falar em uma versão hermenêutica, outra focada sobre a questão do ser como tal e enfim a

acompanhe em todos os passos o seu antigo mestre³⁰ –, o filósofo entende que embora Husserl tenha declarado explicitamente que o contexto experiencial tem sua individuação intrínseca, nunca abandona, porém, o ponto de partida do ego-sujeito, cujos atos permanecem inquestionados em seu ser: “atos são realizados; o ego é o polo dos atos, o sujeito que se auto-persiste”. (HEIDEGGER, 1985, 78/100) Heidegger entende ser necessário, ao contrário, renunciando-se a esse ponto de partida do ego-sujeito, questionar o ser concreto do homem. Seu ser poderia ser interpretado, com efeito, enquanto reunião de corpo, alma e espírito? Seria o ser da pessoa, em outras palavras, o produto dos tipos de ser dessas camadas de ser? Ora, Heidegger entende que essa divisão de camadas para composição subsequente não alcança o fenômeno do ser concreto do homem. O homem não seria, pois, o resultado da mera soma de camadas interdependentes, concepção que o interpreta como um dado objetivo ou a partir da ideia de objetividade. A divisão do homem em corpo, alma e espírito, com efeito, não faz senão reintroduzir o tipo de consideração que também guiou a elaboração da consciência pura, a saber, a definição tradicional do homem como *animal racional*, em que racional é entendido em termos de *pessoa racional*. No fundo de todas as questões sobre o intencional, o psíquico, a consciência, a experiência vivida, o homem, a razão, o ego e o sujeito, portanto, repousaria a velha definição do *animal racional*. (HEIDEGGER, 1985, 80/100) Em tudo isso, restaria inquestionada a conexão entre o psíquico e a corporeidade e entre a corporeidade e o físico: tudo isso continuaria a ser definido segundo horizontes tradicionais. A crítica de Heidegger já sinaliza a necessidade de colocar esses horizontes tradicionais à prova, e com isso a necessidade de reconsiderar o estatuto ontológico do corporal.

Com efeito, Heidegger defende que, caso se vise o ser-aí em seu modo de ser, não se pode experienciá-lo ou interrogá-lo sobre sua “aparência externa”, sobre aquilo de que é composto ou sobre suas partes e camadas. Demos a palavra a Heidegger:

Corpo, alma, espírito podem, de certo modo, designar de que este ente é composto, mas com essa composição o modo de ser desse ente é desde o início deixado indeterminado; a menor de todas as possibilidades é extraí-lo depois desse composto, visto que essa determinação do ente que o caracteriza como corpo, alma e espírito coloca-nos em uma dimensão de ser completamente diferente, realmente estranha ao ser-aí. Se este ente “é composto de” psíquico, físico e espiritual e como essas realidades devem ser determinadas é aqui deixado completamente inquestionado. Nós nos colocamos em princípio fora desse horizonte interrogativo esboçado pela definição do mais costumeiro nome para esse ente, o homem: *homo animal rationale*. O que se deve determinar não é a aparência externa desse ente mas desde o começo e

versão final, que ele denomina de “kairológica”. Em cada uma há uma figura dominante, que se torna o foco da desconstrução: respectivamente, Dilthey, Husserl e Kant.

³⁰ Heidegger destaca que Husserl estava a par de suas objeções desde os tempos de Freiburg, como também através dos cursos de Heidegger em Marbourg, bem como de conversas pessoais, e afirma mesmo que Husserl lhe havia feito algumas concessões. De todo modo, o filósofo mesmo assim reconhece sua dívida para com Husserl: “quase nem preciso dizer que ainda hoje me considero um aprendiz em relação a Husserl”. (HEIDEGGER, 1985, 71/100)

além somente *seu modo de ser*, não o que daquilo de que é composto, mas *o como de seu ser e os caracteres desse como*. (HEIDEGGER, 1985, 8-9/153)

O ser-aí não pode ser interpretado, portanto, como a mera soma de camadas interdependentes. Não se pode pensá-lo, dito de outro modo, a partir da relação obscura entre psíquico e somático. (HEIDEGGER, 1985, 22/153) Não haveria, com efeito, algo como uma esfera interna em que o ser-aí estivesse inicialmente encapsulado. Se não há esfera interna, o ser-aí só é na medida em que sempre está já “fora”, no mundo – não significaria isso que o ser-aí é incontornavelmente revestido por um corporar, mediante o qual a familiaridade com o mundo pode se tornar trato com os entes? Com efeito, uma determinada concreção mundana de sua corporeidade é requerida para o lidar da ocupação, ainda que o lidar não seja tornado possível em primeiro lugar pelo corpo, mas pela compreensão do ser.

Acreditamos, enfim, ser possível falar do encorporamento do ser-aí na medida em que o próprio Heidegger o diz explicitamente e sem rodeios, quando, mais tarde no mesmo capítulo, ao discutir sobre o falar e dizer, afirma que “ambos se tornam compreensíveis apenas de tal maneira que neles o ser-aí específico, *que é também determinado pela corporeidade*, se faz compreendido através de sons”. (HEIDEGGER, 1985, 193/153, grifo nosso) Ao expressar-se assim Heidegger deixa entrever o problema não discutido da corporeidade desse ente. Apesar de não explorar em maiores detalhes o problema, suas observações indicam que a corporeidade deve ser pensada não como o polo oposto da espiritualidade. É o que diz quando afirma que se deve evitar definir o espírito negativamente contra o espacial, colocando uma contra a outra a *res cogitans* e a *res extensa*, de maneira a ver no espírito o não-espacial. A análise do mundo permite mostrar que, ao contrário, o ser-aí é sempre espacial. Tal como entende o filósofo, não há por que sustentar que “espírito, pessoa, o ser autêntico do homem, é algum tipo de aura que não está no espaço e não pode ter nada a ver com o espaço, porque associamos principalmente o espaço com a corporeidade e assim nos movemos em constante medo de materializar o espírito”. (HEIDEGGER, 1985, 18/84) Deixa-se entrever aqui a necessidade de repensar, à luz da análise do ser-aí como ser-no-mundo, as noções de corporeidade e mesmo de espiritualidade. A passagem acima deixa claro ainda que não se deve, sem mais, identificar espacialidade e corporeidade e não temos, de acordo com isso, por que temer materializar o espírito se entendemos o ser-aí como um ente espacial. Não há risco de materializar o espírito na medida em que a espacialidade não significa o mesmo que corporeidade. Aqui, porém, a corporeidade parece se identificar com a mera coisa material. Se o ser-aí é espacial, isso não significa, nesse sentido, que ele é uma mera coisa material ou organismo vivo, o que também não significa, por outro lado, que se pode reduzir sua existência corporal para considerar nele apenas suas

representações mentais. Essa “terceira coisa” entre a representação mental desmundanizada e o mero organismo vivo é o que propomos entender como Terceira Margem, à luz de que vem à tona a corporeidade não apenas material do ser-no-mundo.

Por fim, cerca de um ano antes da redação definitiva de *Ser e Tempo* a dimensão corporal do ser-aí não é de todo desconhecida de Heidegger. Ele vê claramente o problema, por mais que não se demore nele. Mas estamos no contexto de um curso universitário e podemos supor que o filósofo tinha aqui mais liberdade para abordar temáticas difíceis. Quando da redação de um livro para publicação, Heidegger será mais cauteloso, e assim, por mais que o problema não lhe seja desconhecido também em *Ser e Tempo* – “a espacialização do *Dasein* é caracterizada em sua ‘corporalidade própria’, contendo uma problemática sua da qual não se deve tratar aqui” (HEIDEGGER, 2012e, p. 317) –, o filósofo preferirá, no tratado maior, o silêncio sobre o corpo, que tanto chamará a atenção de alguns leitores críticos.

CAPÍTULO II: O SILÊNCIO DE *SER E TEMPO*

Eis-nos finalmente no núcleo de onde brota e para onde retorna o conjunto de problemas com que estamos lidando aqui, isto é, a analítica existenciária de 1927. Com efeito, após um lento caminho através da hermenêutica da facticidade, depois de diversos ensaios na direção de interpretar a fenomenologia como método próprio da pesquisa ontológica, após as diversas tentativas de exposição dos caracteres ontológicos do ser-aí, Heidegger finalmente se sente em condições de escrever um livro para publicação, pressionado, de certo, pela burocracia universitária.³¹ No tratado que ele entrega para impressão, porém, chamou logo atenção um silêncio que fez barulho entre os leitores: a ausência, se não de um tratamento temático, ao menos de uma exposição mais direta e mais completa do problema da corporeidade.

Lembremo-nos, porém, do que Heidegger escreve no § 34, dedicado ao existenciário do discurso. Entre as possibilidades do discurso, com efeito, está o “calar-se”. Conforme observa Heidegger, quem se cala pode “dar a entender” mais propriamente do que aquele a quem as palavras não faltam – falar muito pode mesmo prejudicar ou encobrir a compreensão das coisas. Calar-se, entretanto, não é o mesmo que estar emudecido, pois o mudo, a bem dizer, não pode se calar, assim como aquele que sempre fala pouco. Calar-se assim só seria possível no discorrer autêntico: “Para poder se calar, o *Dasein* deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesmo”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 465) Ora, isso nos faz pensar que o “silêncio” de *Ser e Tempo* sobre o corpo nada mais faz do que atestar que o tratado teria algo a dizer a respeito, mas não o disse. Se tantos leitores sentem a ausência do problema do corpo, talvez se deva a que a analítica “cala-se” sobre o tema, isto é, oculta-o dentro de si e não o expõe. O silêncio, com efeito, só chama a atenção quando vem de onde não o esperávamos. Neste capítulo discutiremos esse silêncio, a que especialmente os franceses chamaram a atenção. Paul Ricoeur, por exemplo, em *A memória, a história, o esquecimento*, afirma com todas as letras:

De fato, parece-me que falta um tema na análise heideggeriana da preocupação: o da relação com o próprio corpo, com a carne, graças à qual o poder-ser reveste a forma do desejo, no sentido mais amplo do termo, que inclui o *conatus*, segundo Spinoza, a apetição, segundo Leibniz, a *libido*, segundo Freud, o desejo de ser e o esforço para existir, segundo Jean Nabert. (RICOEUR, 2007, p. 369)

³¹ Com efeito, para os fins de promoção na carreira Heidegger precisava de uma publicação importante. Como observa Kisiel, o mês de fevereiro de 1926 foi decisivo. O filósofo passará todo o mês de março isolado em uma casa rural, sem contato humano, e sem nem mesmo se barbear, pela primeira vez na vida, trabalhando intensamente para entregar para impressão uma cópia já em abril. (HEIDEGGER, 1993, p. 411)

O silêncio, porém, longe de impedir ou obstruir por completo a reflexão sobre o tema, antes incita à meditação. Pensar o tema do corpo a partir da analítica, segundo entendemos, não só é possível como constitui a alternativa mais original e a via mais direta em direção a uma interpretação da corporeidade capaz de desconstruir a valoração sempre negativa do corporal, aqui levada a cabo mediante a destruição dos dualismos metafísicos tradicionais, através de que o corpo vem à luz não como o oposto da alma, mas a partir da abertura de mundo. Com isso se torna também visível o equívoco de duas visadas sobre o homem, a saber, de um lado, o ponto de vista *biologista*, que se concentra no homem considerado enquanto organismo vivo, e, de outro, a perspectiva *representacionista*, que privilegia as representações mentais, nas quais o corpo tem uma participação obscura, se não inexistente. O ser do homem precisa ser pensado aquém, ou além, de qualquer dualismo, pois não é só organismo nem apenas representação, não só corpo (material) nem apenas “alma”, mas uma terceira coisa. De acordo com isso, quando se pensa o corpo humano com a pretensão de enfatizar o que nele há de *humano*, não se pode reduzi-lo ao organismo vivo. Isso nos faz ver que o corpo não é um caractere simplesmente ôntico do ser-aí. Se não é ôntico, disso resultaria que se pode incluí-lo entre os existenciários? Sustentamos que não. Pois se o corpo fosse apenas uma estrutura formal, de maneira que, falando-se de corpo enquanto existenciário fosse possível desconsiderar sua dimensão física ou material, o ser-aí seria algo como um vapor flutuante ou um fantasma. Desse modo, o que esta tese visa não é apenas defender que a corporeidade se deve fazer visível como uma “terceira coisa” entre representações mentais e organismo vivo, alma e corpo, porém ainda mais: o corpo é uma “terceira coisa” entre os caracteres apenas ônticos e as estruturas formas (existenciários) do ser-aí, nem é apenas ôntico nem puramente ontológico, e sim um “entre”.

2.1 QUEM É O ENTE QUE CORPORA?

Acompanhemos, porém, o caminho que o tratado percorre, a fim de trazer à luz de que modo a analítica leva a efeito a desconstrução do corpo. Pois bem, já no primeiro capítulo da introdução Heidegger expõe a estrutura do questionamento ontológico. Afirma então que todo perguntar tem o sentido de um buscar, o qual toma sua direção daquilo que é buscado. Ao perguntar, enquanto perguntar por... pertence aquilo de que se pergunta. Mas faz parte do perguntar também um perguntar a..., ou seja, aquilo a que se pergunta, bem como, por fim, a meta, aquilo a que se tende. No que diz respeito ao questionamento ontológico, aquilo de que

se pergunta é o ser; aquilo que se pergunta é o sentido do ser e aquilo a que se pergunta é o ente. Pergunta-se ao ente a respeito do sentido do ser. (HEIDEGGER, 2012e, p. 41)

O que significa, porém, a palavra “ente”? Ora, ente seria, afirma Heidegger, tudo aquilo de que discorremos ou com que nos comportamos, o que inclui nós mesmos. Se o ente deve ser interrogado a respeito do sentido do ser, resta definir, contudo, a que ente se deve dirigir a pergunta. Pois bem, na medida em que o perguntar, buscar e investigar fazem parte do modo de ser do ente que nós somos, a elaboração da questão do ser deve tornar transparente este ente, nós mesmos, em seu ser. “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 47) O termo refere-se não propriamente ao homem, tanto mais se o entendemos como uma coisa entre outras coisas, como uma cadeira ou uma casa, mas, como o filósofo já tinha antecipado no semestre de verão de 1925, um “modo de ser”. (HEIDEGGER, 1985, 6/153) Por outro lado, a análise do ser-aí não tem origem no interesse pela psicologia humana ou no sentido e propósito da vida. Também não visa a elaboração de uma antropologia filosófica, mas tão somente a preparação para a colocação adequada da questão do ser.

Pois bem, a análise do ser-aí já de início faz ver este ente como aquele para quem seu próprio ser está em jogo. Pertence-lhe, com efeito, a abertura de si mesmo, na medida em que a compreensão de ser é uma determinação de seu ser. É a essa abertura de si mesmo que Heidegger tem em vista quando entende que do ser-aí faz parte a existência. O ser-aí existe, e isso de modo que pode se compreender propriamente ou deixar-se escapar de si mesmo na inautenticidade. Cumpre, de acordo com isso, preservando esse modo de ser, por assim dizer, fugidio, levar a cabo uma análise desse ente em seu caráter de ente não já de uma vez por todas fixado. Trata-se de uma tarefa em alguma medida exigente, visto que, como diz Heidegger no segundo capítulo da introdução, por mais próximo que este ente possa ser do ponto de vista ôntico – tão próximo que nós o somos – ele é, apesar disso, ontologicamente o mais longínquo. (HEIDEGGER, 2012e, p. 69)

As investigações teóricas sobre este ente, por sua vez, o apreendem apenas onticamente, conforme atestam as pesquisas da psicologia filosófica, antropologia, ética, política ou história. Essas disciplinas, assim entende Heidegger, por caminhos diferentes e em medidas variáveis, seguiram as forças e as possibilidades do ser-aí, mas o filósofo entende ser questionável se o fizeram de modo tão originário do ponto de vista ontológico quanto foi possível do ponto de vista ôntico. Essas duas perspectivas não se identificam, mas, acrescenta o filósofo: “não é preciso que ambas caminhem juntas, mas não também que se excluam”.

(HEIDEGGER, 2012e, p. 71) O ôntico e o ontológico, portanto, não necessariamente se excluem, embora se possam pensar em separado. Quando Heidegger demarca sua interpretação do ser-aí distanciando-se da psicologia, antropologia ou biologia, entendemos, pois, que ele não nega o que se pode conquistar com elas, senão apenas que não configuram o ponto de vista adequado quando se trata de uma investigação ontológica. Esse tipo de investigação, porém, não exclui o ôntico. Se a espacialidade é um caractere ontológico do ser-aí, por exemplo, ela não exclui a reflexão sobre a concreção ôntica dessa espacialidade – ou, conforme sugestão de Ciocan, o seu “correlato” ôntico –, que entendemos trazer à luz a corporeidade mundana do ser-aí. Enquanto estrutura formal, a espacialidade permaneceria vazia caso não se materializasse em um corporar determinado. Dizendo de outro modo, sem o corpo físico os existenciários seriam vazios; limitando-nos, porém, ao corpo físico, não teremos acesso ao modo de ser próprio do ser-aí nem ao corporar propriamente humano.

Cumpramos registrar, além disso, que o ser-aí não é imediatamente encontrado na auto-reflexão ou na contemplação teórica, mas naquilo que Heidegger chama de cotidiana medianidade. (HEIDEGGER, 2012e, p. 73) Cumpramos, em outras palavras, afastar-se do fascínio da teoria e com isso do ponto de vista da subjetividade, que ao explicitar o ser do homem se centra nas representações mentais. Tal como já tinha afirmado nos cursos que precederam a *Ser e Tempo*, Heidegger entende que, embora Descartes tenha pretendido assentar a filosofia em solo seguro através do *cogito sum*, ele deixa não esclarecido o modo de ser da *res cogitans*, isto é, o sentido de ser do *sum*, cuja relação com os objetos exteriores se dá ao modo de uma saída de “dentro” para “fora”. O ser-aí, por outro lado, é encontrado já sempre no mundo, já sempre “fora” – de acordo com a transcendência que constitui seu ser –, a partir de que, por sua vez, este ente, longe da abstração indiferente e impessoal de uma mera “coisa que pensa”, encontra a possibilidade e a necessidade da mais radical individualização. (HEIDEGGER, 2012e, p. 129) Dado o caráter em alguma medida formal de uma interpretação ontológica, entendemos que essa individuação intrínseca ao ser-aí não é possível senão mediante sua corporeidade, isto é, a concreção ôntica que o singulariza em cada caso.

Pensaremos o tratado a partir de alguns temas centrais e questões que lhe endereçaremos. Inicialmente, perguntamos: O que é um existenciário?

2.2 A QUESTÃO DOS EXISTENCIÁRIOS

Estamos no § 4, intitulado *A precedência ôntica da questão-do-ser*. Nesse parágrafo Heidegger afirma que o ser-aí é um ente *ausgezeichnet* (privilegiado, na tradução de Schuback;

assinalado, na tradução de Castilho). Esse “privilégio” ou distinção reside em que o ser deste ente está em jogo para ele. O ser-aí tem, por isso, uma relação de ser com seu ser, entende-se de algum modo em seu ser. Seria próprio desse ente, pois, a abertura para si mesmo. Trata-se, por isso, de um ente assinalado ou privilegiado em relação aos outros entes na medida em que lhe é próprio a abertura à compreensão ontológica de seu próprio ser. A essa possibilidade de comportar-se com seu próprio ser o filósofo denomina *existência*, mediante o que o ser-aí pode ser si mesmo ou perder-se de si mesmo. O entendimento que conduz esse ente, enquanto ente, para si mesmo, Heidegger denomina de *existenzielle* (existenciário, para Schuback; existencial, para Castilho). Há na existência caracteres ônticos para os quais não seria necessária a transparência da estrutura ontológica do ser-aí. À conexão de suas estruturas ontológicas, por sua vez, se denomina *Existenzialität* (existencialidade, em Schuback; existenciariedade, em Castilho). A analítica dessas estruturas tem o caráter de uma compreensão *existenzialen* (existencial, para Schuback; existenciária, para Castilho). A analítica *existenzialen* já estaria prefigurada na constituição ôntica do ser-aí. Não há por que opor, portanto, a constituição ôntica e a estrutura ontológica desse ente. Seus caracteres ontológicos são sempre os caracteres ontológicos de um ente concreto, e não de um *ego* abstrato. De certo que a analítica se propõe a investigação ontológica desse ente, fugindo de seu escopo qualquer consideração sobre suas características ônticas. Isso não significa, contudo, desconsiderá-las por completo. Mesmo nas mais formais estruturas ontológicas do ser-aí ainda se trata de um ente concreto e incarnado e não de uma abstração vazia.

Pois bem, se o ser-aí é determinado pela existência, a analítica ontológica precisará ter sempre em vista a *Existenzialität*, entendida como a constituição de ser do ente que existe. Nesta constituição já reside a ideia de ser em geral, de onde se seguiria que a execução da analítica precisa da prévia elaboração da pergunta pelo ser. Cumpre ainda, por outro lado, ter presente que o ser-aí é sempre um ente no mundo, ao qual, pois, é originária também a compreensão de mundo e dos entes dentro do mundo. Isso significa que as ontologias que não tematizam o ser-aí precisam remontar de volta à estrutura desse ente, ao qual pertence a compreensão de ser. A analítica *existenzialen* é, pois, a ontologia fundamental a partir de que todas as outras podem surgir. Qualquer investigação ontológica, portanto, a respeito de determinada região ôntica se deve fundamentar na ontologia do ser-aí. Se é nosso interesse submeter o corpo a um exame que o traga à luz em seu modo próprio de ser, por conseguinte, tanto mais que por corpo temos em vista aquele do ente que compreende o ser, cumpre fazê-lo a partir dos caracteres ontológicos que a analítica explicita.

Tendo presente isso, o ser-aí possuiria, tal como entende Heidegger, um múltiplo *Vorrang* (primado, em Schuback; precedência, em Castilho) diante de todos os entes. Tem, em primeiro lugar, uma distinção ôntica, na medida em que é o ente cujo ser é determinado pela existência. Tem além disso uma distinção ontológica, visto que, sobre o fundamento da existência, o ser-aí é o ente que compreende ser. Pertence-lhe, por fim, a compreensão do ser de todo ente não conforme ao ser-aí, o que traz à tona a sua distinção de ser a condição ôntico-ontológica de todas as ontologias.

Como já dito antes, o interjogo entre o ôntico e o ontológico não os opõe um ao outro, mas os faz pensar sempre um à luz do outro. Isso não significa identificá-los, mas também não os dicotomiza ao modo de uma oposição. Heidegger explicita isso quando afirma: “a analítica existenciária é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes *ônticas*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 63)

Voltemo-nos agora, porém, ao § 9, em que Heidegger efetivamente começa a análise do ser-aí. Aí o filósofo chama a atenção para o caractere desse ente segundo o qual “o ser desse ente é cada vez *meu*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 139) O ser-aí é um ente que tem que se haver com seu próprio ser. Mesmo não tendo escolhido ser, o ser-aí, agora que é, precisa ser. Dessa caracterização resultariam dois pontos: a) a “essência” desse ente é seu *ter de ser* – sua essência deve ser concebida a partir de seu ser ou existência. Existência, porém, não tem aqui o mesmo sentido da tradicional *existentia*, cujo modo de ser é aquele da *Vorhandensein* (ser simplesmente dado, em Schuback; subsistência, em Castilho). Para marcar essa distinção, Heidegger usa para o termo *existentia* a expressão *Vorhandenheit*, ao passo que *Existenz* diria respeito com exclusividade ao modo de ser do ser-aí. De acordo com isso o filósofo pode dizer: “A ‘essência’ do Dasein reside em sua existência”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 139) Os caracteres desse ente, dessa forma, não são propriedades de uma coisa subsistente, mas modos de ser: “Por isso, o termo ‘Dasein’ com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 141) Por outro lado, b) o ser que está em jogo nesse ente é a cada vez “meu”. Com isso se tem em mente que o ser-aí nunca é um mero caso ou exemplar de um gênero, tal como esta árvore ali é um caso do gênero de entes chamado “árvore”. Para a árvore seu ser não está em jogo: nem sequer lhe é indiferente, ao passo que com o ser-aí se deve sempre usar o pronome pessoal: “eu sou”, “tu és”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 141)

Com isso fica claro que, no que diz respeito ao ser-aí, ele jamais é um *que*, mas sempre um *quem*. Trata-se de um quem, por outro lado, que sempre é aquilo que *pode ser*. O ser-aí é, com efeito, em cada caso possibilidade, em função de que ele pode escolher-se ou se

perder. Apenas um ente para quem seu ser está em jogo, um ente determinado por um *quem*, que é sempre a cada vez meu, pode se determinar segundo os modos da propriedade ou da impropriedade. É preciso, porém, conforme recorda Greisch, precaver-se de interpretar a distinção entre *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* como se refletissem a dicotomia entre a autenticidade do homem espiritual contraposta à inautenticidade do homem “carnal”. (GREISCH, 1994, p. 114) Trata-se de precaver-se do ponto de vista teórico que dicotomiza razão e sensibilidade. Heidegger entende, ao contrário, que impropriedade não é o mesmo que “menor” ou “inferior”. A distinção entre propriedade e impropriedade não tem, pois, o sentido dicotômico de uma oposição.

Cumpre, além disso, de acordo com os caracteres da precedência da “*existentia*” sobre a *essentia* e do “ser a cada vez meu”, ter sempre presente que não se trata aqui de um mero ente subsistente. Isso significa que o acesso ao ser do ser-aí exige que não se confunda seu modo de ser com aquele da subsistência. No que diz respeito ao corpo, isso exige a cautela de não apreender esse ente como coisa material. Seu corpo deve ser visto “desde dentro” como corpo vital. Se o ser-aí é aquilo que ele pode ser, acreditamos que se possa pensar seu corporar também enquanto possibilidade, e não segundo a fatualidade bruta de uma coisa subsistente com propriedades.

A apreensão de meras coisas não é, além do mais, um comportamento imediato do ser-aí, mas deriva-se do modo de ser em que o ser-aí é de pronto e no mais das vezes, a que Heidegger chama de *mediania*. Com a cotidianidade mediana o filósofo tem em vista o que esse ente tem de imediatamente ôntico e que sempre foi omitido na explicação de seu ser. Ouvimos algo nesse “imediatamente ôntico” a que Heidegger se refere: o silêncio sobre o corpo. Com efeito, parece-nos que em seu modo de ser ôntico mais imediato o ser-aí é inegavelmente um ente incorporado. Seu corpo pode não constituir ontologicamente o *quem* deste ente, mas entendemos que no plano ôntico mais imediato ele é a partir de determinada possibilidade de corporar. Sobre isso, porém, o filósofo “cala-se”.

Seria possível, por outro lado, entender essa mediania do cotidiano aproximando-a daquilo que Heidegger chamará no curso sobre lógica de 1928 de “neutralidade”? Com efeito, o filósofo adverte que não se deve tomar a mediania como um mero “aspecto” do ser-aí. Também na mediania, mesmo no modo da impropriedade, se faz presente *a priori* a estrutura da *Existenzialität*. (HEIDEGGER, 2012e, p. 145) Mesmo na cotidianidade o ser do ser-aí está em jogo, ainda que no modo da fuga diante dele. Mas Heidegger faz igualmente questão de afirmar que a cotidianidade mediana não fornece apenas estruturas medianas, se por tal se entende estruturas indeterminadas. Aquilo que aí “é onticamente no modo da mediania pode

ser muito bem ontologicamente apreendido em suas estruturas bem determinadas, as quais não são estruturalmente diferentes de determinações ontológicas de um ser *próprio* do *Dasein*". (HEIDEGGER, 2012e, p. 145) Em todo caso, se se determina as estruturas ontológicas, o que é ôntico permanece, contudo, no modo da mediania. Parece-nos não de todo descabido dizer que a *mediania* tal como entendida aqui faz lembrar algo como indeterminação ou, como escreverá o filósofo em 1928, "neutralidade". Se essa leitura for possível e sustentável, então se pode talvez dizer que o modo ôntico mais imediato do ser-aí, isto é, sua mediania, faz ver esse ente como corporalmente neutro. Essa neutralidade, por sua vez, não significa o mero vazio de determinação, mas tem a função de não estabelecer para esse ente qualquer possibilidade ôntica como tendo o caráter de constitutivo essencial. O plano ôntico precisa permanecer, portanto, indiferente ou neutro, sob pena de, em se fazendo o contrário, se abrir espaço para que se defenda, por exemplo, a primazia étnica de determinado povo, ou a superioridade social de determinado sexo sobre o outro. Tendo presente essa neutralidade ou indiferença da mediania é que se pode estabelecer o que há, aí sim, de ontológico nesse ente, e isso significa: aquilo que lhe constitui o ser, independente do contexto social, cultural ou de gênero em que cada ser-aí concreto se encontra. De pronto e no mais das vezes, portanto, do ponto de vista ôntico mais imediato, o ser-aí existe na indiferença ou neutralidade.

No que diz respeito ao modo adequado de acesso ao ser do ser-aí, por sua vez, Heidegger lembra mais uma vez que todas as explicações que surgem da analítica devem fazer referência à estrutura da existência. Em assim dizendo, o filósofo acrescenta: "E, porque elas são determinadas a partir da existencialidade, denominamos *existenciários* esses caracteres-de-ser do *Dasein*. Eles devem ser rigorosamente separados das determinações-de-ser do ente que não é conforme ao *Dasein* e que chamamos de *categorias*". (HEIDEGGER, 2012e, p. 145) O ser do ser-aí, portanto, deve ser acessado segundo modos de apreensão diferentes daqueles próprios às coisas subsistentes. Existenciários (*Existenzialien*; Schuback traduz o termo por "existenciais") e categorias marcam essa distinção. "O ente que cada vez a eles corresponde exige que o interroguem primariamente cada vez de modo diverso: ente como um *quem* (Existência) ou como um *que* (subsistência, no sentido mais amplo)". (HEIDEGGER, 2012e, p. 147) Os existenciários são, diga-se de novo, caracteres ontológicos, com os quais o imediatamente ôntico permanece na indeterminação ou neutralidade em que a mediania o encontra. Isso coloca a necessidade de não pensar o que é ôntico segundo o vocabulário dos existenciários, que dão acesso antes aos constituintes ontológicos do ser-aí. Daí resulta a inadequação em se pensar a corporeidade enquanto existenciário do ser-no-mundo.

2.3 O CORPO É UM EXISTENCIÁRIO?

Ora, aqui nos propomos pensar o problema do corpo, tal como ele é, segundo nos parece, *pensável* a partir da analítica. Heidegger ele mesmo poderia ter explorado os contornos do problema, mas prefere calar-se sobre a questão. Ainda assim, o que defendemos é, como dito, que a corporeidade é *pensável* a partir da analítica, mas não necessariamente faz – ou deveria fazer – parte dela. De acordo com a leitura que fazemos, a corporeidade diz respeito a um fenômeno intermediário do ser-aí, nem apenas ôntico nem puramente ontológico, fenômeno indissociável, de certo, de sua constituição ontológico-existenciária, mas não identificável com ela. Com efeito, o ser-aí é um ente que, à diferença de todos os demais, é ôntico-ontológico. Essas duas dimensões são, segundo nos parece, indissociáveis, mas não identificáveis. Há que não desconsiderar, com efeito, que a analítica tem raízes ônticas.

Dizendo isso pretendemos nos contrapor a quem, como Ferreira em seu artigo *A Constituição ontológico-existencial da Corporeidade em Heidegger* – assim como Costa, autora de *Corporeidade e Existência em Heidegger* – entende que o corpo pode ser pensado como um existenciário do ser-aí. Ferreira interpreta o corpo segundo uma perspectiva “ontológico-existenciária”, isto é, contraposta à perspectiva biológica, e com isso chama a atenção para a distância entre “o termo ‘corporeidade’ (*Leiblichkeit*) para designar a dimensão ontológica do corpo e o termo ‘corpo’ (*Körper*) para designar a dimensão biológica ou natural”. (FERREIRA, 2010, p. 109) Sem dúvida, a distinção entre *Leib* e *Körper*³² é também aqui de grande importância, e concordamos que se deva pensar o corpo para além de seus limites biológicos. Disso não se deve concluir, porém, que o *Leib* deva ser equiparado a um dos existenciários do ser-aí. É certo que, conforme afirma Ferreira, o corpo humano não se deixa pensar apenas mediante seu caráter – incontornável, embora – orgânico e biológico. O corpo, assim, enquanto corpo próprio (*Leib*), não é estruturado mediante categorias ou propriedades fisiológicas. No entanto, a noção de *existenciário*, introduzida por Heidegger no § 9 e que remete às estruturas que compõem o ser do homem, também não parece de pronto aplicável ao corporar. Tal como entendemos, a ausência do corporar não compromete a analítica, visto que ela tem em vista a estrutura ontológica ou, como será discutido mais tarde, “neutra” do ser-aí. É inegável que do ser-no-mundo faz parte um corporar, mas seu corporar não condiciona ontologicamente seu ser. Dessa forma, se o ser-aí é do gênero feminino ou masculino, se é

³² Como observa Ciocan (2008, p. 82), essa distinção, que Heidegger explorará nos *Seminários de Zollikon*, pertence ao arsenal conceitual da fenomenologia husserliana, embora esse débito não fique propriamente explicitado nem mesmo nos seminários.

jovem ou velho, se é saudável ou doente, todas essas condições, incontornáveis que sejam, não determinam a essência desse ente enquanto tal. São indissociáveis de seu ser, mas não compõem sua estrutura de ser. É isso o que defenderemos aqui, apresentando, ao mesmo tempo, o que, por assim dizer, “ganhamos” com a concepção de corpo que é *pensável* a partir da analítica.

Com efeito, todo o esforço a seguir será mostrar que o corporar pode ser lido como um fenômeno intermediário, e, nessa medida, não se confunde com a mera materialidade nem com uma estrutura puramente formal. Concordamos, pois, com Ferreira, quando ela diz que a facticidade do ser-aí não é o mesmo que a fatualidade do ente intramundano. Esta última concerne ao simples encontrar-se aí do ente intramundano ao lado de outros entes. Assim, se uma cadeira está junto à porta, nem por isso a toca. (FERREIRA, 2010, p. 112) Só o ser-no-mundo é capaz de tocar e ser tocado, é capaz de abertura aos demais entes, e por isso, conforme faz ver Ferreira, “a estrutura ser-no-mundo será também a estrutura originária e fundamental para a compreensão da corporeidade”. (FERREIRA, 2010, p. 113)

A autora sustenta, porém, que há uma convergência entre os existenciários e a constituição ontológica da corporeidade. Seu raciocínio vai no sentido de defender a ideia de que os existenciários expõem a corporeidade do ser-aí. Não nos parece, porém, que a analítica pretende uma ontologia completa do ser-aí e, nesse sentido, não estava entre seus objetivos desvelar a corporeidade própria desse ente. O estar-junto aos entes do ser-aí não necessariamente, do ponto de vista ontológico-existenciário, implica o factual estar-aqui do corpo junto de algo. Sem dúvida, o ser-aí não é nenhum vapor flutuante, um *ego* abstrato apartado do mundo. Mas sua inegável e incontornável concreção corporal é ontologicamente segunda. Do ser do ser-aí faz parte o estar junto a algo, que, no plano ôntico-ontológico, é corporalmente configurado. Parece-nos, por isso, ser de bom tom um recuo cauteloso diante da tese de que “os existenciais expõem a corporeidade da presença”. (FERREIRA, 2010, p. 116) Do mesmo modo, entendemos ser prudente um passo atrás ante a ideia da cooriginariedade da corporeidade em relação aos existenciários, e a conclusão consequente, isto é: “Se a corporeidade é co-originária aos existenciais então ela também é um existencial³³ e, portanto, um modo de ser da presença”. (FERREIRA, 2010, p. 117) Antes, entendemos que a analítica de 1927 torna possível pensar, à sua luz, um corporar não coisificado, o qual, contudo, tem caráter derivado em relação aos existenciários, e não lhes é, pois, co-originário.

³³ Aho também apresenta em *Metontology and the Body-Problem in Being and Time* um conjunto de críticos que compartilham a ideia de que “o que está faltando no projeto inicial de Heidegger é o reconhecimento de como o corpo vivido participa na nossa compreensão de ser. De fato, argumenta-se que o corpo deveria ser considerado como um existencial, uma estrutura essencial ou condição para qualquer instância do Dasein”. (AHO, 2006, p. 02) Como se verá a seguir, discordamos dessa ideia.

Não se trata aqui, portanto, de sustentar a ideia de que o corporar é um existenciário, mas antes que o corporar propriamente humano, se é pensável à luz dos existenciários, o é enquanto fenômeno derivado deles. O caráter problemático da noção de existenciário restou claro das pesquisas de Ciocan em *Heidegger et le problème de la mort*, que dedica ao tema uma análise bastante detalhada. Segundo observou Ciocan, com efeito, em se atendo rigorosamente às ocorrências textuais, Heidegger apenas concede o estatuto de existenciário às estruturas do *ser-em, ser junto a, da mundanidade, da preocupação, do distanciamento e arrumação, da solicitude, do impessoal, da disposição, da compreensão, do discurso, da possibilidade, do projeto, do sentido, da verdade, do fim e da totalidade*. (CIOCAN, 2014, 3-4/183) Quanto à estrutura do ser-no-mundo, cuja análise abre a analítica, o filósofo refere-se a ela como “constituição fundamental” ou *a priori* da explicação do ser-aí. Do mesmo modo, o cuidado, que fecha a analítica, nunca é nomeado como existenciário, senão como “ser do ser-aí”, “o sentido existenciário do ser do ser-aí” ou estrutura que articula a totalidade dos caracteres do ser-aí. Desse modo, ser-no-mundo e cuidado, que abrem e fecham a analítica, não são nomeados como existenciários, os quais são colocados em algum lugar entre “esses dois grandes parênteses, um abrindo, o outro fechando.” (CIOCAN, 2014, 7-8/183) Resulta daí problemático estabelecer qual é o estatuto de uma estrutura que, não sendo uma categoria mas pertencendo ao ser do ser-aí, não é, contudo, nomeada como existenciário. Se levarmos em conta as conclusões a que Ciocan chegou, restará claro o caráter problemático dos existenciários: teria sido por pudor estilístico que o filósofo não nomeia como tal algumas estruturas, com vistas a evitar, portanto, a repetição enfadonha a cada página (x é um existenciário, y é um existenciário, z é um existenciário)? Ou o filósofo efetivamente hesita, diante da diferença real entre um existenciário e uma estrutura vizinha, que, embora constituinte ontológico, não tem o estatuto de existenciário? O próprio Ciocan, após investigar longamente esse problema, se sente sem saída: “Deixemos, pois, esse enigma enquanto tal, irresoluto”. (CIOCAN, 2014, 19/183) Se levarmos em conta as conclusões a que Ciocan chegou, teremos ao menos alguma cautela em nomear de existenciário algo que, ainda mais, sequer aparece explicitamente na analítica, isto é, a corporeidade. Não nos alinhemos, portanto, àqueles que defendem essa ideia.

Além de Ferreira, entretanto, igualmente Costa entende o corpo enquanto existenciário. Em *Corporeidade e Existência em Heidegger* defende que os recursos conceituais aptos a pensar o corpo já se encontram na analítica de 1927. O ser-aí, lembra a autora, é o único ente que se relaciona com seu corpo como sendo seu, isto é, ele mesmo. (COSTA, 2018, p. 149) O corpo, de acordo com isso, sendo sempre “meu” corpo, está implicado no ser desse ente, em seu si-mesmo, e, nessa medida, “apresenta um caráter ontológico”. (COSTA, 2018, p. 149) Por

outro lado, o corpo co-pertenceria aos demais modos de ser como ser-no-mundo, mas, ainda assim, isto é, apesar de seu caráter ontológico, a corporeidade não negaria o aspecto ôntico desse ente, visto que o ser-aí concretamente existe no mundo. (COSTA, 2018, p. 149) O corpo, pois, tem caráter ontológico, mas ao mesmo tempo caráter ôntico? É um existencial e, porém, ôntico?

Com efeito, a autora entende que o corpo fisiológico, por si só, não é o que possibilita a relação entre ser-aí e mundo, visto que depende da abertura do ser-aí ao ser. Entendendo que o ser-aí relaciona-se com os outros sempre corporalmente, afirma, entretanto, que isso não se dá mediante os sentidos do corpo, pois “o âmbito fisiológico não é uma condição suficiente, uma vez que não é o fisiológico que fundamenta a abertura relacional do Dasein ao mundo e ao outro, mas sim a sua abertura pré-compreensiva ao ser e ao mundo”. (COSTA, 2018, p. 150) Igualmente nós sustentamos que o corpo não é condição suficiente para o lidar com os entes no mundo, embora enfatizemos que ele é, contudo, uma condição necessária, sob pena de, em se negando completamente o fisiológico, transformarmos o ser-aí em um fantasma. A própria autora reconhece isso, pois sustenta que a abertura ao mundo não se dá sem seu ser corporal – entendendo corporal aqui, parece-nos, como o fisiológico. Desse modo, o corpo (fisiológico) não fundamenta o trato com os entes, mas sem o corpo (fisiológico) esse trato não seria possível. Embora o fenômeno do corpo não se identifique com o corporal (fisiológico), não pode, porém, prescindir dele. O corporal do ser-aí, nesse sentido, é *também* ôntico, mas não *apenas* ôntico; é *também* ontológico, mas não *apenas* ontológico: é um entre, isto é, um fenômeno intermediário.

Igualmente Costa (2018, p. 152) entende que a corporeidade faz ver que o ser-aí existe em um modo de ser ôntico-ontológico. Ouvir ou ver, por exemplo, não é suficiente para que este ente esteja junto a algo. Mas disso não se deve inferir que esse ente seja um espírito puro descorporificado, mas antes, de “todos os modos da espacialização do Dasein em que participa a sua sensorialidade também participa a corporeidade em seus diversos modos do corporar”. (COSTA, 2018, p. 153) O ser-aí não pode, pois, negar sua fisiologia, embora ela não seja suficiente para determinar seu ser.³⁴ Por isso seria mais acertado, segundo a leitura que fazemos, entender o corporal enquanto fenômeno intermediário, pois, derivado dos existenciários, não se pode identificar com eles sem que se corra o risco de negar do corporal os seus inegáveis aspectos fisiológicos.

³⁴ Sobre os limites entre vida e existência, e se, e em que medida, a vida pode determinar o modo de ser da existência, confira REIS, 2014, pp. 109-110.

Não é, porém, esse o entendimento de Costa, para quem, por exemplo, o existenciário da compreensão co-pertence à corporeidade. Diz ainda a autora, referindo-se agora ao humor, que corpo e humor “são existenciais que co-determinam o modo de ser do *Dasein*”. (COSTA, 2018, p. 154) Pouco depois complementa: “Dessa maneira, tendo em vista que a corporeidade co-pertence à existência e esta se dá como *ek-sistência*, então podemos dizer que a corporeidade co-pertence à *ek-sistência*”. (COSTA, 2018, p. 154) Embora igualmente nós entendamos que da *ek-sistência* faz parte um corporar, não acompanhamos a leitura que defende que o corporal seria “co-determinante do seu ser si-mesmo”; antes, o corporal seria determinado pela existência, mas não determinante de seu ser. A ideia de que “a corporeidade co-pertence ao si-mesmo, coparticipa da constituição do *Dasein* como ser-no-mundo” (COSTA, 2018, p. 155), desse modo, só seria legítima, em nossa leitura, caso se entenda esse pertencimento não em termos de co-originariedade, mas antes de derivação. Em outras palavras, não concordamos com a tese de que “a corporeidade é também um existencial que estrutura o *Dasein* como ser-no-mundo e, como tal, se determina a cada vez no mundo, como modos do seu corporar enquanto *ek-sistência*”. (COSTA, 2018, p. 156) O corpo não nos parece um existenciário, embora sem os existenciários não se pode ter ao acesso ao corpo enquanto corpo *humano*. Parece-nos inegável que sem corpo e sem vida não há ser-aí; disso seria forçoso concluir que o corpo e a vida condicionam o modo como esse ente existe. Contudo, o simples corpo fisiológico e a vida biológica, por si só, não fazem desse ente o ente que ele é. De onde parece seguir-se que viver dotado de um corpo fisiológico não é suficiente para que se exista enquanto ser-aí. Há razões para supor que a vida e o corpo (fisiológico) condicionam a existência e razões para supor o contrário. Diante disso, acreditamos que o mais acertado seria sustentar a tensão insolúvel entre o ôntico e o ontológico no ser-aí, que faz ver a vida e o corpo não propriamente de um lado ou de outro, mas como fenômenos intermediários, condição necessária, mas não suficiente, condicionados, mas apenas em um sentido secundário ou derivado condicionantes de seu ser. Assim, mesmo que se sustente que cronologicamente o ser-aí é primeiro vida e corpo e, em seguida, existência, ontologicamente, porém, o ser-aí é ser-no-mundo e compreensão do ser e, em seguida e apenas à luz da compreensão do ser, também vida e corpo – embora vida, corpo e ser-aí se dão em um mesmo ato, como uma coisa só: corpo-homem. A ontologia do ser-aí, como já sinalizado no capítulo anterior, precede e ilumina qualquer investigação positiva a respeito desse ente, como o filósofo mesmo o diz referindo-se especialmente à biologia, à psicologia e à antropologia.

Entretanto, não é apenas Ferreira e Costa que defendem que o corpo deve ser pensado como um existenciário. Igualmente Johnson defende esta tese, ainda que sustentando

que o corporar é uma possibilidade própria do ser-aí, mas fundada na abertura da existência. (JOHNSON, 2014, p. 21) Corpo só é se a abertura de mundo já aconteceu. Vejamos em maiores detalhes como se estrutura a argumentação de Johnson.

A existência existe em relação com o mundo segundo os modos da ocupação, e isso na medida em que existe como compreensão de ser. É desde aí, observa Johnson, que se abre a possibilidade de um comportamento com o mundo em seus caracteres sensíveis e vitais. Isso significa que, como bem notou o autor, é a partir ou desde a compreensão do ser que o corpo se dá, e, por consequência, abstraindo-se da compreensão de ser não há que se falar mais em corpo – ao menos não em corpo *humano*. Dito de outro modo, fora da compreensão do ser só se pode falar de corpo por homonímia (JOHNSON, 2014, p. 24), pois sem a dita compreensão o que restaria é uma simples coisa inerte ou um cadáver.

O corpo precisa ser pensado, pois, de acordo com o modo de ser do ser-aí, mas isso implica, no entendimento de Johnson, “entendê-lo como um existenciário”. (JOHNSON, 2014, p. 25) Tratar-se-ia de um traço fundamental da existência, pois estaria enraizado no “ser meu próprio aí” que cada vez caracteriza o ser-aí. Ao sustentar essa tese, Johnson se preocupa ao mesmo tempo em elencar e criticar as leituras para quem o corpo não é um existenciário, e o faz como segue.

Em primeiro lugar, poderia parecer que a tese de que o corpo é um existenciário contradiz a própria exposição de Heidegger, pois, com efeito, se o corpo fosse um existenciário, ele não poderia ter sido excluído de *Ser e Tempo* e de sua descrição dos existenciários. Por outro lado, poderia ser argumentado que pensar o corpo como um existenciário só seria possível caso se o entendesse enquanto fundado em existenciários fundamentais, de maneira que a consideração do corpo estaria dissolvida neles, como é o caso do encontrar-se (*Befindlichkeit*), o qual – essa é a opinião de Haar – poderia perfeitamente dar conta dos fenômenos corporais. Enfim, poder-se-ia alegar ainda, acrescenta Johnson, que apesar das objeções antes mencionadas e insistindo-se em considerar o corpo como um existenciário, contradiz-se o pensar de Heidegger, na medida em que não se trataria senão de uma dedução de fenômenos secundários a partir de fenômenos primários, o que seria um modo inapropriado de investigação, visto que não se adequa aos fenômenos eles mesmos. Dito de outro modo, a compreensão do corpo como um existenciário nada seria senão um passo em falso, resultado de uma má compreensão dos existenciários enquanto axiomas e de uma interpretação equivocada da ontologia enquanto tendo uma tendência dedutiva. (JOHNSON, 2014, p. 25)

Entretanto, segundo entende Johnson, a ênfase do próprio Heidegger da pertença do corpo ao modo de ser do ser-aí – tal como se faz explícito mais tarde, isto é, nos *Seminários*

de Zollikon, ainda que nem aí há uma exposição completa e acabada do corpo – assinalaria que, embora na analítica de 1927 a problemática do corpo não tenha primazia, isso não implica que o corpo não deva ser entendido como um existenciário. Johnson defende que só se poderia chegar a essa conclusão caso se entendesse o conteúdo do tratado como o resultado definitivo de uma análise da existência, ao passo que, ao contrário, o próprio Heidegger entende os seus resultados como provisórios, passíveis portanto de uma complementação mais acabada dos existenciários. Em todo caso, o realce do corpo enquanto existenciário não poderia pertencer às tarefas de uma ontologia fundamental, pois, com efeito, o corpo “se funda em uma compreensão do ser, mas essa dita compreensão de ser não acontece corporalmente”. (JOHNSON, 2014, p. 26)

Por outro lado, a determinação do corpo como um existenciário se radica, assim o defende Johnson, na exigência de explicitá-lo de modo a ainda não dizer algo a respeito de seu conteúdo. O autor entende assim que “afirmar que o corpo é um existenciário vem a ser uma declaração de caráter estritamente metódico”, (JOHNSON, 2014, p. 27) com o que se enfatiza que o fenômeno se deve fazer visível na medida em que se o compreenda desde a existência, isto é, “o corpo pode ser visto enquanto o que autenticamente é, só desde a pertença íntima a um ente cujo modo de ser é o de ser seu próprio aí”. (JOHNSON, 2014, p. 28) Em assim compreendendo as coisas, resultaria daí que a corporeidade “pode passar a ser compreendida metodicamente como um existenciário”. (JOHNSON, 2014, p. 28)

Entretanto, apesar de defender que o corpo é um existenciário, Johnson ainda assim sustenta que o importante seria entender que, uma vez que se pretenda uma análise da existência que não objetive a elucidação do sentido de ser, mas que se fixe na existência ela mesma, no próprio fenômeno do humano, disso resultaria a possibilidade de realçar fenômenos fundados. Contudo, tal como entende o autor, isso não implicaria a redução do corpo aos existenciários fundamentais como a *Befindlichkeit*, mas, observando-se embora o caráter fundado do corpo, se deveria estudá-lo ao modo de um realce de seus traços fenomênicos próprios. (JOHNSON, 2014, p. 28) Desse modo, o autor reconhece que entre a *Befindlichkeit* e o corpo há uma relação íntima, no sentido mesmo de uma fundação de um sobre o outro; porém, ainda assim, ambos os fenômenos poderiam ser delimitados naquilo que cada um mostra de si.

Acompanhamos o autor em sua defesa de que o corpo – ao menos o corpo *humano* – só é à luz da compreensão do ser, mas disso não se segue, segundo entendemos, que o corpo deva ser pensado como uma estrutura ontológico-formal ou um existenciário. Não pensamos isso, porém, necessariamente por que nos alinhamos às críticas mencionadas por Johnson, isto é, pela ordem: 1) o fato de que Heidegger não explorou em *Ser e Tempo* o problema do corpo

não é razão para que se negue qualquer lugar à corporeidade nem mesmo para que se negue a inclusão do corpo entre os existenciários. Se o fazemos, é por entender que o fenômeno do corpo deve antes ser entendido como um fenômeno intermediário, nem apenas ôntico nem apenas ontológico. 2) Em relação à tese de que o corpo seria um fenômeno fundado nos existenciários fundamentais, especialmente a *Befindlichkeit*, que é, com efeito, a posição de Haar, somos simpáticos a ela, por entender que é apenas à luz da existência, em que se inclui ainda a espacialidade, a mundanidade e a decadência, que o corporal pode vir à luz em seu modo humano de ser. Resta, por fim, nos posicionar em relação a terceira objeção. Ora, entendemos que não se trata aqui de uma dedução de fenômenos secundários a partir de fenômenos primários, e nem entendemos os existenciários como axiomas. Senão, vejamos: se o corpo fosse considerado um existenciário, restaria a tarefa de localizá-lo na analítica: seria ele um aspecto da espacialidade ou da disposição, por exemplo? Deveria ser explicitado no contexto do lidar com os entes? Como questiona também Ciocan: qual seria a estrutura ontológica pela qual se pode fundar existencialmente fatos ônticos como a fome, o frio, a dor, o sofrimento e a doença? O ser-aí seria simplesmente lançado na situação de ser dotado de corpo? A corporeidade, pois, pertenceria a *Geworfenheit*? Enfim, por qual estrutura ontológica se pode visualizar a unidade entre ser-aí e corpo? (CIOCAN, 2001, p. 165) A nós parece mais acertado dizer que o corpo pressupõe o conjunto dos existenciários, embora não como uma consequência deles, senão talvez como um correlato. Não se deduz o ôntico do ontológico como por consequência, pois mesmo o ontológico pressupõe ou tem “raízes ônticas”. A tensão entre o ôntico e o ontológico, portanto, não se deixa traduzir pela ideia de consequência lógica ou dedução de conceitos, e se mesmo assim falamos do fenômeno do corpo enquanto fundado nos existenciários, essa fundação não tem o sentido de uma causalidade lógica. O ontológico não causa o ôntico, nem o ôntico causa o ontológico. Antes, ôntico e o ontológico se implicam mutuamente, visto que em toda explicação do ser o ente é cotematizado. Se o corpo é fundado, isso significa que ele é visado segundo ou à luz do modo de ser do ser-no-mundo.

O próprio Johnson reconhece que o corpo é um fenômeno fundado, a saber, na compreensão do ser, a qual não acontece corporalmente. Sendo assim, não podemos acompanhar o autor em sua defesa de que o corpo seria um momento decisivo da abertura do aí, por mais que essa abertura não se dê no vazio, mas pressuponha o corporal. De fato, o corpo só é à luz da existência, mas mesmo Johnson admite que entre o corpo e a *Befindlichkeit*, por exemplo, haveria uma relação de fundação. Ora, os existenciários são co-originários e não se pode falar que um deles funde qualquer outro. O corporal, portanto, deveria ser visto como um correlato ôntico dos existenciários, embora não certamente apenas ôntico, na medida

precisamente em que é iluminado pela estrutura ontológica do ser-aí. O corporal, assim, nem é apenas ôntico nem apenas ontológico, mas um “entre”.

2.4 EXPOSIÇÃO TEMÁTICA DO SER-NO-MUNDO

O § 12 trata tematicamente do caractere ontológico do ser-em, dentro do quadro geral do segundo capítulo, que visa à exposição geral do ser-no-mundo. Logo no início do parágrafo Heidegger afirma: “Ao *Dasein* existente pertence o ser-cada-vez-meu como condição da possibilidade de propriedade e impropriedade”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 169) Heidegger assim não opõe, como já observamos antes, propriedade e impropriedade, mas, conforme notou Greisch, traz à tona a triplicidade de níveis entre o originário, o autêntico e o inautêntico. (GREISCH, 1994, p. 328) O termo que está em jogo aqui é *Jemeinigkeit*. Demoremo-nos um pouco sobre ele, à luz das pesquisas que Raffoul realizou sob o título de *Heidegger and the subject*.

Com efeito, Raffoul destaca que o caráter de “ser a cada vez meu” (*Jemeinigkeit*) não pode ser entendido enquanto propriedade pertencente ao sujeito encapsulado em si mesmo, o que não significaria, porém, que o tema da individualidade tenha sido eliminado da analítica. Esse caráter “de ser meu”, ao contrário, ocupa aí um lugar proeminente enquanto princípio de individuação, embora sempre pensado à luz da relação com o ser. (RAFFOUL, 1998, 220-222) Cumpriria, contudo, assim entende Raffoul, destruir o *ego* para que se ganhe acesso à mesmidade do ser-aí. Tudo se passa, porém, como se o “ser a cada vez meu” fosse indiferente aos modos próprios e impróprios de ser do ser-aí, na medida em que, próprio ou impróprio, o ser do ser-aí sempre é “a cada vez meu”. Nesse sentido, além disso, a mesmidade seria neutra com respeito às determinações ônticas do ser-aí: “a mesmidade neutra aparece como a *origem* ou *possibilidade* da existência fática e de seus modos autêntico e inautêntico”. (RAFFOUL, 1998, 4014-4018) Seria ela o fundamento ontológico para propriedade e impropriedade. Esse caráter de “ser meu” do ser-aí, por outro lado, parece-nos também possibilitar uma relação individual ou singularizada com seu próprio corpo. Com efeito, acreditamos ser possível sustentar que cada ser-aí existe segundo um corporar singular, a partir de que compreende seu ser mais concreto e imediato. O corpo humano não é nenhum “corpo em geral”, mas sempre “meu corpo”, vivido “desde dentro”, a partir da abertura de mundo em que cada ser-aí é. O caráter de “ser a cada vez meu” assim, fundado na relação do ser-aí com o ser, abre não só suas possibilidades fáticas de propriedade ou impropriedade como, do ponto de vista ôntico mais

imediatamente, abre o ser-aí para possibilidades singulares de corporar. Nem todas as maçãs são iguais, diríamos nós.

Essas estruturas, porém, devem ser vistas e entendidas, recorda-nos Heidegger, sobre o fundamento do ser-no-mundo, cuja interpretação marca o ponto de partida da analítica do ser-aí. Trata-se de uma estrutura unitária (*einheitliches Phänomen*), isto é, irreduzível a uma composição por partes, o que não impede, porém, que sua constituição seja formada por uma multiplicidade de momentos³⁵. Esses momentos incluem, como já tinha sido esboçado no semestre de verão de 1925, a) o “em-o-mundo”, que coloca a tarefa de determinar a ideia de *mundidade*; b) o ente que é ao modo do ser-em-o-mundo, com o que se busca o *quem*; e c) o *ser-em* como tal.

Heidegger inicia pela análise do ser-em. Recorda que a expressão tende a nos fazer completá-la dizendo ser em... o mundo, entendendo por tal o estar dentro de uma coisa em outra. A expressão, porém, não tem esse sentido espacial, próprio do modo de ser da subsistência. Com efeito, formulando-se assim, parece designar o tipo de ser de um ente que é “em” outro, isto é, o relacionamento de algo “em” algo: a água que está dentro do corpo, as roupas que estão dentro do armário, e coisas do tipo – algo é espacialmente contido em outro. Entretanto, o ser-em não é próprio de nenhum desses entes. Dreyfus nos sugere pensar o sentido originário de ser-em a partir da língua inglesa. Diz ele, a esse respeito, que em inglês o *in* tem tanto o sentido espacial, como quando se diz de algo que está *in the box*, quanto um sentido existencial, como quando alguém diz que está *in love*. O primeiro expressaria inclusão, ao passo que o segundo transmite a ideia de envolvimento. (DREYFUS, 1991, p. 43) O ser-aí, pois, não está meramente incluso no mundo, mas envolvido nele – esse envolvimento não se refere, pois, ao mero estar dentro do mundo, enquanto continente, da coisa corporal. O ser-em é, ao invés, uma constituição de ser do ser-aí e é nomeado por Heidegger de “existenciário”. Não se pensa com isso, como dito, a mera subsistência da coisa corporal (*Körperdinges*) ou o corpo próprio do homem (*Menschendleib*) “em” um ente subsistente. Ao contrário, o *in* diz antes “morar”, “habitar”, “estar familiarizado com”. Este ente, além disso, é aquele que cada vez “eu sou”. *Bin* em alemão, diz Heidegger, é próximo de *bei*, de onde *ich bin* (eu sou) tem o sentido de um eu

³⁵ Com vistas a obter um conceito adequado de totalidade Heidegger teria exigido, observa Ciocan, que esse conceito fosse pensado em acordo com a teoria husserliana do todo (*Ganze*) e das partes (*Teilen*). Husserl, com efeito, distingue duas categorias de partes: de um lado, *Stücke*, isto é, partes que podem ser consideradas independentes e separadas do todo, e, de outro, *Momente*, isto é, partes inseparáveis e essencialmente dependentes do todo. Essas partes, por sua vez, constituem duas maneiras de ser todo: o todo constituído por partes (*Stücke*) é um todo composto, obtido pela soma das partes, ao passo que o todo constituído por momentos é um todo indecomponível e essencialmente unitário. A totalidade unitária do ser do ser-aí precisa ser compreendida como uma constituição *a priori* e não pela soma de partes. (CIOCAN, 2001, p. 182)

moro ou detenho-me. Esse “ser junto”, que Heidegger igualmente nomeia como *existenciário*, diz respeito ao absorver-se no mundo. O ser junto não dá conta da mera ocorrência uma ao lado da outra de duas coisas. Com efeito, dois entes subsistentes, como uma cadeira e a parede, por exemplo, jamais estão juntos um do outro, mesmo quando eles se “tocam”. As aspas aqui se devem a que “tocar” não é possível para meras coisas. O tocar só é possível se algo “vem de encontro” para algo. Diz Heidegger: “Um ente só pode tocar outro ente subsistente dentro do mundo se tem por natureza o modo-de-ser do ser-em – se, com seu *ser-‘aí’*, algo assim como um mundo já lhe é descoberto a partir do qual um ente possa se manifestar no contato”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 175)

De certo que, por outro lado, o ser-aí também pode ser apreendido como mera subsistência. Para que o ser-aí seja apreendido só como subsistente, porém, seria preciso negligenciar por completo a constituição do ser-em. Ainda assim, haveria um sentido de subsistência própria do ser-aí, em acordo com suas estruturas de ser. Demos a palavra a Heidegger:

O *Dasein* entende o seu ser mais-próprio, no sentido de uma certa ‘subsistência fatural’. E, no entanto, a ‘faturalidade’ dos fatos do próprio *Dasein* é de fundamento ontologicamente diverso da ocorrência de uma espécie mineral. A faturalidade do *Faktum Dasein*, como o modo em que todo *Dasein* é cada vez, nós a denominamos *factualidade*. [...] O conceito da factualidade contém em si: o ser-no-mundo de um ente ‘do-interior-do-mundo’, de tal modo que esse ente pode se entender como preso em seu ‘destino’ ao ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior de seu próprio mundo. (HEIDEGGER, 2012e, p. 177)

Trata-se aqui de *Faktizität* (facticidade, para Schuback; factualidade, para Castilho), cuja exposição tem início aqui no §12. Com esse termo Heidegger tem em mente que o ser-aí é em certa medida subsistente aí no mundo: pertence-lhe uma constituição material – não, porém, segundo o modo de ser da mera ocorrência de uma espécie mineral. Ainda assim, o ser-aí tem uma faturalidade (uma constituição material de fundo – um corpo), embora de fundamento ontológico diferente das meras coisas subsistentes. Em todo caso, essa facticidade – o fato do ser-aí – contém em si o mundo. Novamente: o corpo não é senão, se assim nos for permitido expressar, o fato mundano não meramente material (não apenas subsistente como coisa) do ser-aí.

O esforço de Heidegger em demarcar as fronteiras entre o ser-em e a categoria do “estar dentro”, conforme ele próprio afirma, não visa sustentar que o ser-aí não tem nada que ver com o espaço, pois, com efeito, lhe é própria uma espacialidade fundada no mundo. De acordo com isso, diz Heidegger:

Por isso, o ser-em não pode também ser ontologicamente elucidado mediante uma caracterização ôntica, dizendo-se, por exemplo: o ser-em um mundo é uma

propriedade espiritual e a ‘espacialidade’ do homem é uma qualidade do ser do seu corpo próprio, o qual é ao mesmo tempo ‘fundado’ pela corporeidade. Com o que se estaria de volta a um subsistente ser-junto a uma coisa qualificada de coisa-espiritual e a outra qualificada de coisa corporal, permanecendo obscuro o próprio ser do ente assim composto. (HEIDEGGER, 2012e, pp. 177-179)

A espacialidade, visível a partir do mundo, não é, pois, uma qualidade de seu corpo, contraposta à espiritualidade do ser-em. Se assim compreendêssemos as coisas, retomariamos o antigo ponto de vista dualista. Heidegger mostra que não se trata disso, e logo em seguida afirma que a constituição do ser-no-mundo é o que permite penetrar na espacialidade existenciária do ser-aí, superando a suposição metafísica ingênua para quem “o homem é de imediato uma coisa espiritual, posteriormente posta ‘dentro’ de um espaço”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 179) O homem não é, portanto, imediatamente uma “coisa espiritual” e sua espacialidade, por sua vez, não se confunde com a mera ocorrência subsistente de coisas.

Enfim, Heidegger afirma ainda que a factualidade se encontra dispersa em determinados modos de ser-em, que constituem o que ele denomina de “ocupação”: ao menos alguns dos exemplos a que o próprio filósofo alude pressupõem como pano de fundo inegavelmente uma constituição corporal: “ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar...” (HEIDEGGER, 2012e, p. 179) Esses modos de lidar não seriam a consequência do fato de que, além do ser-aí, há outros entes por aí, mas antes só se pode encontrar os entes na medida em que eles se mostram no mundo, o qual já deve estar, de antemão, aberto. Em outras palavras, o ser-em é um constitutivo essencial, e não uma propriedade com ou sem a qual o ser-aí seria o mesmo ente. Na medida em que é, portanto, o ser-aí já é enquanto ser-no-mundo.

2.5 A MUNDANIDADE DO MUNDO

O § 14 apresenta em linhas gerais o problema da mundanidade do mundo. Somos informados aí que do ser-no-mundo faria parte o mundo enquanto constituinte ontológico fundamental, de onde se seguiria, porém, a tarefa de determinar o que seja o mundo. Como observa o filósofo logo no início do parágrafo, a tendência comum quando se procura explicitar o que é o mundo é descrever os entes que ocorrem dentro do mundo. Com isso, porém, se realiza tão somente uma descrição ôntica, enquanto o que se visa é uma estrutura ontológica. A resposta, portanto, mais imediata a respeito da natureza do mundo é também a mais insuficiente, como observou Biemel em *Le concept de monde chez Heidegger*, quando destaca a inadequação de apenas enumerar o que há dentro do mundo, como animais, plantas, objetos e coisas do tipo,

pois mesmo a enumeração mais completa das diferentes espécies de entes intramundanos não nos daria acesso ao mundo como tal, mas tão somente àquilo que há “dentro” do mundo. (BIEMEL, 2015, p. 20)

O que se visa, pois, é uma estrutura ontológica. Com efeito, a “mundidade” seria um momento constitutivo do ser-no-mundo, e, nesse sentido, uma determinação existenciária ou existenciário do ser-aí, nomeada como tal por Heidegger, que diz ainda: “‘Mundo’ não é ontologicamente uma determinação *do* ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 201) De acordo com isso, o adjetivo *weltlich* (*mundano*, em Schuback; “do-mundo”, em Castilho) designaria um modo de ser do ser-aí, à diferença de *innerweltlich* (“intramundano”, em Schuback; “ente do-interior-do-mundo”, em Castilho), isto é, o modo de ser do ente subsistente. A ontologia tradicional teria sido incapaz de pensar essa distinção, isto é, em geral o problema ontológico do mundo. Para afastar essa incompreensão, cumpriria, entende Heidegger, tornar o mundo tema da analítica a partir da cotidianidade mediana, ou, dito de outro modo, a partir do modo de ser mais próximo do ser-aí. O exame do ser-aí cotidiano, portanto, tornaria visível o que se deve entender ontologicamente por mundo. Ora, o mundo mais próximo do ser-aí é denominado por Heidegger de *Umwelt* (“mundo circundante”, em Schuback; “mundo ambiente”, em Castilho). Heidegger propõe buscar o *Umwelt*, por sua vez, a partir do ente que imediatamente vem de encontro no mundo ambiente, a partir de que será dada à noção de espacialidade um sentido ontológico distinto da *res extensa*, com a qual a ontologia cartesiana pensou o mundo.³⁶

2.5.1 O ENTE DO INTERIOR DO MUNDO

Dizendo isso Heidegger parte para a análise do ente que vem de encontro no mundo ambiente. Mas o filósofo faz questão de destacar, já no início do § 15, seus interesses ontológicos, embora, diz ainda, em toda explicação do ser o ente seja cotematizado. Aqui o ente é “transposto” para o âmbito da ocupação, isto é, não é objeto de um conhecer teórico do mundo, mas é empregado, produzido, em suma, o ente é encontrado na medida em que o ser-aí lida com ele no trato cotidiano. Em tudo isso, enfatiza Heidegger: “ele se põe pré-tematicamente diante do olhar de um ‘conhecer’ que, sendo fenomenológico, olha primariamente para o ser e, a partir dessa tematização do ser, cotematiza o respectivo ente”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 207) O que

³⁶ Como lembra Greisch: “... a concepção cartesiana de mundo repousa sobre o primado incontestável do *conhecimento*, mais precisamente do conhecimento científico: o mundo de Descartes é o mundo (= a natureza) da física matemática!” (GREISCH, 1994, p. 145)

estaria em jogo aqui não é, em outras palavras, o conhecer de propriedades ônticas do ente, mas sua estrutura de ser. É tendo em vista essa estrutura de ser que Heidegger denomina de *instrumento* (*Zeug*) o ente que vem de encontro na ocupação. Tratar-se-ia em primeiro lugar de colocar em relevo o que faz do instrumento um instrumento, o que o filósofo denomina de sua *instrumentalidade* (*Zeughaftigkeit*).

Para começar, diz Heidegger que instrumento é algo que nunca se diz no singular: *um* instrumento nunca vem de encontro isolado, mas sempre dentro de um todo instrumental.³⁷ Com efeito, o instrumento é sempre “algo para...”, que, em comunhão com os “para algo” dos outros instrumentos, compõem uma totalidade instrumental. Esse “para algo” faz visível que cada instrumento *remete* a outros instrumentos. Pensemos, por exemplo, no conjunto de instrumentos que compõem um escritório de trabalho. Lá se encontram lápis, caneta, papel, computador, cadeiras, livros e mesa. Esses entes nunca seriam meramente somados para se obter daí uma justaposição no mesmo lugar de diferentes objetos, mas o quarto, enquanto totalidade, é pré-descoberto, e partir desse todo cada ente encontra seu lugar próprio. O todo, porém, isto é, o escritório, não é simplesmente o espaço geométrico portador de determinada extensão medida em comprimento, largura e altura. O escritório é antes a totalidade a partir de que ganha lugar cada ente que aí vem ao encontro. Esse mesmo espaço geométrico indiferente pode abrir diferentes totalidades: o escritório pode ser desmontado para dar lugar a um quarto de dormir, ou a uma cozinha, ou a uma sala de jantar. Cada um desses todos abre lugares diferentes, “dentro” de que os entes se “encaixam”: um micro-ondas dentro do banheiro, por exemplo, não tem lugar. Uma mesma totalidade, porém, como é o caso de uma sala de aula, pode abrigar diferentes mundos. Quem é professor talvez já tenha passado pela experiência de ter a sensação de estar em um ambiente diferente, mesmo na mesma sala de aula, se a turma com quem trabalha é diferente. O espaço geométrico é o mesmo, as cadeiras e as mesas são as mesmas, e no entanto, parece que se está em outro lugar, mais curto, se a turma desse ano é maior do que foi a do ano passado, ou mais longo, no caso inverso. Em todo caso, o mundo não é a extensão geométrica indiferente de pontos dispersos no plano cartesiano de coordenadas. O mundo é sempre uma totalidade, um “onde” que abre lugares.

O ser-aí, de acordo com isso, só pode encontrar o instrumento, como também notou Biemel, na medida em que ele pertence a um mundo. Sem essa inserção prévia no mundo o instrumento é destituído de sentido. (BIEMEL, 2015, p. 43) A apreensão do instrumento, por

³⁷ Biemel observa quanto a isso: “Retenhamos pois que um utensílio particular não pode ser descoberto e compreendido senão a partir do complexo unitário dos utensílios, complexo que deve ser pré-descoberto”. (BIEMEL, 2015, p. 33)

outro lado, nunca é temática, isto é, o emprego do instrumento não se volta tematicamente para o instrumento, mas o maneja no uso. Quanto menos temática é a relação com o instrumento, mais originária ela seria. A partir disso, diz Heidegger: “O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a *utilizabilidade*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 213) Trata-se aqui de *Zuhandenheit*, traduzido por *manualidade* por Schuback e por *utilizabilidade* por Castilho. O olhar meramente teórico é incapaz de visualizar essa estrutura de ser, o que não significa, porém, que o trato com o ente seja completamente cego – ou “ateórico”. Ao contrário, a ocupação tem sua visão própria, que Heidegger denomina de *Umsicht* (circunvisão, em Schuback; ver-ao-redor, em Castilho). O que cumpre destacar com isso é a superação da perspectiva dicotômica para quem teoria e prática seriam comportamentos antagônicos:

O comportamento ‘prático’ não é ‘ateórico’, no sentido de ser desprovido-de-visão, e sua diferença em relação ao comportamento teórico não reside somente em que aqui se considera e lá *se age* e, para não permanecer cega, a ação emprega conhecimento teórico, pois o considerar é tão originariamente um ocupar-se quanto o agir tem *sua* visão. (HEIDEGGER, 2012e, p. 215)

O lidar com o instrumento, pois, não é temático, visto que, na verdade, a ocupação não se volta propriamente para os instrumentos, mas para a obra a ser produzida. A obra também é, por sua vez, um instrumento com seu “ser para” e só é sob o fundamento de seu emprego e do conjunto de remissões em que é descoberta. A obra remete ainda aos materiais de que é feita, e estes, em última instância, à “natureza”, não, porém, como mera subsistência, mas também a partir do mundo: “As plantas do botânico não são flores do caminho, o ‘aflorar’ de um rio geograficamente fixado não é a ‘nascente subterrânea’”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 217) A obra remete ainda, por fim, ao usuário, ela é cortada “para o seu corpo” (*Leib*). A referência ao corpo do usuário mostra que o outro ser-aí vem ao encontro corporalmente. Com isso não se diz também que o ser-aí é sempre portador de corpo? Com efeito, o ser-aí que manipula os instrumentos, que os produz para outros, e estes mesmos outros, não são meros *egos* abstratos, mas entes mundanos corporalmente dispersos. Parece, pois, inegável que do ser-aí faz parte uma corporeidade, restando pensar em que ela consistiria.

Em todo caso, a recusa ou a ausência de um tratamento temático do corpo do ser-aí – seu ser corporal é o mesmo que o ser corporal dos animais, por exemplo?; seu corpo é um algo subsistente, ou é sempre mundanizado?; que papel a corporeidade poderia desempenhar em seu ser-para-a-morte?; a sexualidade tem alguma influência em sua constituição de ser? – enfim, a ausência de um lugar, mesmo que marginal, para o problema do corpo na analítica abre espaço para leituras que a entendem “insuficiente”. É o caso de Albuquerque, que chega mesmo

a apontar falhas e omissões de Heidegger, e entre elas, especialmente, a “falta de exposição por parte de Heidegger acerca do lugar, da importância e do status do corpo dentro da analítica existencial”. (ALBUQUERQUE, 2014, p. 180) De acordo com a leitura que faz o autor, não há possibilidade de pensar uma subjetividade lançada no mundo sem que ela seja constituída por uma corporalidade, já visível no manuseio dos utensílios. Indo mais além, sugere mesmo que o corpo desempenha papel importante na compreensão do ser: “o corpo mostra-se como condição interna de possibilidade para o próprio existir da existência e, portanto, possui de forma clara a importância e os requisitos teóricos para ser fundamentado em uma análise fenomenológica”. (ALBUQUERQUE, 2014, p. 187) A analítica existencial, portanto, reclamaria uma fenomenologia do corpo que o pensasse no âmbito ontológico.

Ainda segundo Albuquerque, muitos aspectos da analítica correm o risco de uma interpretação universalista, visto que todo ser-aí é ser-no-mundo, todo ser-no-mundo é transcendência e todo ser-aí é compreensão do ser. De certo que para Heidegger todos esses momentos são instâncias de uma existência que se concretiza em uma singularidade radical. Ainda assim, não estão de todo isentas, para Albuquerque, de que se as interprete como mais uma das abstrações comuns em toda a história da filosofia. (ALBUQUERQUE, 2014, p. 188) O autor parece insinuar, dessa forma, embora não o diga explicitamente, que a corporeidade seria o fenômeno capaz de resguardar a analítica de qualquer conotação universalista, garantindo ou preservando a singularidade do ser-no-mundo. O autor, porém, não explicita o que entende por corporeidade, embora afirme que os conceitos de corpo, alma e espírito, tomados enquanto categorias, “são insuficientes para esclarecer o modo de ser da subjetividade, independentemente de quais desses elementos possua uma predominância”. (ALBUQUERQUE, 2014, p. 191)

De fato, concordamos com o autor quando afirma que o corpo não pode ser tomado segundo as categorias, que aplicamos à investigação das coisas. É difícil, na verdade, explicitar objetivamente o que é o corpo, entendido a partir da analítica heideggeriana, pois não se trata aqui de uma mera coisa, do corpo enquanto conjunto de ossos e carne; antes, seria mais apropriado falar aqui não de corpo, mas de corporar, de um acontecimento sempre em processo, em construção ou sempre se redefinindo. Isso significa que o corpo não é “algo material, substancial ou biológico, nem mesmo algo pronto e acabado que tivesse seus limites bem definidos”. (ALBUQUERQUE, 2014, p. 197) Disso não se segue, porém, e aqui nos distanciamos da interpretação de Albuquerque, que a analítica necessariamente reclame um lugar para o corpo enquanto componente ontológico-existencial do ser-aí. Com efeito, o autor entende que, no que diz respeito aos existenciais da compreensão e disposição, é porque já

somos afetivamente dispostos que “cooriginária e fenomenologicamente somos corpóreos” e não é porque somos corpóreos que, em seguida, passamos a ser compreensivos e afetivamente dispostos. De fato, a compreensão e a disposição, enquanto existenciários do ser-aí, não vem em seguida ao corpo. Com efeito, não é porque tem corpo que o ser-aí é compreensivo e disposto. Isso não significa, porém, em nossa leitura, que o corpo lhes seja “cooriginário”.

Ainda assim, é sempre a partir do mundo – este sim constituinte ontológico do ser-aí – que o corpo deve ser pensado. Isso significa que a corporeidade não é um algo subsistente pensável a partir das categorias. O corpo se ilumina pela abertura prévia do mundo, tendo em vista, com efeito, que “o mundo é algo ‘em que’ o *Dasein* como ente cada vez já *era* e ao qual, cada vez em que progride expressamente para algo, não faz senão regredir”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 231)

2.5.2 A SIGNIFICÂNCIA DO MUNDO

O corpo, portanto, deve ser pensado a partir do mundo. Não apenas o corpo, porém. Todo ente vem a ser o que é a partir do mundo, como diz Heidegger referindo-se ao utilizável: “O mundo é aquilo a partir de que o utilizável é utilizável”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 249) É também a partir do mundo, enquanto desmundanizado, que o ente subsistente vem a ser o que é, assim com o próprio ser-aí, que é o ente *mundano*. O movimento característico da analítica, contudo, encontra o mundo através da descrição do instrumento utilizável. É o que faz Heidegger no § 18.

O filósofo começa lembrando que a constituição de instrumento tem o caráter de remissão, com o que se tem em mente o “para algo”. Isso traria consigo o caráter do conjuntar-se a algo, denominado pelo filósofo de *Bewandtnis* (conjuntura, em Schuback; conjunção, em Castilho). Com o termo a analítica tem em vista o caractere do se deixar e se fazer junto, próprio da remissão. Cada instrumento é em uma conjunção, que é previamente delimitada pela totalidade conjuntural: “A totalidade-da-conjunção que, por exemplo, constitui a utilizabilidade de um dado utilizável numa oficina ‘precede’ o utilizável individual...” (HEIDEGGER, 2012e, p. 251) Por sua vez, a totalidade conjuntural remonta em última instância a um para quê com o qual não há conjunção, visto se tratar aí do ser-aí mesmo. Dito de outro modo, a totalidade conjuntural remonta ao ser-aí, que não é, porém, nenhum ente para... isto ou aquilo. “O ‘para-quê’ primário é em-vista-de-quê”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 253) Trata-se aqui, nas palavras de Biemel, do para quê “final”: aquele em que todas as referências constituídas pela relação do “bom para” encontram sua realização – “o para quê final é pois

enraizado no ser do *Dasein*”. (BIEMEL, 2015, p. 52) Dessa forma, se a mesa é boa para escrever, a impressora é boa para imprimir, o papel é bom para deitar nele as letras e frases, e enfim, a obra, isto é, o livro, é bom para ler, o ser-aí, a quem em última instância se visa em todo para-quê particular, não é, por sua vez, bom para... nada, mas existe em função de... si mesmo. Estaríamos aqui diante de algo como a versão heideggeriana do imperativo kantiano que reza: o homem é sempre um fim em si mesmo? Dentro de certos limites, é o que parece.

Em todo caso, o ser-aí, enquanto o para-quê final, isto é, o ente que é em *função* de si mesmo, sempre já remonta a um para algo. O para-algo, por sua vez, traria consigo um para isso como possível junto a de um deixar-se conjuntar. Tendo isso em vista, diz Heidegger:

O *Dasein* se remete já cada vez e sempre, a partir de um em-vista-de-quê, ao com-quê de uma conjunção, isto é, na medida em que é, ele deixa já cada vez e sempre o ente vir-de-encontro como utilizável. *Aquilo-em-que* o *Dasein* previamente se entende no *modus* do remeter-se é *aquilo-em-relação-a-que* do prévio fazer o ente vir-de-encontro. *O em-quê do entender que se-remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente vir-de-encontro no modo-de-ser da conjunção é o fenômeno do mundo.* (HEIDEGGER, 2012e, pp. 257-259)

O ser-aí já sempre se encontrara familiarizado com esse conjunto de remissões que constitui o mundo. Ao caráter de remissão dessas remissões o filósofo denomina de ação de significar (*be-deuten*). Essas remissões sempre estão em unidade entre si em uma totalidade de remissões, que Heidegger denomina de *Bedeutsamkeit*³⁸ (significância, em Schuback; significatividade, em Castilho), totalidade que constitui precisamente a estrutura do mundo. Diz Heidegger: “O *Dasein*, em sua familiaridade com a significatividade, é a condição ôntica da possibilidade de poder ser descoberto o ente que vem-de-encontro em um mundo no modo-de-ser do conjuntar-se (utilizabilidade) e que pode, assim, anunciar-se em seu em-si”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 261) Familiarizado com o mundo, o ser-aí existe remetendo-se a mundo – pertence a seu ser esse ser remetido.

Concebendo assim o ser do ser-aí, Heidegger afasta-se decisivamente da perspectiva transcendental do *cogito*. Ao mesmo tempo, porém, essa relação tão íntima com o mundo não reclamaria a concreção corporal do ser-aí? Com efeito, se o ser-aí não é uma mera alma pensante, mas mantém com o mundo uma relação tão essencial que o mundo lhe constitui mesmo o ser, isso não implicaria que do ser-aí deve fazer parte um corpo, com o qual se concretiza a familiaridade com o mundo?

³⁸ Em seu estudo sobre o conceito de mundo em Heidegger, Biemel entende ser perigoso traduzir *Bedeutsamkeit* por significação, na medida em que isso pode dar a entender que o mundo não seria outra coisa que uma soma de signos, cuja unidade seria impossível demonstrar. Cumpriria ter sempre presente que *Bedeutsamkeit* tem antes o sentido de remeter, indicar, se referir a. (BIEMEL, 2015, p. 57)

2.5.3 O CORPO É CONDIÇÃO NECESSÁRIA, MAS INSUFICIENTE

Compreensão semelhante a nossa encontramos no artigo de Askay, *Heidegger, the body, and the French philosophers*, no qual o autor expõe sua interpretação segundo a qual o ser corporal é uma condição necessária, mas não suficiente, do ser-no-mundo. Com efeito, o ser-no-mundo não se deixa pensar a partir da corporeidade, mas antes da compreensão do ser. (ASKAY, 1999, p. 32) De acordo com isso, Askay supõe que a resposta de Heidegger às críticas – sobretudo dos filósofos franceses – quanto à ausência do corpo em *Ser e Tempo* iria no sentido de apontar que, embora a corporeidade seja uma dimensão incontornável do ser-no-mundo, é antes o ser-no-mundo – ou, dito de outro modo: nossa abertura para a clareira do ser, nosso ser ecstático, nossa compreensão de ser – que é primordial do ponto de vista ontológico-existencial.³⁹ Isso não significa diminuir ou anular o lugar do corporal no ser-no-mundo, mas para que o próprio corporal possa ser o que é, cumpre que, antes, o ser-no-mundo enquanto compreensão de ser tenha aberto o ser-aí enquanto ser de relação – enquanto ser junto ao mundo. Em suma, a “existência é ontologicamente primordial em relação ao ser corporal”. (ASKAY, 1999, p. 33)

Não se pode, pois, elevar o corporal ao nível de constituinte ontológico do ser-aí, sob pena de aproximar excessivamente a analítica da antropologia filosófica, o que precisamente Heidegger se esforça por evitar. Embora o corporal seja um tema de pesquisa possível e legítimo, deve-se reconhecer que, ao menos à altura de *Ser e Tempo*, não era algo que o filósofo perseguia, (ASKAY, 1999, p. 33) o que não impossibilita ampliar os resultados de suas pesquisas para além das pretensões do próprio filósofo.

De nossa parte, entendemos que se deve considerar, com efeito, o seguinte: cumpre não ceder à tendência de hierarquizar o ôntico e o ontológico, no sentido de, tacitamente ou não, entender que o ontológico tem “mais valor” que o ôntico. Disso resultaria considerar a ontologia fundamental em alguma medida “mais importante” que qualquer outra ontologia regional e que qualquer ciência positiva. Contudo, aqui não está em jogo esse tipo de competição. Desse modo, a recusa de Heidegger em fazer antropologia não é um ataque à antropologia, suas tentativas de se afastar do ponto de vista biológico ou psicológico não significa a condenação da biologia ou da psicologia. Do mesmo modo, se ele tinha pouco a falar

³⁹ Essa é também a compreensão de Aho: “Para Heidegger, o Dasein não é para ser entendido em termos de existência humana concreta ou da agência corporal, mas – desde os primeiros cursos em Freiburg – como um horizonte histórico de sentido que é já ‘aí’ antes da emergência do corpo humano e suas várias capacidades”. (AHO, 2009, p. 3)

sobre o corpo em *Ser e Tempo* isso não é o mesmo que dizer que ele considerava o corporal um problema indigno de questionamento. Se assim entendêssemos as coisas, seria como se, para que seja alçado à condição de tema digno de investigação, o corpo devesse primeiro ser “ontologizado”. Entendemos, ao contrário, que o corpo, de um lado, não se reduz ao âmbito puramente ôntico, pois, nesse caso, a biologia teria acesso a ele, o que não é o caso – a biologia só alcança, com efeito, o organismo vivo. Por outro lado, o corpo não é uma pura estrutura formal da existência, pois nesse caso o ser-aí seria um vapor flutuante, e não um ente que, além de existir, vive.

2.5.4 DESTRUIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO *COGITO SUM*

Heidegger dedica, por sua vez, o § 19 à distinção cartesiana entre *ego cogito* e *res corporea*, isto é, entre a alma pensante e a coisa corporal, que fundamenta a distinção posterior entre espírito e natureza.⁴⁰ Como entende Heidegger, a oposição e cada um de seus membros permanece sem clareza quanto a seus fundamentos ontológicos. Em todo caso, o horizonte dentro de que Descartes pensa essa distinção é aquele aberto pela *substantia*, a partir de que se determina ontologicamente a *res corporea*.⁴¹ Uma substância, por sua vez, é acessível através de seus atributos, dos quais uma propriedade se destaca como a propriedade principal. No que diz respeito a *res corporea* sua propriedade essencial seria a extensão segundo a largura, comprimento e profundidade. É dentro desse horizonte que a ontologia cartesiana encontra o mundo: “A extensão deve ser primariamente ‘atribuída’ à coisa corporal”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 269) A extensão deve *ser* antes de toda qualificação quanto à divisão, figura ou movimento. De acordo com isso, diz Heidegger: “Assim, uma coisa corporal pode conservar sua extensão total, não obstante mude de muitas maneiras a sua distribuição segundo as diversas dimensões, exibindo-se numa multiplicidade de formas como uma e a mesma coisa”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 269) Desse modo, determinações como dureza, peso ou cor podem ser retirados da matéria sem que ela diminua em nada sua natureza essencial. Apenas o que sempre permanece constitui propriamente o ente.

O fundamento ontológico dessa ideia de ser, continua Heidegger no § 20, é a substancialidade, isto é, aquilo que para ser não precisa de nenhum outro ente. Em sentido mais

⁴⁰ Como lembra Biemel: “A distinção capital estabelecida por Descartes entre o *ego cogito* e a *res extensa* foi mantida em toda filosofia ulterior como distinção entre o *espírito* e a *matéria*”. (BIEMEL, 2015, p. 62)

⁴¹ Conforme notou Ciocan, “a coisificação do ser do homem e notadamente de sua ‘corporeidade’ prolonga diretamente a concepção cartesiana da *res corporea*, que faz da extensão a determinação essencial do espaço. A corporeidade assim metafisicamente compreendida é determinada por essa conceitualidade ontológica tradicional, que a análise de *Ser e Tempo* vem a destruir”. (CIOCAN, 2001, pp. 185-186)

próprio, o ente que satisfaz essa condição é Deus. Todo ente que não é Deus, por sua vez, é *ens creatum*. Denomina-se de ente, pois, tanto Deus quanto as criaturas, apesar da diferença infinita que os separa. Isso permite chamar de substância, dentro de certos limites, também o ente criado, mesmo que, comparado com Deus, a criatura precise de produção e conservação. Dentro da região dos entes criados, porém, há entes, como é o caso do homem, que não necessitam de nenhum outro ente. Aquilo que, não sendo Deus, ainda assim pode se denominar de substância⁴², é a *res cogitans* e a *res extensa*, cujo atributo essencial seria a extensão. Desse modo, o mundo é determinado como *res extensa*, determinação que se apoiaria na ideia não elucidada de substancialidade. Cumpre, assim entende Heidegger, rastrear os equívocos dessa compreensão de ser, o que ele se propõe fazer no § 21.

Heidegger sustenta, com efeito, que a determinação cartesiana de mundo é não só defeituosa como fez com que se saltasse por sobre o fenômeno do mundo. Trata-se de “destruir” essa concepção. Isso nos é especialmente importante na medida em que, tal como entendemos, a definição de mundo está intimamente ligada à definição da coisa corporal; assim, pensando o mundo sob outra perspectiva, altera-se também a concepção de corpo, que não pode mais ser interpretado no sentido de mera extensão.

Tudo começaria, para Heidegger, pelo questionamento do modo adequado de acesso ao fenômeno do mundo. Dentro do horizonte cartesiano, o modo de ser do ser-aí que torna acessível o que ele entende por mundo é o conhecimento ou *intellectio*, no sentido físico-matemático. Heidegger discorda dessa interpretação, segundo a qual apenas o conhecimento matemático pode estar seguro do ser do ente que apreende e segundo a qual, ademais, apenas o que satisfaz as exigências do conhecimento matemático é em sentido próprio:

Esse ente é o que sempre é o que é; por isso o ser próprio do ente experimentado no mundo está constituído por aquilo do qual se pode mostrar que tem o caráter do *constante permanecer*, isto é, como *remanens capax mutationum*. É propriamente o remanescente perpétuo. Tal é o que a matemática conhece. [...] Descartes não deixa que se dê pelo ente do-interior-do-mundo o seu modo-de-ser, mas, fundando-se numa ideia do ser (o ser é substância constante) cuja origem não é desvendada e cuja legitimidade não se prova, prescreve por assim dizer ao mundo seu ser ‘próprio’. Não é primariamente o recurso a uma ciência ocasionalmente apreciada de modo particular, a matemática, o que determina sua ontologia do mundo, mas a orientação ontológica de princípio para o ser como substância constante, cuja apreensão o conhecimento matemático satisfaz em um sentido excepcional. (HEIDEGGER, 2012e, p. 283-285)

⁴² Ciocan destaca o equívoco dessa leitura quando afirma: “Na história da metafísica é Descartes quem, de uma maneira evidente, é o representante da ontologia da pura presença, da presença sob a mão. A noção de *Vorhandenheit* – o termo pelo qual Heidegger indica a estrutura compreensiva que se enraíza no conceito de *existentia*, abrindo a ótica coisificante da metafísica tradicional – domina e determina a interpretação da ‘realidade exterior’, o ser do homem sendo explicitado, ele também, em termos de substância e substância”. (CIOCAN, 2001, p. 180)

Desse modo, como também compreende Biemel, Descartes seria cego para o ser do ente intramundano que se manifesta na vida cotidiana, pois entende o ente a partir de um modo de ser não questionado em seus fundamentos ontológicos e derivado, além disso, da pressuposição segundo a qual o ser equivale à permanência constante. Não se trataria, observa Biemel, de uma simples predileção de Descartes pela matemática, mas essa própria predileção seria ela mesma condicionada pela ideia que o filósofo se fazia do ser como subsistência perpétua. (BIEMEL, 2015, p. 66)

Com efeito, Descartes entende que os sentidos não nos mostram nada de ontologicamente importante. O que os sentidos nos dão, como quando estamos diante de um pedaço de cera, é a cor, o sabor, a dureza ou o som, e não o ente em seu ser – senão apenas o que no ente há de útil ou nocivo para o corpo humano. Em outras palavras, Descartes não deixa que se dê o que se mostra na sensibilidade a partir de seu próprio modo de ser. Heidegger contrapõe-se a essa perspectiva, embora não se queira dizer com isso, como bem observou Greisch, que o filósofo substitui uma concepção intelectualista por uma concepção agora sensualista. Antes disso, o que importaria para Heidegger seria reconstituir o conjunto dos envios que permitem compreender o pedaço de cera como um ente à-mão, cujo significado de ser deriva de seu pertencimento ao mundo ambiente do apicultor: a colmeia ou a futura vela, por exemplo.⁴³ (GREISCH, 1994, p. 144) Heidegger, portanto, opera a mundanização de todos os entes, com o que eles são repensados para além da mera substancialidade, o que inclui também o corpo humano. O sujeito cartesiano, com efeito, como Greisch notou também, não possui mãos com que o ser dos entes pudesse se tornar acessível em sua intramundandade. Se mãos possui, “não são senão as pinças extensíveis de um robô mecânico”. (GREISCH, 1994, p. 146)

2.5.5 O SER-AÍ PARA ALÉM DO DUALISMO METAFÍSICO

Heidegger afirma ainda que a pressuposição da ideia de ser como subsistência constante obscurece o caminho capaz de tornar visíveis alguns comportamentos do ser-aí, tais como a percepção sensível e intelectual, tal como se tornam visíveis quando interpretadas como possibilidades do ser-no-mundo. A ontologia cartesiana dificultaria, portanto, uma

⁴³ A questão do tratamento do pedaço de cera chamou a atenção também de Veyssset (2013), para quem se Descartes vê de início a percepção como uma “inspeção do espírito”, Heidegger entende, pelo contrário, que “eu percebo de início uma luz, uma cor, isso que testemunha o encontro de um corpo singular com outro corpo singular”. (VEYSSET, 2013, p. 591) Também não ouvimos meros barulhos, mas o som do motor do carro, o ranger da porta se abrindo, o sussurro da amada ao ouvido. Estamos assim abertos a eventos mundanizados, e por que assim abertos, nossa relação com nosso corpo é tal como é: carregada de sentido.

compreensão ontologicamente adequada, isto é, mundana, da percepção sensível e intelectual, e isso precisamente à medida em que Descartes pensa o ser do ser-aí do mesmo modo que o faz com relação a *res extensa*, isto é, como substância. Dentro do horizonte cartesiano, com efeito, coexistem no ser-aí duas substâncias: pensamento e extensão; alma e corpo. Permita-nos aqui avançar alguns parágrafos e capítulos para mencionar aquilo que Heidegger afirma à altura do § 43: “*A cossubsistência de físico e psíquico é ôntica e ontologicamente completamente distinta do fenômeno do ser-no-mundo*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 569) Com o ser-no-mundo, portanto, o ser do homem não é mais pensado a partir da dicotomia entre alma e corpo, ou físico e psíquico, ou ainda: representações mentais e organismo vivo.

Algo nessa direção foi pensado por Michel Haar, que em *Heidegger e a essência do homem* nota como foi recorrente na tradição filosófica o retorno do conflito mencionado acima entre a alma e o corpo, a sensibilidade e a razão, e como todos os esforços, até o início do século XX, em resolver esse conflito teriam sido incapazes, na avaliação do autor, de questionar a coabitação, tida como inevitável e evidente, desses princípios opostos em um mesmo ser substancial. Mesmo Nietzsche e sua crítica da hierarquia entre o sensível e o inteligível ainda se moveria dentro dessa dicotomia. A analítica heideggeriana, entretanto, pela primeira vez introduz “a possibilidade extraordinariamente inovadora e fecunda de uma essência *unitária* do homem, desembaraçado dos seus antigos conflitos”. (HAAR, 1990, p. 16)

Não se trata assim de apenas inverter os polos da dicotomia, revalorando o que, desde Platão, é tido como mau e baixo em relação à dignidade do racional. Sem dúvida, cumpre criticar essa concepção pessimista que, influenciada pelo platonismo – embora seja precipitado afirmar, sem mais, que em Platão o corpo é necessariamente e sob todos os pontos de vista uma coisa má e indigna⁴⁴ – entende o corpo como menor que a alma. Questionar a visão depreciativa sobre o corpo, porém, não significa o mesmo que dar livre vazão ao que há de instintivo ou impulsivo no corporal. Ao contrário, elevar a dignidade do corpo passa por extirpar de sua definição o ponto de vista puramente biológico, vital ou animal – cumpre pensar o corpo para além da *animalitas!* – encontrando-o, isso sim, “como já estando sempre inserido e reentrado numa *Stimmung*, uma tonalidade afectiva que o produz, o transporta para fora de si para uma situação, o penetra de transcendência”. (HAAR, 1990, p. 17)

⁴⁴ Tendo em vista que seria precipitado afirmar cabalmente que o corpo é considerado em Platão como uma coisa má contraposta à parte divina do homem, a alma, preferimos a afirmação mais cautelosa de que se não em Platão, ao menos no platonismo, especialmente em seus desdobramentos na dogmática cristã, o corpo é pensado segundo uma concepção dualista em que a alma tem primazia e governa as paixões corporais. Para a leitura de uma interpretação que questiona ou relativiza o dualismo platônico, cumpre examinar a obra: REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. de Marcelo Perine. 2.Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

Sem dúvida, isso pode soar algo estranho. Revalorar o corpo significa não pensá-lo como corporal – material? Ora, não seria isso o mesmo que perpetuar o ponto de vista para quem o que há de sensível e material é menor, confuso, disforme e assim não merecedor de nossa consideração? Ora, não se trata disso. Um dos propósitos desta tese é precisamente mostrar que a defesa de que o corpo não se limita ao aparato biológico-fisiológico que o constitui não significa o mesmo que atacar a biologia e a fisiologia, ou considerar o biológico como menor ou inferior. O corpo, portanto, não tem sua dignidade questionada se não o restringimos a sua constituição física, mas ao contrário, caso o fizéssemos, aí sim limitaríamos suas possibilidades, violentando a riqueza de sentido que é própria do corpo mundanizado, constringendo-o a permanecer nos limites de sua fisiologia. Por outro lado, o corpo próprio, mesmo que não se limitando a seu aparato material, nem por isso é um vapor flutuante, de maneira que, ainda que não condicionando a essência do homem, confere-lhe, contudo, nas palavras de Haar, “uma individualidade biológica, uma pertença física, olhos, cabelos, uma pele de uma certa cor, uma especificação sexual, uma idade”. (HAAR, 1990, p. 22)

Se a analítica heideggeriana, portanto, permite pensar uma compreensão unitária da essência do homem, para além da divisão entre sua animalidade e racionalidade, isso implica uma nova concepção da corporeidade que não a limite ao plano do biológico. Com efeito, desde a analítica do ser-aí até as últimas reflexões sobre os “mortais”, segundo observa Haar, Heidegger atribuía ao pensamento a tarefa de “*mudar a essência do homem* e, por isso, compreendê-lo *diferentemente* de toda a tradição até ele”. (HAAR, 1990, p. 93) Dessa mudança fazia parte a ideia de que o homem não é antes de tudo uma substância corporal animada, ou o composto de duas substância, mas “*ek-sistência*, quer dizer, abertura, transcendência, relação ex-tática com o ser”. (HAAR, 1990, p. 94)

Essa concepção original do corpo humano, enquanto atravessado pela abertura para o mundo e pela transcendência, afasta-o do corpo animal, mas já não exagera a importância da racionalidade. Com efeito, se bem compreendido, ou compreendido ontológico-existencialmente, o *logos* significa não, em primeiro lugar, razão, mas palavra, de onde se segue que o animal racional diz do homem que ele é o ente que fala – e falar, como diz Heidegger em seminário realizado em 14 de maio de 1965, significa: deixar ver o ente como sendo assim e assim, refere-se, portanto, ao estar do homem na abertura do ser, e este é, esclarece o filósofo, “o fundamento para a possibilidade, e mesmo para a necessidade, para a essencial necessidade do dizer; para o fato de que o homem fala”. (HEIDEGGER, 2001, p. 117) O homem fala, portanto, porque está postado na abertura do ser, somente a partir da qual pode

encontrar-se a si mesmo e se identificar. Por isso, “‘voltar’ a nós como à nossa condição primeira é voltar ao ser”. (HAAR, 1990, p. 189)

Portanto, a interpretação de Haar sustenta que o pensamento do ser implicaria a tarefa de pensar a essência do homem para além do dualismo entre representações mentais e organismo vivo. Isso significaria superar a definição metafísica do animal racional, o que inclui pensar o animal ou o corporal do homem para além de sua constituição biológica. Assim, embora chamando a atenção para aspectos do ser-aí que Heidegger poderia ter examinado com mais cuidado, como a idade e o sexo, o autor não se encontra entre aqueles para quem a ausência da questão do corpo é no mínimo constrangedora e problemática – ou mesmo, como Franck⁴⁵, capaz de comprometer todo o edifício da analítica – mas entende que, ao contrário, mesmo que não tematicamente, a analítica heideggeriana permite trazer à luz uma concepção completamente nova e original de nossa corporeidade.

2.5.6 O PROBLEMA DA PERCEPÇÃO

Outra voz crítica a respeito da ausência de tratamento por parte de Heidegger desse problema se ouve em Alphonse de Waelhens, o qual entende que, se por um lado Heidegger defende que os pressupostos da ontologia cartesiana impedem o acesso a uma compreensão ontologicamente adequada da percepção sensível, por outro lado ele não se propôs a fazer a leitura adequada da sensibilidade. Com efeito, em *La Phénoménologie du corps* o crítico francês defende que a pretensão de que o homem é ser no mundo implica mesmo na “obrigação” de fornecer uma doutrina coerente que explique de que maneira eu sou meu corpo, “pois é por meu corpo que eu sou presente no mundo e me insiro nele”. (DE WAELHENS, 1950, p. 371) Tal como entende De Waelhens, com efeito, se se pretende que o homem é ser no mundo, isso significa minar a dicotomia entre minha subjetividade e meu corpo, isto é, se colocar na contracorrente de toda uma certa tradição herdada da psicologia cartesiana. (DE WAELHENS, 1950, p. 371) Insiste ainda De Waelhens dizendo que, ao se ler *Ser e Tempo*, o leitor é levado a pensar que a ideia de uma subjetividade sem corpo ou com uma relação meramente acidental com a carnalidade deveria parecer para o autor do livro um contrassenso. Entretanto, grande é a surpresa do leitor quando se depara com apenas dez linhas relativas ao conhecimento sensível, intimamente relacionado ao problema do corpo – impensável mesmo, sem ele. (DE WAELHENS, 1950, p. 371)

⁴⁵ FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

De Waelhens, além disso, chama a atenção para um “paradoxo surpreendente”: é impossível tanto que eu me identifique com meu corpo quanto que me separe dele radicalmente. Se não posso dizer que sou meu corpo, também não posso afirmar que se trate de algo exterior a mim. (DE WAELHENS, 1950, p. 374) Aqui De Waelhens aponta para uma distinção que nos é igualmente cara: há entre o corpo considerado anatomicamente e o corpo “que eu sinto” uma expressiva diferença. Com efeito, não é o mesmo o dedo que um outro vê segurando a colher e o dedo tal como eu o sinto, ao agarrar a colher; muito diferentes são o estômago visto sob o olhar clínico e este, que agora me dói. Usando o exemplo de uma úlcera no estômago, De Waelhens chama a atenção para a distância entre apresentar os sintomas de uma úlcera e sentir as dores que me fazem procurar o médico, pois, se eu manifesto os sintomas, eu *sou* as dores. (DE WAELHENS, 1950, p. 384) O corpo anatômico e o corpo vivido, pois, não se identificam. Acreditamos que talvez se possa mesmo dizer que, de fato, se não me identifico com meu corpo anatômico, não sou senão as possibilidades abertas pelo meu corporar.

Assim, De Waelhens nos faz ver que não são as partes anatômicas e fisiológicas que constituem nossa corporeidade. Isso não significa, porém, reduzi-las a puro nada. Sem dúvida tenho estômago, fígado, coração e assim por diante, mas, assim como minha mesa de trabalho, embora constituída de moléculas e átomos, não se reduz a essa composição físico-química, mas me vem ao encontro enquanto o utensílio em que escrevo meus textos, eu mesmo não me reduzo aos órgãos e tecidos que, porém, inegavelmente me constituem. Toda essa massa carnal precisa ser de algum modo “apropriada”, de maneira a que, enquanto “subjetividade incarnada”, se exclua qualquer possibilidade de distinguir corpo e consciência. (DE WAELHENS, 1950, p. 385)

Embora o tom do artigo de De Waelhens é de crítica a Heidegger, denunciando sua falha, contra todas as expectativas, em desenvolver esse problema em *Ser e Tempo*, suas conclusões não são muito diferentes daquelas a que o próprio Heidegger chegará quando de suas conversas com Boss. Em todo caso, as perspectivas que o seu artigo abriram são significativamente interessantes para a exploração da fenomenologia do corpo, tanto mais agora em que, nas palavras do autor, “pela primeira vez na história da filosofia moderna, elas colocam o problema em sua verdadeira luz”. (DE WAELHENS, 1950, p. 397)

2.6 O PROBLEMA DO ESPAÇO

Heidegger inicia a exposição da espacialidade do mundo no § 22, cuja tarefa consiste precisamente em apreender a espacialidade do utilizável. O filósofo afirma que,

embora não tematicamente, a analítica já havia esbarrado com esse problema. Com efeito, a análise deparou-se desde o início com o ente “de pronto” utilizável. O ente que é assim entendido, lembra Heidegger, não é aquele que vem de encontro primeiro que outros, mas antes o ente que está “na proximidade”. O utilizável teria, pois, o caráter de ser *próximo* (*Nähe*). Essa proximidade já seria, observa Heidegger, visível no termo alemão com que se indica o utilizável, isto é, *Zuhandenheit*. O ente que é “para a mão” tem uma proximidade não mensurável, porém, em termos de distância, mas segundo o manejo e o emprego da ocupação. Nas palavras de Greisch, as distâncias são avaliadas em “quantidades de cuidado”. (GREISCH, 1994, p. 148) Desse modo, é o ver ao redor que fixa o que está perto e a direção em que o instrumento é acessível. De acordo com isso, a localização dos instrumentos em uma totalidade conjuntural não é indiferente, mas cada instrumento possui o seu lugar:

Essa direcionada proximidade do instrumento significa que este não é unicamente um subsistente em algum lugar do espaço, tendo seu lugar no espaço, mas, como instrumento, está por essência colocado, acomodado, disposto, posto-em-seu-lugar. O instrumento tem sua *localização, lugar-próprio* ou “está por aí”, o que por princípio deve-se distinguir de uma pura ocorrência em um lugar qualquer do espaço. O respectivo lugar-próprio é determinado cada vez como lugar-próprio desse instrumento para... cada lugar-próprio é determinado a partir de um todo de lugares-próprios reciprocamente dirigidos no conjunto instrumental utilizável no mundo-ambiente. [...] Mas a pertinência que torna determináveis os lugares-próprios de um todo instrumental tem como condição de sua possibilidade o aonde em geral, para dentro do qual é atribuída a uma conexão-de-instrumentos a totalidade-de-lugares-próprios. Esse aonde da possível pertinência instrumental que, no trato da ocupação, se põe de antemão ante o ver-ao-redor, nós denominamos *região*. (HEIDEGGER, 2012e, p. 301)

Os entes são encontrados, portanto, dentro de uma “região”, o que não significa, destaca Heidegger, “na direção de”, mas na vizinhança de algo que está nessa direção. O lugar próprio de cada instrumento está orientado para uma região, que precisa estar já descoberta para que seja possível encontrar os lugares. Sobre isso Biemel destaca que, ao contrário da concepção usual, para quem é a soma de lugares que constitui a região, Heidegger entende que é a região que, ao invés, é a condição necessária da distribuição de lugares. O lugar, com efeito, nunca é um ponto isolado, mas já está sempre orientado em relação aos outros lugares. A distância dos lugares uns dos outros e sua disposição mútua, por sua vez, pressupõem a região. (BIEMEL, 2015, p. 71) O espaço, por conseguinte, não seria antes de tudo a multiplicidade tridimensional preenchível indiferentemente com entes subsistentes. Ao contrário, cada lugar possui um caráter mundano: em cima significaria, portanto: “no teto”; em baixo seria “no chão”; o atrás seria “junto à porta” – enfim, todos os “ondes” são descobertos pelo trato da ocupação cotidiana. Desse modo, como bem notou Biemel, se a concepção tradicional entende que há de início um espaço vazio que é em seguida preenchido pelo mundo ambiente, Heidegger defende,

por sua vez, que é antes o mundo o fundamento das conexões referenciais que estão na origem dos lugares. (BIEMEL, 2015, p. 72)

Isso se torna ainda mais agudo no § 23, que expõe a espacialidade do ser-no-mundo. Já de início Heidegger destaca que a espacialidade do ser-aí deve ser concebida a partir do ser deste ente. Nem se trataria da mera ocorrência de algo subsistente no “espaço cósmico” nem é visível segundo a utilizabilidade em seu lugar próprio, mas de acordo com a estrutura do ser-em. A espacialidade do ser-em, por sua vez, seria constituída pelos caracteres do *des-afastamento* (*Ent-fernung*; Schuback prefere usar “distanciamento”) e do *direcionamento* (*Ausrichtung*; ambas as traduções brasileiras usam “direcionamento”).

O caractere do des-afastamento não diz respeito à distância ou proximidade nos sentidos usuais, mas seria um constituinte ontológico do ser-aí que tornaria possível, entre outros comportamentos, o afastar enquanto colocar longe. Mediante o desafastar o ser-aí traz para perto, isto é, para próximo. A proximidade e a distância, porém, como tais são categorias aplicáveis aos entes não dotados de ser-em, ao passo que o desafastar é um existenciário. Como tal, é a partir do desafastar que se abrem as distâncias entre os entes. Desse modo, duas coisas nunca estão em uma relação de desafastamento, mas apenas estão a determinado intervalo uma da outra mensurável segundo algum padrão de medida, ele mesmo aberto pelo desafastar. Com o desafastar, por sua vez, se tem em vista um trazer para perto operado pela ocupação, que dispõe ou coloca à mão, uma vez que “*no Dasein há uma tendência essencial para o perto*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 309)

O perto e o longe, porém, devem ser avaliados a partir do mundo, e não segundo um padrão de medida fixo e exato. Diz-se, com efeito, como é comum entre as Minas Gerais: “Montes Claros é logo ali”, mesmo quando se está ainda em Uberlândia – e, contudo, o “logo ali” dos mineiros pode assustar ou mesmo levar a engano o viajante desavisado, que percorrerá talvez irritado as centenas de quilômetros que o separam do destino. Em terras baianas, por sua vez, é costume dizer: “vou sair nestante!”, com o que não se sabe se será em 5 minutos ou 1 hora. A imprecisão do desafastar cotidiano é tal que o mesmo caminho pode ser hoje maior e amanhã menor: é menor se vou ao trabalho esperando me demorar o máximo possível para chegar, e maior se vou a um bar ansioso por chegar logo. Na imagem que sugere Biemel, para um doente a distância até o hospital pode ser dez vezes maior que para um homem saudável, do que não se segue que o doente esteja equivocado. Não se deve pretender opor ao mundo do ser-aí ocupado um mundo “real” em si mesmo, visto que o mundo aberto na ocupação não é um mundo fictício, mas aquele em que ele age e percebe sua existência. (BIEMEL, 2015, p. 74) Antes, cumpre ter em mente que o utilizável vem ao encontro a partir do trato ocupado, de

maneira que o ser-aí não perfaz seus caminhos como uma coisa corporal subsistente (*vorhandenes Körperding*), mas o perto e longe são avaliados a partir do mundo. Nesse sentido, como nota Heidegger, os óculos sob o nariz, que em uma medição exata está tão próximo que chega a tocar o corpo do ser-aí, pode estar mais longe do que o quadro na parede em frente – com efeito, os óculos podem estar tão longe que o usuário pode despender um tempo considerável para encontrá-lo, até que alguém finalmente lhe aponte o nariz. O mesmo se diga, continua Heidegger, da rua em que caminhamos, que “desliza sob uma parte do nosso corpo, sob a planta dos pés” (HEIDEGGER, 2012e, p. 313) e que pode estar mais distante que o amigo que se aproxima a uma distância de 20 passos.

A proximidade própria do desfastamento, portanto, não significaria a fixação de algo em determinada localização espacial, a determinado intervalo do corpo (*Körper*), pois “o ficar perto não está orientado para o eu-coisa provido-de-corpo (*körperbefeftete Ich-ding*), mas para o ocupado ser-no-mundo”, de maneira que a espacialidade “não pode ser determinada também pela designação do lugar em que uma coisa corporal subsiste”. (HEIDEGGER, 2012e, pp. 313-315) Dizendo isso, Heidegger não nega, porém, que o ser-aí tenha uma corporeidade. Com efeito, mesmo que as distâncias no trato cotidiano não sejam algo de fixável a partir da coisa-eu dotada de corpo, ainda assim o ser-aí percorre o “logo ali” da cotidianidade, o ali que está a “dois passos”, enfrenta, enfim, a “difícil caminhada”. Do mesmo modo, os óculos que no lidar cotidiano são tão difíceis de encontrar, não estão em outro lugar senão “sob o nariz”. E a rua, por sua vez, desliza por uma parte de nosso corpo, isto é, os pés. É digno de nota que Heidegger faz referência, de um lado, a *körperbefeftete Ich-ding*, a coisa eu dotada de corpo, usando aqui a palavra alemã *Körper*, ao passo que, no exemplo mencionado por último, fala em *an bestimmten Leibteilen*, isto é, certa parte do corpo. Já aqui o filósofo parece indicar que o ser-aí deve ser concebido sempre a partir do mundo, e isso inclui também sua corporeidade, a qual, se pensada inadequadamente como mera coisa subsistente é expressa como *Körper*, enquanto que, se pensada a partir do ser-em deve ser entendida como *Leib*. Assim, Heidegger não nega ao ser-aí um corpo, embora advirta que quando o ser-aí ocupa um lugar próprio ele o faz segundo o des-afastamento em uma região previamente aberta pelo ver-ao-redor.

Desse modo, embora afirme que o ser-aí não é a coisa eu dotada de corpo, ele não nega a corporeidade, antes defende que ela deve ser reinterpretada à luz do ser-em. Com efeito, como chama a atenção Biemel, o ser-aí não está de início preso em si mesmo como em uma concha, mas sempre lá, perto de um utensílio, e não se move geometricamente de um ponto a outro, mas apenas muda seu “aqui”. (BIEMEL, 2015, p. 75) Nas palavras de Heidegger: “o *Dasein* nunca é imediatamente aqui, mas lá e, a partir desse lá, ele retorna a seu aqui e isto por

sua vez só no modo em que ele interpreta seu ‘ocupado’ estar voltado para... a partir do lá-utilizável”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 315) A espacialidade, enfim, seria um momento constitutivo do mundo, pensado, porém, nota Greisch, não em termos de extensão, mas antes trata-se de pensar a espacialidade a partir agora da mundanidade (GREISCH, 1994, p. 147) – e com a espacialidade, também a corporeidade, acrescentaríamos nós.

A espacialidade do ser-em é também constituída, como antecipado acima, pelo direcionamento. Com efeito, Heidegger entende que todo ficar perto está direcionado numa região a partir da qual o des-afastado se aproxima. O ser-em, portanto, seria um des-afastar direcionado. Desse direcionamento surgiriam as direções para a direita e para a esquerda. É nesse momento que Heidegger explicita do modo mais direto em toda a analítica de *Ser e Tempo* o problema do corpo, quando diz: “É também segundo essas direções que a espacialização do *Dasein* é caracterizada em sua ‘corporeidade própria’ (*Leiblichkeit*), contendo uma problemática sua da qual não se deve tratar aqui”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 317) Novamente aqui o filósofo se utiliza do termo *Leib*, como o faz também imediatamente depois da passagem citada, quando defende que o utilizável e o empregado pelo corpo próprio (*Leib*) devem participar do movimento das mãos e portanto estar direcionados para a esquerda e para a direita.

De fato, ao discutir a respeito da abertura para a direita ou a esquerda, seria de esperar que Heidegger tocasse no problema do corpo – que aqui ele se limita a mencionar –, visto que a direita e a esquerda parecem pressupor como ponto de referência ou marco zero justamente o corpo. É o que igualmente acredita Ciocan, ao observar que se o ser-aí é caracterizado por uma “tendência essencial à proximidade”, seria de esperar que essa proximidade fosse determinada pela referência ao corpo, entendido como o ponto zero do espaço, a partir de que se fixariam as distâncias e proximidades.⁴⁶ Em outras palavras, o corpo, ao que parece, deveria ser entendido como o ponto de referência para que se estabeleça medidas e distâncias espaciais, sendo o tocar corporal de uma coisa um caso limite. (CIOCAN, 2001, p. 189) A tensão ou ambiguidade entre corpo e espacialidade, pois, não poderia ser aqui mais patente, e essa tensão, por outro lado, não é senão a ambiguidade entre o ôntico e o ontológico no ser-aí. A nós parece acertado entender que a direita e a esquerda não dependem

⁴⁶ Diz, com efeito, Ciocan: “As direções da direita e da esquerda são assim derivadas em relação à estrutura fundamental da orientação. Na lógica do discurso heideggeriano, parece que não se pode deduzir o espaço a partir da corporeidade, mas antes, ao contrário, deduz-se o corpo a partir da estrutura espacial do ser-no-mundo. Nessa lógica, pode-se sustentar que a ‘mão direita’ e a ‘mão esquerda’, como partes do corpo, ‘nascem’ elas também dessas direções fixas da direita e da esquerda, que, de sua parte, ‘provém’ ontologicamente da constituição da orientação. Essa ‘dedução transcendental’ das estruturas ontológicas parecem assegurar pela primeira vez na analítica um lugar para a corporeidade. [...] o corpo é subordinado ao regime da espacialidade existenciária, mais precisamente à estrutura da orientação que funda as direções fixas da direita e da esquerda”. (CIOCAN, 2001, p. 194)

necessariamente, ou exclusivamente, do corpo físico, não são, além disso, direções espaciais ou pontos localizáveis geometricamente no plano cartesiano, como se, tomando o corpo como o ponto zero nas coordenadas x e y , resultasse daí que a direita ou a esquerda, o em cima e o embaixo, nada mais fossem senão pontos localizáveis a partir de sua posição em relação ao ponto 0. Essas direções antes são orientadas segundo a abertura de mundo, a partir de que se pode então dizer da orientação do corpo: já em 1925, em *História do conceito de tempo*, Heidegger sinalizara, com efeito, que o ser-aí é corpóreo e que sua corporeidade é, porém, orientada.⁴⁷ (HEIDEGGER, 1985, 37-38/84) Ela é orientada e, segundo entendemos, não é ela, portanto, que orienta, isto é, a corporeidade vem à luz a partir da orientação (espacialidade) e por isso não a constitui. Com efeito, uma vez que a orientação é um caractere próprio da espacialidade, disso parece resultar que a corporeidade é espacialmente orientada, isto é, fundada na espacialidade. O ser-aí é orientado enquanto corpóreo, o que significa, na leitura que fazemos, que a orientação, que constitui ontológico-existencialmente o ser-aí, não se concretiza no vazio, mas em um corporar que encarna as direções abertas pela espacialidade. Na medida em que assim é, o corpóreo possui, pois, uma direita e uma esquerda, e as partes do corpo são partes direita e esquerda. Não é porque tem corpo (*Körper*) que o ser-aí é espacial, portanto, mas é por ser espacial que lhe pertence um corpo próprio (*Leib*): há no corpo uma direita e esquerda porque o ser-aí é espacial, isto é, mundano. Acrescentemos, pois, ao que já dissemos antes (o ser-aí não vê porque tem olhos, mas tem olhos porque vê): o ser-aí não tem direita e esquerda porque tem corpo (*Körper*), mas tem corpo (*Leib*) porque é espacialmente direcionado segundo as direções da esquerda e da direita. A corporeidade, assim, deve ser pensável aqui a partir do mundo, ou também: do ser-no-mundo, que a faz ver “desde dentro” enquanto corpo próprio ou vivido: “eu me movo”. É a abertura do mundo, enfim, que abre também as direções: “A apropriação e determinação de um ‘lá’ é de fato impossível sem uma direita e uma esquerda, mas é igualmente impossível sem um mundo, sem a presença sempre anterior de uma coisa ambiental sobre a qual o próprio Dasein oriente a si mesmo”.

⁴⁷ “Mais precisamente, *porque o Dasein é o Dasein corpóreo*, a corporalidade é necessariamente orientada. A orientação da apreensão e do olhar articula o “em frente” e o “para a direita e para a esquerda”. *O Dasein é orientado como corpóreo, como corpóreo é, em cada instância, sua direita e esquerda, e é por isso que as partes do corpo também são partes direita e esquerda*. Por conseguinte, pertence ao ser das coisas corporais que elas são co-constituídas pela orientação. Não existe uma mão em geral. Toda mão, ou cada luva, é direita ou esquerda, já que a luva em uso é, no seu sentido, projetada para acompanhar movimentos corporais. Todo movimento corporal é sempre um “eu movo” e não um “move-se”, se desconsiderarmos certos movimentos orgânicos bem definidos. (HEIDEGGER, 1985, 37-38/84, grifo nosso)

(HEIDEGGER, 1985, 39/84) Mais do que do corpo, as direções dependeriam da abertura do mundo ambiente e dos lugares a partir dos quais a coisa ambiental vem ao encontro do ser-aí.⁴⁸

2.6.1 O DASEIN É CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DO CORPO

A interpretação levada a cabo por Heidegger da espacialidade do ser-em, contudo, incomodou mais de um comentador. Entre eles está Greisch. Para o autor, com efeito, se, à diferença do espaço tal como o compreendia Descartes, ou seja, o sistema coordenado de locais indiferentes ou homogêneos, a espacialidade do ser-no-mundo sempre se refere a lugares mundanizados: em cima, no teto; embaixo, sob os pés, resta questionar se essas orientações ou direções não deveriam pressupor o corpo. Pois “não é senão porque eu tenho um corpo, com uma mão esquerda e uma mão direita, que eu posso distinguir entre direita e esquerda; não é senão porque eu tenho um corpo com uma cabeça e pés que eu posso distinguir entre ‘em cima’ e ‘embaixo’”. (GREISCH, 1994, p. 153) O modo como Heidegger concebe o existenciário do direcionamento, portanto, permite questionar se a corporeidade não seria o verdadeiro suporte da espacialidade. O próprio Heidegger o diz, como exposto acima: “a espacialização do *Dasein* é caracterizada em sua ‘corporalidade própria’, contendo uma problemática sua da qual não se deve tratar aqui”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 317) Reconhecendo embora o problema, o filósofo, contudo, o deixa de lado. Isso, porém, soa muito estranho para Greisch, como ele mesmo o diz:

A importância da corporeidade é reconhecida, mas as razões que fazem que sua análise seja descartada da analítica existencial não são indicadas. Compreende-se então que certos fenomenólogos tenham acusado Heidegger de haver negligenciado essa análise (é o caso de Sartre) ou tenham buscado preencher a lacuna, como o faz Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*. Cumpre é claro se interrogar sobre as razões que forçaram Heidegger a descartar o fenômeno da corporeidade da analítica existencial. Ele próprio tentou se explicar nos *Seminários de Zollikon*. Mas é preciso também se interrogar sobre as consequências dessa decisão para a analítica existencial ela mesma: sim ou não, o ‘esquecimento’ da corporeidade o impediu de ver outros fenômenos, ou o forçou a mal interpretar certos fenômenos e a supervalorizar outros? [...] Dotar o *Dasein* de mãos, isso que incontestavelmente Heidegger o faz, é o apresentar como incarnado. Mas tudo se passa como se, enquanto tentava uma análise existencial da incarnation, ele falhou em identificar o existencial sob o qual a carne se deixa compreender. Teremos evidentemente de rastrear esse dilema em toda a analítica existencial. (GREISCH, 1994, p. 153)

Cumpre que se distinga, defende Greisch quanto a isso, o plano empírico-factual e o plano das condições de possibilidade – que é propriamente aquele da analítica. Sem dúvida,

⁴⁸ Ciocan entende que é aqui, no § 23, o momento em que a corporeidade é introduzida, ou seja, em relação a essas duas estruturas existenciárias co-originárias da espacialidade, *Ent-fernung* e *Ausrichtung*: no primeiro caso, de maneira negativa, pela destituição do sentido de proximidade espacial com relação ao corpo próprio, e no segundo, de uma maneira positiva, isto é, a partir da relação entre a orientação e as direções da direita e da esquerda. (CIOCAN, 2001, p. 189)

e isso é mesmo uma evidência de senso comum, todo ser-aí tem um corpo, que é ou feminino ou masculino. Porém, “longe de se confundir com a materialidade de um corpo, o *Dasein* deve ser pensado como a *condição de possibilidade* da corporeidade e da sexualidade”. (GREISCH, 1994, p. 502)

De qualquer modo, resta patente assim que o estatuto existenciário da espacialidade torna a questão da corporeidade algo problemático. Com efeito, é possível determinar a espacialidade sem a reenviar à corporeidade? Como estabelecer a relação adequada entre corpo e espaço? Na leitura que faz Ciocan⁴⁹, por exemplo, a caracterização existenciária da espacialidade não pode fazer abstração do ser encarnado do homem, embora Heidegger, na analítica de 1927, tenha pensado a relação entre corpo e espaço entendendo o corpo segundo o horizonte da *Vorhandenheit*, de maneira que a espacialidade existenciária, por sua vez, só se pode conceber em dependência da prévia exposição do ser-no-mundo e da crítica à concepção coisificada de corpo. Ainda assim, entretanto, o que seria prefigurado nos §§ 22-23 de *Ser e Tempo* seria a primeira indicação, não desenvolvida completamente, porém, da importância existenciária da corporeidade humana para a ontologia do ser-aí. Nessas linhas se encontraria a primeira vez em que Heidegger não se contentaria em criticar e destruir a concepção tradicional de corpo, na medida em que também sugere, mesmo que apenas sob a forma de indicações não desenvolvidas, o lugar do corpo na analítica. Quando do tratamento da espacialidade encontramos, pois, a primeira aceitação, evasiva embora, da corporeidade, até então excluída ou rejeitada, na constituição de ser do ser-aí, isto é, a espacialização (*Verräumlichung*) do ser-aí em sua corporeidade (*Leiblichkeit*). (CIOCAN, 2001, p. 187)

2.6.2 A ESPACIALIDADE DO SER-NO-MUNDO

Heidegger conclui o exame do problema do espaço no § 24. Aí reforça a tese de que o espaço que é aberto com a mundanidade ainda não é a pura multiplicidade das três dimensões. Ao contrário, o espaço é descoberto a partir da região, entendida como “o aonde da possível pertinência da conexão-instrumental utilizável que deve poder vir-de-encontro como des-afastado direcionado, isto é, no seu lugar-próprio”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 323) O aonde,

⁴⁹ Quanto a isso, Ciocan questiona se estaríamos diante de “uma relação ontologicamente ‘dedutiva’ entre a corporeidade espacializada e as direções da direita e da esquerda ou, ao contrário, o que Heidegger quer assinalar é somente uma correspondência formal e sem estatuto ontológico entre o regime corporal do homem e a espacialidade existenciária que lhe é própria? Pode-se pressupor uma relação estrutural ontológica entre a mão direita (como parte do corpo espacializado) e a direção da direita, entre a mão esquerda e a direção da esquerda? Se a resposta é afirmativa, não se deve clarificar igualmente a gênese das outras direções, tal como o alto e o baixo?” (CIOCAN, 2001, pp. 194-195)

por sua vez, seria previamente delineado pelo todo de remissões fixado em um em-vista-de-quê do ocupar-se. O utilizável viria ao encontro segundo uma conjunção junto a uma região, de maneira que à totalidade da conjunção pertenceria uma conjunção espacial regional. Nesse sentido, o ser-aí “dá espaço” ao utilizável, o que o filósofo denomina de *arrumar* (*Einräumen*), ou seja, liberar o utilizável em sua espacialidade. Seria o arrumar que tornaria possível a orientação factual. Ao dizer isso Heidegger não pretende que o espaço seja algo meramente subjetivo, pois, ao contrário:

Nem o espaço está no sujeito, nem o mundo está no espaço. Ao oposto, o espaço é ‘no’ mundo, na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo para o Dasein, abriu o espaço. O espaço não se encontra no sujeito, nem este considera o mundo ‘como se’ este estivesse em um espaço, mas o sujeito, ontologicamente bem entendido, isto é, o Dasein, é espacial em um sentido originário. (HEIDEGGER, 2012e, p. 325)

O ser-aí não é, acrescenta Heidegger, um sujeito de início sem mundo e que projeta um espaço a partir de si. Nesse sentido, o espaço não está no sujeito. O mundo também, por sua vez, não está no espaço, mas antes é a mundanidade que abre espaço. A espacialidade, porém, é uma estrutura ontológica formal, e, desse modo, por mais que contenha em si a problemática não discutida da corporeidade, não se identifica com a dimensão corporal do ser-aí, como, ao contrário, parece pretender Ferreira no artigo já mencionado antes. Para Ferreira, o corpo deve ser entendido como existenciário do ser-aí, embora Heidegger só nomeie como tal o desafastamento e o direcionamento. Diz, com efeito, a autora que “a corporeidade, assim como a espacialidade, pode ser considerada, na filosofia heideggeriana, como um existencial que estrutura a presença enquanto ser-no-mundo”. (FERREIRA, 2010, p.120) Não nos parece, entretanto, que essa ideia esteja assim tão clara no texto heideggeriano. Se a autora, pois, diz que os existenciários da disposição, compreensão (sobre eles falaremos em seguida), mundanidade do mundo e espacialidade podem ser entendidos como “o fundamento ontológico para conceber a corporeidade da presença” (FERREIRA, 2010, p. 121), acompanhamos essa ideia apenas no sentido de que, a partir dos existenciários citados ou em geral da analítica heideggeriana do ser-aí a corporeidade se torna *pensável*, mas não a acompanhamos quando entende que “a corporeidade é um modo de ser, um existencial, que determina, ontologicamente, a presença”. (FERREIRA, 2010, p. 121) Isso porque o ser-aí não é condicionado pela corporeidade, mas é a corporeidade que é condicionada pela estrutura ontológico-existenciária do ser-aí, no sentido de que o ente do modo de ser do ser-no-mundo possui um corporar específico e distinto da mera materialidade biológica. Por isso, entendemos que o máximo que se pode dizer é que “não poderíamos pensar a corporeidade sem a disposição e sem a dimensão hermenêutica e ontológica, quer dizer, sem o caráter de abertura ekstática

para o ser e para o mundo”. (FERREIRA, 2010, p. 122) Em outras palavras, a corporeidade tal como a entendemos só é pensável a partir da analítica, embora não necessariamente deva a compor.

O que está principalmente em jogo na analítica, assim entendemos nós, não é a corporeidade, mas a espacialidade. Conforme se compreenda a espacialidade ou como multiplicidade tridimensional ou a partir do ser-em, a corporeidade será, por consequência, concebida, respectivamente, ou como mera substância corpórea ou *res extensa* (*Körper*) ou como corpo próprio ou vivido (*Leib*).

Com efeito, o espaço pode também ser interpretado neutralizando-se as regiões do mundo ambiente e pensando-as como puras dimensões. Os lugares e a totalidade de lugares se transformam na multiplicidade de pontos indiferentes em um plano de coordenadas. Com isso a espacialidade perde o caráter de conjunção e o mundo perde o que nele há de ambiental para se tornar mundo da natureza. Dito de outro modo, substitui-se a heterogeneidade dos lugares pela homogeneidade dos espaços naturais, e isso ao preço da desmundanização do utilizável. Não só o utilizável se torna mera coisa subsistente, porém: tal como entendemos, a desmundanização do espaço desmundaniza também o corpo para reduzi-lo a seu aparato biológico-fisiológico, ou, nas palavras de Descartes, à “máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver”. (DESCARTES, 2011, p. 44) Não é segundo essa leitura que Heidegger entende o espaço. Muito ao contrário, ele o diz expressamente:

O espaço só pode ser concebido em referência ao fenômeno do mundo. O espaço também não se torna acessível unicamente pela desmundificação do mundo-ambiente, a espacialidade só pode ser descoberta em geral sobre o fundamento de mundo e isto de modo que o espaço *coconstitua*, no entanto, o mundo, em correspondência com a essencial espacialidade do *Dasein* ele mesmo quanto a sua constituição fundamental do ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2012e, p. 329)

O espaço, portanto, só pode ser concebido em referência ao mundo, e, conforme já mencionamos, entendemos que o mesmo se pode dizer do corpo. A analítica, ao superar a concepção cartesiana de espaço e de mundo, nos permite pensar a corporeidade segundo nova luz. É disso precisamente que se trata aqui. Estamos diante de um problema, de certo, como o próprio Heidegger o disse, difícil, ou ainda: “o mais difícil”. (HEIDEGGER, 2001, p. 243) Como sublinha Veysset, essa dificuldade provém de que o corpo, tal como aqui entendido, não pode ser objeto de pesquisa científica, como o é o corpo material, isto é, o corpo desmundanizado. Trata-se antes de algo não objetivável, ou, por falta de palavra melhor, de uma “experiência” – a experiência de si. Nas palavras de Veysset, com o corpo temos em mente um tipo de unidade de medida fundamental – no sentido de que precede essa outra unidade de

medida que é a relação sujeito-objeto: “O fenômeno do corpo não se deixa ver senão quando o ser-no-mundo é propriamente experimentado na superação crítica da relação sujeito-objeto que até o presente dá a medida”. (VEYSSET, 2013, p. 589)

O corpo, pensado à luz da analítica, não é, portanto, o corpo tal como pensado pelo modelo cartesiano. A destruição fenomenológica do *cogito sum* permite assim trazer à tona a corporeidade própria do ser-no-mundo. Dentro do modelo cartesiano, o corpo é um mero ponto num plano de coordenadas, depurado de qualquer singularidade, uma pura extensão sem qualidades, ao passo que o corpo do ser-no-mundo é um corpo “que come, que trabalha, que morre, que tem medo, que vive aí no mundo”. (THOIBISAN, 2008, p. 01) Assim, o corpo não é uma coisa indiferente e homogênea, mas é “personalizado de acordo com um contexto ou ambiente. A pessoa não é composta de partes de corpo separadas, e não é constituída pelo dualismo corpo-mente como no modelo cartesiano” (THOIBISAN, 2008, p.01), mas existe como uma totalidade sempre situada no tempo e no espaço.

Segundo nos faz ver ainda a leitura de Thoibisan em *Heidegger on the Notion of Dasein as Habited Body*, entre corpo e mundo haveria uma ligação de natureza pré-reflexiva. Foi o seu esforço por se afastar do dualismo metafísico tradicional que explica, na interpretação de Thoibisan, a relutância do filósofo em falar de corpo, isto é, se tão pouco ele escreveu sobre o corpo em *Ser e Tempo*, isso não se deve a nenhuma negligência, mas talvez a sua recusa em usar os modelos dualistas passados para frente como os únicos aceitáveis para a compreensão de nossa natureza corporal. Compreendendo a corporeidade dentro da analítica, porém, pode-se dizer que o ser-aí, longe de ter uma relação problemática com sua carnalidade, “habita em seu corpo”. (THOIBISAN, 2008, p. 02)

Entendemos que talvez se possa considerar, quanto a isso, três níveis na constituição de ser do ser-aí: o nível ontológico, que faz ver esse ente enquanto abertura para o ser e compreensão de ser; o nível ôntico-ontológico, que remete ao ser-aí como “corpo habitado”, ou corpo vivido; e por fim, o nível ôntico, que interpreta o ser-aí apenas a partir de seu aparato biológico ou fisiológico – e foi nesse nível, com efeito, que sempre se compreendeu o que se deve entender por corpo. Aqui, porém, se tem em mente apenas o *Körper* e sua extensão no espaço, visto que o corpo vivido não pode ser cientificamente observado, mas é um *estar-fora* já carregado de sentidos sociais, culturais ou políticos.

Tomemos, à título de exemplo, o caso das noções de gordo e magro. Ser gordo ou magro, de fato, não tem relação direta com o número indicado na balança. Tal como observou Girard em *Anorexia e desejo mimético*, um estudo com adolescentes americanas revelou que a grande maioria delas era influenciada pelas fotografias das revistas para compor sua noção de

corpo perfeito⁵⁰, de maneira que muitas passavam a desejar perder peso em função dessas fotografias. O montante de meninas que queria emagrecer era mais que o dobro do montante daquelas que efetivamente tinham peso a mais. (GIRARD, 2008, p.18) Heidegger ele mesmo notou que não é o mesmo o corpo biologicamente considerado e o corpo vivenciado na rede simbólica de cada mundo. Em seminário realizado no dia 14 de maio de 1965, na casa de Boss, o filósofo afirmou: “o corpo emagrecido pode naturalmente ser medido pelo corpo material com respeito a seu peso. O volume do corpo material (o corpo não tem volume) tornou-se menor”. (HEIDEGGER, 2001, p. 114) Assim, o corpo não tem volume e não pode ser objetivamente observado, mas sempre é a partir da abertura prévia de mundo. A depender, com efeito, da época histórica ou da cultura em que se vive, ser gordo ou ser magro será valorado positiva ou negativamente. Não há, por assim dizer, “corpo puro”, mas o corpo é enquanto significado por um mundo.

2.6.3 O ESPAÇO É REDUTÍVEL AO TEMPO?

Entre as críticas mais duras e contundentes dirigidas à analítica heideggeriana e seu tratamento da espacialidade e do problema do corpo está aquela que lhe endereçou Didier Franck em *Heidegger e o problema do espaço*. Franck pretende que mesmo a denominação dos entes não dotados do caráter do ser-aí – *Vorhandenheit* – já reclama um ser-aí encarnado, na medida em que esse ente, ao menos, deve ser dotado de mãos. Já no segundo capítulo de seu livro, dessa forma, lança a questão de se a encarnação seria ou não um existenciário, e isso tendo em vista que os entes com que o ser-aí lida ou são *Vorhandenheit* ou *Zuhandenheit*, isto é, ou estão diante da mão ou estão aí para o manuseio da mão. O que se deve entender, porém, por mão? Trata-se simplesmente, como parece entender Franck, dessa parte do corpo humano situada entre os membros superiores? É lícito compreender a mão apenas do ponto de vista anatômico-fisiológico?

Ora, não nos parece que a mão seja algo assim tão “manual”. Se nos voltarmos para o curso de 1942/1943, *Parmênides*, descobriremos que aí Heidegger entende que “o homem, ele mesmo, ‘age’ através da mão; pois a mão é, junto com a palavra, a distinção essencial do homem”. (HEIDEGGER, 2008, p. 119) Se a mão distingue dessa forma a essência do homem,

⁵⁰ A imagem corporal que cada um tem de si, como mostra Galimberti, não se identifica com os limites anatômicos do organismo, pois não é uma réplica fiel da morfologia descrita pela anatomia, mas é uma imagem vivida. Não um produto da consciência ou um fenômeno biológico, a imagem corpórea exprime o estilo e o sentido de nossa biografia. Essa imagem, além disso, não depende exclusivamente do indivíduo, mas também do tecido social. A imagem de meu corpo, portanto, é construída em diálogo com o corpo do outro. GALIMBERTI, Umberto. **II Corpo**. Milano: Universale Economica Feltrinelli, 2014, pp. 320-325.

não nos parece que se possa reduzi-la àquela parte do corpo humano que tem a função de agarrar e pegar coisas. Os animais também têm patas, e alguns deles, como os símios, muito semelhantes à mão humana. Mas a mão humana não é apenas isso que se entende quando ela é visada do ponto de vista anatômico-fisiológico, pois só tem mãos um ente que “tem a palavra”, de maneira que só então “pode e necessita ‘ter’ ‘a mão’”. (HEIDEGGER, 2008, p. 119) Que tem a ver, porém, a palavra e a mão? Com efeito, não usamos a mão para falar – quando muito, usamos as mãos para gesticular algo que queremos dizer. Demos a palavra ao próprio Heidegger:

Por intermédio da mão acontecem especialmente a prece e o assassinato, a saudação e o agradecimento, o juramento e o aceno, mas, também, a ‘obra’ da mão, o ‘trabalho manual’ e o utensílio. O aperto de mão funda a união promissora. A mão deslancha a ‘obra’ da devastação. A mão existe como mão somente onde há descobrimento e encobrimento. Nenhum animal tem um mão, e uma mão jamais se origina de uma pata, ou de uma ‘garra’. Mesmo a mão em desespero – e muito menos ela – jamais é uma garra, com a qual uma pessoa ‘agarra’ de modo selvagem. A mão irrompeu somente da palavra e com a palavra. O homem não ‘tem’ mãos, porém a mão se atém à essência do homem, porque a palavra, como o âmbito essencial da mão, é o fundamento da essência do homem. (HEIDEGGER, 2008, pp. 119-120)

Só há mão onde há velamento e desvelamento. Por isso se pode dizer do ser-aí que ele manipula os entes, visto que existe no desvelamento do mundo. A mão emerge da e com a palavra, isto é, com a linguagem, e isso também significa: a mão emerge da e com o desvelamento do ser. Daí que o homem não “tem” mãos – ele antes *é* suas mãos –, pois a mão eclode com a própria essência do homem, e isso na medida em que a palavra é o “fundamento da essência do homem”. Se os entes não dotados do modo de ser do ser-aí são denominados de *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, isso não se deve, portanto, ao fato de o homem possuir mãos, mas essa diferença de denominação e de ser só é possível e explicável porque o ser-aí está exposto à abertura do ser e assim os entes *lhe* são acessíveis em seus diferentes modos de ser. É apenas se a mão é assim entendida que se torna compreensível por que a mão traz em si a recíproca relação entre os entes e o homem. “Há ‘mão’ somente onde os entes como tais aparecem como descobertos e o homem se comporta com os entes de modo desvelante”. (HEIDEGGER, 2008, p. 125) É a mão que sustentaria, continua Heidegger, a relação do ser com o homem, e à luz disso, a relação do homem com os entes. Nesse sentido, a “mão age”, isto é, sustenta todo cuidado do agir. Quando algo é protegido, diz-se, por isso, que está em “boas mãos”, mesmo que não sejam necessárias aplicações manuais.

É preciso ter presente, de acordo com isso, que a mão aqui, compreendida de modo ontológico-existencial, não se confunde com a mão tal como é anatomicamente entendida. Assim, a manualidade dos instrumentos não diminui nem aumenta se eles não são manipulados

com a mão. Uma bola de futebol, embora deva ser manipulada com os pés – é mesmo proibido tocar-lhe com a mão, à exceção do goleiro, e mesmo este apenas dentro de sua área de defesa – nem por isso deixa de ser constituída, em seu modo de ser, pela manualidade (*Zuhandenheit*).

Heidegger deixa isso muito claro quando, no curso de 1951/1952 *O que se chama pensar?*, afirma:

A mão é uma coisa peculiar. Na visão comum, a mão é parte de nosso organismo corporal. Mas a essência da mão nunca pode ser determinada, ou explicada, como um órgão que pode agarrar. Os macacos também tem órgãos que podem agarrar, mas eles não tem mãos. A mão é infinitamente diferente de todos os órgãos que seguram – patas, garras ou presas –, diferente por um abismo de essência. Somente um ente que pode falar, isto é, pensar, pode ter mãos e pode ser bem sucedido em realizar obras de artesanato. (HEIDEGGER, 2004, p. 16)

Essa passagem deixa claro a compreensão não anatômica que Heidegger tem da mão, visto que, de fato, se pensamos com a mão, sem dúvida isso não se refere à mão biológica. A noção de mão, portanto, é mais rica do que entende o senso comum. A mão recebe e toca, mas também dá as boas-vindas, agradece ou reza; ela separa os homens pelo ódio, mas duas mãos juntas, por outro lado, podem levar os homens à unidade.

Os gestos da mão, porém, são o que são através da linguagem, mesmo quando o homem fala em silêncio. E quando fala, o homem pensa. Se a mão pertence à essência da linguagem, pertence também à essência do pensamento. Com efeito, cada movimento da mão se sustentaria no elemento do pensamento, uma vez que “todo o trabalho da mão está enraizado no pensamento. Portanto, pensar é o mais simples trabalho manual do homem, e por esse motivo, o mais difícil, se for realizado em seu devido tempo”. (HEIDEGGER, 2004, pp.16-17)

Franck, entretanto, por seu turno, entende a mão como um utensílio sem finalidade, visto que, se cada utensílio tem um ser-para, a mão não serve para nada: “a mão, que ontologicamente não pode pertencer a um *Dasein* neutro e desencarnado, não tem qualquer finalidade”. (FRANCK, 1986, p. 66) Não acompanhamos essa tese do autor, segundo a qual a mão *não pode* pertencer a um ser-aí neutro e desencarnado. Não entendemos em que o autor fundamenta essa tese, tanto mais se levarmos em consideração que “ser-aí” em *Ser e Tempo* não é o mesmo que “ser-humano”. Parece que o autor defende que se deve, em primeiro lugar e acima de tudo, entender a mão anatomicamente. Mas, se como ele próprio afirma, não há utensílio algum sem a mão, isso se deve a que a mão participa do jogo de velamento e desvelamento do ser, e é por isso que ela não é intramundana e está excluída da rede de finalidades e referências que constitui o mundo: a mão não é uma coisa. Dessa forma, se a mão desempenha um papel importante para conferir sentido aos conceitos de ser-à-mão e ser-perante-à-mão, isso se deve precisamente a que a mão não é essa parte do corpo humano que

usamos para agarrar coisas – portanto, se os demais entes são concebidos a partir da mão, isso não se deve à carne e à mão biologicamente considerada.

Outro aspecto da crítica de Franck refere-se à ideia de que o espaço seria irreduzível ao tempo. Ora, sabemos que o ser-no-mundo é constituído pela espacialidade e assim mantém com o espaço uma relação essencial. Se o espaço, como pretende o autor, não é pensável a partir do tempo, conclui-se como consequência que a espacialidade e mesmo o ser-em não podem ser entendidos temporalmente, isto é, não podem ser entendidos como existenciários. Mas se o ser-em não é um existenciário, isso significaria também que a própria compreensão do ser não se subordina apenas ao tempo, como pretende a analítica. Todo o projeto de *Ser e Tempo* é colocado sob suspeita, portanto. De fato, sugere Franck que o problema do espaço não cabe nos limites da ontologia, e essa independência do espaço seria mesmo a causa que explicaria o inacabamento do tratado maior. (FRANCK, 1986, p. 72)

Desse modo, conforme apontou Ciocan (2001, pp. 184-185), a crítica de Franck se centra sobretudo sobre a redução da espacialidade à temporalidade, tal como explicitado no §70 de *Ser e Tempo*, o que constituiria para Franck o mais importante meio pelo qual Heidegger depreciaria a possibilidade de conceber fenomenologicamente o corpo. Ciocan, porém, chama a atenção ao mesmo tempo para o caráter problemático das teses de Franck, na medida em que suas considerações não visariam clarificar de modo exegeticamente neutro o estatuto da corporeidade na ontologia fundamental, ou as razões que explicariam o lugar limitado conferido a ela no tratado. Antes, observa Ciocan, Franck afirma de modo unilateral a ausência do corpo ou da carne, sem, porém, explicar o contexto que exigiria essa ausência. Por outro lado, sua crítica seria unilateral na medida em que o espaço, por mais decisivo que seja, não é senão um momento entre outros possíveis onde o corporal pode ser requisitado. Tal como entende Ciocan, para avaliar se a corporeidade é ou não um componente perdido ou ausente no tratado de 1927, seria preciso clarificar não apenas um, mas todos os aspectos problemáticos onde essa ausência intervém. (CIOCAN, 2001, p. 185, nota 62)

De qualquer modo, a crítica de Franck é contundente e sugere que a orientação segundo a direita e a esquerda, por exemplo, possui uma incontornável natureza carnal, o que implicaria, por consequência, que a carne se encontre no mundo e que o ser-aí possa se encarnar, e isso em conformidade com sua estrutura de ser. Mas a analítica seria cega para a carne. Negando à carnalidade ao ser-aí, a analítica acabaria por fazer com que esse ente desencarnado não tenha direita nem esquerda. A exposição que faz a analítica do direcionamento enquanto constituinte da espacialidade existenciária restaria, portanto, comprometida do início ao fim, visto que a analítica não estaria à altura do fenômeno carnal. (FRANCK, 1986, pp. 94-95) Dessa

forma, a orientação e o espaço deveriam ser compreendidos enquanto carnisais, e é esse espaço carnal que, previamente descoberto, permite ao ser-aí atribuir a cada instrumento seu lugar dentro de uma região.

Dessa forma, o ataque a *Ser e Tempo* é de tal monta que coloca em questão os pressupostos basilares do tratado e comprometem o modo como seus temas são apresentados e as conclusões a que chega. Franck é, assim, implacável em sua crítica, elevando à máxima potência o suposto caráter falho da analítica quanto ao problema do corpo. Sua pressuposição de fundo é que o fim da metafísica reclama um pensamento da encarnação, sem o qual não se poderia decidir sobre o que vem a ser esse fim. Pensar no fim da metafísica, enfim, implicaria que a essência do homem deixe de ser caracterizada a partir da perspectiva platônica que opõe o corpo sensível à alma inteligível. (FRANCK, 1986, p. 159) Concordamos que a essência do homem deva ser pensada para além do dualismo metafísico, mas entendemos que é precisamente isso que a analítica heideggeriana se propôs fazer e, a nosso ver, com sucesso. Franck reivindica a presença da carne no tratado maior, mas, como pretendemos mostrar, se ela não tem lugar dentro da analítica, apenas através da análise da existência heideggeriana a carne – ou antes, a corporeidade – torna-se pensável segundo uma perspectiva que efetivamente preserva a riqueza de possibilidades própria do corporar humano.

2.7 O SER-EM COMO TAL

A analítica pretende a exposição da constituição fundamental do ser-aí, isto é, o ser-no-mundo. Essa estrutura é uma totalidade unitária, isto é, não resulta da mera justaposição de suas partes constituintes. Ainda assim, pode ser analisada, isto é, por assim dizer, “decomposta” em seus elementos essenciais, que desde antes de *Ser e Tempo* Heidegger já havia assinalado: a mundanidade, o *quem* do cotidiano e o ser-em. Entendemos que a modificação na concepção de mundo, em contraposição a Descartes, repercute no modo como se deve compreender a corporeidade humana. Nesse sentido, apresentamos antes o tema da mundanidade, com o que pretendíamos defender que o corpo é, se não um constituinte ontológico do ser-aí, ao menos *pensável* a partir da analítica, de certo não como existenciário, como entendem alguns leitores de Heidegger, mas ao menos enquanto concreção ôntica imediata, ou correlato, da espacialidade existenciária. Ocupar-nos-emos agora, de acordo com os interesses deste trabalho, do terceiro momento fundamental do ser-no-mundo, o ser-em, cujo exame tinha sido antecipado no § 12 e que à altura do § 28 passará a receber um tratamento mais detalhado. Contudo, nosso interesse

maior se voltará para os existenciários da disposição e compreensão, com o que visamos dar relevo à concepção não dicotômica do humano que se abre com a analítica.

Ora, ainda no § 28 Heidegger afirma que muito se conquistou com a análise do mundo e do si-mesmo, mas muita coisa também restaria ainda a conquistar, mediante, por exemplo, a comparação entre o ser-aí e os demais modos de ser – entre ser-aí e ser vivo, por exemplo – de maneira que haveria ainda “tarefas inconclusas”. Desse modo, o filósofo sugere que aquilo que a analítica conquistou com a problematização do mundo e do si-mesmo poderia ser complementado com vistas ao *a priori* existenciário de uma antropologia filosófica. (HEIDEGGER, 2012e, p. 377) Trata-se de uma tarefa possível e legítima, mas não é, observa Heidegger, a intenção da analítica, que visa antes uma análise ontológico-fundamental. Em todo caso, parece legítimo defender a possibilidade de desenvolvimentos ou repercussões ônticas dos resultados ontológicos já alcançados. Entre essas repercussões, ocupamo-nos aqui da concepção de corpo que a analítica dá lugar.

Pois bem, a analítica continua seu exame da existência com a exposição do ser-em como tal. Essa exposição começa com a afirmação de que o ser-no-mundo é cada vez o seu “aí”. “Aí” indica, diz Heidegger, usualmente um aqui e um lá. Assim, o eu-aqui é entendido a partir de um utilizável lá – aqui e lá, porém, só são possíveis no aí, isto é, em um ente cujo ser abriu a espacialidade. Esse ente é o “não-fechado”, de maneira que o aí indicaria precisamente esse caráter de abertura, sem o qual, ademais, o ser-aí não seria factualmente o que é: “*O Dasein é sua abertura*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 381) O ser-aí é o ente aberto, aberto para os entes e aberto para si mesmo. Entendemos com isso que suas possibilidades de ser não são de uma vez por todas fixadas, mas mantêm-se sempre no aí, isto é, no aberto. No plano ôntico, isso significará que o ser-aí não é dotado de uma coisa-corpo de uma vez por todas fixada. Com efeito, se o aí pertence ao ser do ser-aí, o corpo também é no aí, de maneira que é sempre abertura: o ser-aí existe em possibilidades plurais e sempre mutáveis de viver sua corporeidade. Não há, pois, um mero corpo, mas sempre um corporar, isto é, nunca um algo que é, mas um processo sendo.

Sem mais delongas, voltemo-nos, porém, para os existenciários que constituem a abertura do aí.

2.7.1 A DISPOSIÇÃO E O ESTAR-LANÇADO

A tradicional concepção do homem como *animal* dotado de *razão*, isto é, como uma inteligência encarnada em um corpo é questionada e “destruída” por Heidegger ao longo de

toda a analítica. Em especial, seu modo de conceber a relação entre o que ele entende por compreensão e disposição denuncia que ele pretende suplantar a dicotomia hierarquizada com que a tradição pensou a relação entre o entendimento e a sensibilidade. Com efeito, Heidegger entende-os como dotados de igual-originariedade: um não é derivado do outro, nem está um submetido ao outro, pois estão ambos, assim como todos os caracteres essenciais do ser-aí, em uma mesma multiplicidade de caracteres de ser, sem que nenhum domine ou ocupe posição superior em relação aos demais. É o que Heidegger defende quando afirma: “O fenômeno da *igual-originariedade* dos momentos constitutivos foi frequentemente descurado na ontologia por efeito de uma insopitável tendência metódica para mostrar que todas e cada uma das coisas têm sua origem em um simples ‘fundamento primordial’”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 377) Nada de “fundamento primordial”, portanto! – seja ele a alma ou o corpo. Curioso é que, na exposição dos constituintes do aí, isto é, disposição e compreensão, o filósofo comece precisamente pela disposição, a qual, interpretada tradicionalmente segundo o que se entendia por sensibilidade ou sentimento, frequentemente recebeu menos atenção do que o entendimento e a razão.

Pois bem, a exposição da disposição tem lugar no § 29. Aí Heidegger afirma de início que a *Befindlichkeit* (disposição, em Schuback; encontrar-se, em Castilho) é o que se entende onticamente como estado de ânimo ou humor, e o denomina aí de existenciário fundamental. Aos humores dá-se usualmente, observa o filósofo, pouca atenção, mas eles não são para Heidegger simples episódios indiferentes e fugazes. Ao contrário, o ser-aí sempre está em um ou outro estado de humor, que teria a função de explicitar “como alguém está e como anda”. Os humores abrem ao ser-aí o ente que ele é e tem de ser, de tal modo que ele se reconhece sendo, mesmo que continuem na obscuridade sua proveniência (*Woher*) e seu “para onde” (*Wohin*). Mesmo sem a transparência do “de onde” recebeu seu ser, nem “para onde” ele se dirige, o ser-aí, agora que é, tem de ser.

Existir, pois, é como se um dia, de repente, abrissemos os olhos e nos percebêssemos no mundo, como quem, porém, pergunta: “como eu vim parar aqui?” Não nos situamos no mundo como quem entra em uma empresa levando consigo um currículo para submeter-se à seleção de uma vaga de emprego. Nesse caso, já se carrega atrás de si seu “de onde”, ou seja, o curso superior concluído, o estágio realizado e, enfim, tudo quem se é. Quando nos damos conta de que existimos, ao contrário, não temos a mínima ideia de onde estamos vindo. É como se fossemos, como sugere Heidegger, “lançados” no mundo. Existimos, além disso, como se alguém constantemente nos empurrasse para a frente, aos tropeços, o que nos faz passar da infância para a adolescência e juventude até a maturidade, velhice e morte. O que é, porém, morrer senão um salto no escuro, sem que saibamos o “para onde” seremos lançados?

O “para onde”, com efeito, é tão fechado para nós quanto o nosso “de onde”: como sugere Heidegger, a existência é lançada na “facticidade” de ser quem é.

A esse “fato de ser”, pois, o fato de o ser-aí reconhecer “que ele é”, Heidegger denominou de *Geworfenheit* (estar-lançado, em Schuback; dejeção, em Castilho). Com isso o filósofo tinha em vista o fato da entrega ao ser-aí à responsabilidade de ser. Trata-se aqui não de um fato tal como visivelmente constatado nos subsistentes, mas antes: “*A factualidade não é a fatualidade do factum brutum de um subsistente, mas um caráter-de-ser do Dasein, assumido na existência, embora rejeitado de imediato*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 387) O ser-aí é um fato, não no sentido de uma mera coisa constatável pelos sentidos, pois é, ao contrário, um “fato de ser” – fato de se reconhecer sendo, fato de sua abertura para si mesmo. O ser-aí sempre se encontra no fato de seu estar-lançado de acordo com um estado de humor que abre a cada vez seu aí. Nenhuma segurança proporcionada pela fé em um “para onde” – a bem-aventurança eterna, por exemplo – nem a explicação racional de seu “de onde” pode suprimir aquilo que o estado de ânimo abre como enigma inexorável: que o ser-aí é. Esse fato não é diminuído nem quando se procura a certeza apodítica do conhecimento teórico nem quando se foge para o irracionalismo, pois ambos os comportamentos do ser-aí não fazem senão denunciar que ele é, mesmo que ao modo da fuga de sua facticidade.

O que o filósofo entende por *Befindlichkeit* não se identifica, porém, com o que usualmente se entende por querer e, ainda que se possa saber sobre os humores, a disposição abre o ser-aí antes do saber e do querer e para além de seu alcance. Heidegger tem em vista aqui, portanto, uma dimensão pretérita em relação à dicotomia entre querer e conhecer, de maneira a vê-los a ambos a partir do mesmo solo. Tanto o saber quanto o querer podem antes se esquivar daquilo que a disposição abre, de tal maneira que aí já se anunciaria o primeiro caractere da disposição, isto é, o ser-aí abre-se para si mesmo ao modo de uma esquivia.

Heidegger enfatiza, contudo, que a disposição não é o mesmo que a constatação de um estado de alma nem é o mesmo que uma vivência interna.⁵¹ O filósofo usa o exemplo do mau humor. Neste estado de ânimo o ser-aí se torna cego para si mesmo, e mesmo o mundo-ambiente se venda ou obscurece. No estado de ânimo, pois, o mundo se abre segundo tonalidades diferentes do humor, e isso de tal modo que o humor é atacado de repente, não vindo nem de fora nem de dentro. Com efeito, sem quê nem por que, acorda-se de bom ou mau humor, e segundo essas tonalidades de ânimo tudo ao redor, inclusive os outros, se iluminam

⁵¹ Pondera, nesse sentido, Fogel: “A fala não é que o homem *tem* afeto, como se este fora um acréscimo ou um apêndice, mas, sim, que o homem *é* afeto, que as coisas *são* afeto. Lembremos que afeto, humor, está dizendo maiusculamente corpo. Então, está sub-dito: homem *é* corpo; real, realidade *é* corpo”. (FOGEL, 2010, p. 177)

ou se turvam. É o caso do tédio ou da angústia profunda, capaz de tornar todo o mundo, antes familiar, de repente insignificante. Não se trata de um sentimento a respeito de determinado evento mundano, como a alegria pelo gol do cruzeiro, ou a tristeza pela derrota no campeonato nacional. Nesse caso, o mundo como tal, assim como as outras existências, continuam a ser o que já eram, isto é, não se alteram quando do gol do cruzeiro ou de sua derrota final. Quando muito, o ser-aí fica mais entusiasmado ou chateado, mas o mundo permanece tal e qual. No estado de ânimo, ao contrário, tudo se torna diferente, e, segundo a disposição do tédio, da angústia ou da alegria profunda, o mundo ambiente, o ver ao redor e os outros se abrem em distintas direções. Esse seria, com efeito, o segundo caractere da disposição, isto é, a abertura igualmente originária de mundo, dos outros e da existência.

Ora, registre-se de passagem que, enquanto humorada, a existência, sugere Fogel, sempre o é enquanto já incorporada ou encarnada, isto é, já está sempre sob a forma de um afeto ou *interesse*. Esse humor ou afeto, que determina a existência ou o real – pois o real se faz ou aparece desde ou a partir do humor ou afeto (interesse) –, como dizíamos, esse humor, nas palavras de Fogel, “é corpo e, então, corpo é constitutivamente e antes de mais nada experiência (humor, interesse) e *história*, isto é, a partir de afeto e como afeto, corpo é ação, atividade (drama!)...” (FOGEL, 2010, p. 175) Em assim entendendo as coisas, o corpo humano não se pode jamais compreender como coisa, base ou estrato físico, ou ainda: não é nenhum dado primário biofisiológico ou orgânico, mas experiência ou verbo.

Há ainda um terceiro caractere da disposição. Com efeito, a abertura prévia de mundo, que Heidegger havia discutido no terceiro capítulo, também se constituiria de disposição. Com efeito, deixar e fazer vir ao encontro seria antes um ver ao redor e não uma sensação ou observação. Esse fazer vir ao encontro teria o caráter de um ser-afetado, que é ontologicamente possível apenas mediante a estrutura do ser-em: “Essa afetabilidade se funda no encontrar-se que como tal abriu o mundo, por exemplo, como ameaçador”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 393) Desse modo, os sentidos só podem ser estimulados porque pertencem a um ente disposto. O ser-aí não vê porque tem olhos, portanto, mas tem olhos porque vê, isto é, os órgãos dos sentidos só podem ser estimulados porque a visão – aqui entendida como uma abertura – já se abriu previamente:

Algo como a afecção não ocorreria nem que fosse sob a maior pressão e resistência, pois a resistência permaneceria essencialmente não descoberta, se o ser-no-mundo no encontrar-se já não estivesse remetido à afetabilidade pelo ente-do-interior-do-mundo, prefigurada nos estados-de-ânimo. *No encontrar-se reside existencialmente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir-de-encontro.* Com efeito, do ponto de vista *ontológico* devemos deixar fundamentalmente a descoberta primária do mundo ao ‘mero estado-de-ânimo’. Uma pura intuição, mesmo

penetrando nas veias mais íntimas do ser de um subsistente, nunca poderia descobrir algo como ameaçador. (HEIDEGGER, 2012e, p. 393)

Lendo este ponto, Greisch entende que se pode dizer, por conseguinte, que o contato é o fenômeno primário, de maneira que, em função da proximidade entre o ser-aí e os entes, nunca se dá de início um “objeto”, à disposição do juízo de um sujeito, pois a afecção seria uma manifestação de tal modo elementar do ser-no-mundo que precederia toda relação cognitiva. (GREISCH, 1994, p. 178) Seria isso, sugere ainda o autor, que Heidegger teria em mente quando pensa o “ser jogado”, isto é, a facticidade do ente livre, mas a maior parte do tempo sem defesa – “literalmente abandonado” – a suas afecções. Desse modo, antes de ser um animal racional, o ser-aí seria um “animal afetado”. (GREISCH, 1994, p. 182) Com efeito, onde não há afecção, não há mais que se falar de ser-no-mundo. Não se trata, com isso, observa contudo Greisch, que se dobra o sujeito sobre seus estados de alma ou vividos internos, mais ao contrário: seria nas afecções que se realizaria a plena exposição ao mundo.⁵² (GREISCH, 1994, p. 182)

O ser-aí toca os entes, além disso, como já mencionamos acima, pode sentir sua maciez ou resistência, não simplesmente por que tem tato, mas antes tem tato por que lhe é possível acessar os entes em seu ser. Suas estruturas corporais não são, por isso, o que torna o ser-aí o ente que ele é; antes, é por que constituído pelo modo de ser do ser-no-mundo que ele pode ter uma relação aberta – isto é, sempre a construir de novo – com seu próprio corpo, segundo, portanto, as possibilidades abertas pelo mundo. O mundo condiciona, em outras palavras, o fisiológico, como diz Heidegger quando, no curso de 1925 *História do conceito de tempo*, defende que, mesmo que os afetos possam ser fisiologicamente induzidos, essa possibilidade mesmo de indução só existe porque o ser-aí, que é “corporalmente determinado”, pode abrir para si o estar em pavor – e não porque alguma ocorrência fisiológica produziu algo como o medo. (HEIDEGGER, 1985, 92/127) Os afetos são eventos mundanos e não meramente fisiológicos, portanto. E deve ser também a partir do mundo, entendemos nós, que a facticidade – distinta que é da factualidade bruta – deve ser pensada, agora finalmente não mediante a união de corpo (*Körper*) ou organismo vivo e alma ou representações mentais, mas pelo modo original de ser que define o ser-aí. Esse modo de ser não nega em última instância a concreção corporal do ser-aí, ao mesmo tempo, porém, que a pensa não a partir de seu contraste e posterior união

⁵² Sobre isso, destaca Fogel: “A hora, o instante *ek-sistência*, que é a hora, o instante homem-mundo, homem-realidade, quando se dá, se abre ou se instaura, já é sempre humorado, afetado – interessado. Ou seja, vida, existência, não é ou há, não dá-se ou faz-se puramente em-si, quer dizer, des-afetada, des-humorizada ou des-interessada (*objetivamente*), mas, ao contrário, vida, existência e homem ou afeto (o corpo) constituem um único e mesmo instante, um único e mesmo acontecimento ou ato”. (FOGEL, 2010, p. 177)

com a alma ou suas representações mentais, mas como condicionado pela abertura da espacialidade.

A interpretação que Heidegger propõe da disposição de humor, enfim, é nova e original, tanto mais na medida em que, como ele próprio o diz, pouco se avançou desde Aristóteles na interpretação ontológica dos afetos. Ao contrário, lembra o filósofo, os afetos e sentimentos em geral passaram a figurar na tradição na terceira classe de fenômenos psíquicos – ao lado da representação e da vontade – de maneira a se rebaixarem a fenômenos subsidiários. (HEIDEGGER, 2002, p. 193)

2.7.2 O ENTENDER E O PROJETO

O *Verstehen* (compreensão, em Schuback; entender, em Castilho) é igualmente, junto com a disposição, uma estrutura existenciária em que se sustenta o aí. O aí é um entender disposto. Não se trata aqui, de certo, do entender no sentido de um modo de conhecimento, mas sim de um modo de ser do ser-aí.

É no § 31 que Heidegger expõe os caracteres do entender. Para fazê-lo, recorre à expressão usual “entender disso” para fazer ver que seu sentido é “poder enfrentar uma dificuldade”, ser capaz de algo. O que se “pode” no entender, porém, não seria isso ou aquilo, mas antes: ser como existir. No entender se abre o ser do ser-aí como poder-ser: “O *Dasein* é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 409) Possibilidade aqui, no sentido existenciário, não seria o mesmo que a possibilidade lógica enquanto contraposta à realidade efetiva e à necessidade, mas a determinação mais originária e última do ser-aí. Com isso o filósofo tem em vista o ser-possível do ser-aí, entregue à responsabilidade de si mesmo. Com efeito, o ser-aí sempre se entenderia de uma maneira ou outra, afirma Heidegger. Em outras palavras, sabe “a quantas” anda: “O *entender* é o ser existenciário do poder-ser próprio do *Dasein* ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 411)

O entender, do mesmo modo que a disposição, abre a constituição fundamental total do ser-no-mundo: seu poder-ser, de acordo com isso, é sempre poder-ser-no-mundo. Não se abre com isso apenas o ser-aí como ser-possível, mas os entes intramundanos também são aí liberados em suas possibilidades. É também segundo esse caractere que devemos pensar a corporeidade. O corpo nunca é um mero subsistente material, de natureza biológico-fisiológica, mas sempre um corpo possível, lançado em meio aos entes, eles mesmos abertos em suas possibilidades de serventia e emprego.

O caráter de possibilidade do entender, por sua vez, possuiria a estrutura existenciária do projeto (*Entwurf*).⁵³ O ser-aí é, assim entende Heidegger, no modo de ser do projetar. Isso não significa que cada ser-aí existe sempre fazendo planos de vida ou algo do tipo. Ao invés disso, como afirma Heidegger:

O *Dasein*, enquanto é, já se entendeu e continua se entendendo a partir de possibilidades. O caráter-de-projeto do entender significa, além disso, que as possibilidades, aquilo em-relação-a-que se projeta, não é ele mesmo tematicamente apreendido. Tal apreender retira do projetado precisamente o seu caráter-de-possibilidade, reduzindo-o a um dado como conteúdo pensado, ao passo que o projeto, considerado no projetar ele mesmo, lança diante de si a possibilidade como possibilidade e fazendo-a *ser* como tal. O entender, como projetar, é o modo-de-ser do *Dasein* em que este é suas possibilidades como possibilidades. (HEIDEGGER, 2012e, p. 413)

O ser-possível do ser-aí não é, pois, realizável, isto é, considerado do ponto de vista ontológico-existenciário, as possibilidades não são tais na medida em que tendem a se tornar efetivas, mas só são enquanto possibilidades.⁵⁴ O ser-aí só não é mais ser de possibilidade quando não lhe é mais possível ser. O possível, entendido à luz do projeto, pode se tornar impossível, mas não efetivo. Desse modo, mesmo que o ser-aí exista concretamente em determinada possibilidade de ser, isso não diminui ou atenua seu ser-possível. É também tendo isso em vista que entendemos que o corpo jamais é uma realidade efetiva, mas sempre uma possibilidade, não, porém, uma possibilidade direcionada a uma efetividade, mas uma possibilidade enquanto tal: mesmo que o ser-aí exista concretamente em determinada possibilidade corporal, isso não diminui ou atenua o ser sempre possível de seu corpo. Seu corpo só deixa de ser possível quando se torna impossível: seria o caso do cadáver? Há corpo humano (*Leib*) em um cadáver, ou meramente uma coisa corporal (*Körper*) subsistente? Sobre isso falaremos depois.

Em todo caso, o ser-possível do ser-aí o faz ver como sempre “mais” do que é de fato – mais do que essa específica concreção material concreta. Entretanto, o ser-aí nunca é mais do que é de fato, se entendemos seu fato a partir da facticidade que lhe constitui o ser. Por outro lado, o ser-aí nunca é menos do que ele é de fato, visto que, o que ele ainda não é, ele já é existencialmente.

⁵³ Na leitura que faz Richardson, projeto significaria lançar para frente, mas isso de tal maneira que, conforme o sentido do termo alemão, o que é lançado é ao mesmo tempo possuído por aquele que lança. Por outro lado, o projeto seria uma estrutura que ontologicamente precede cada comportamento, isto é, seria uma pré-posse ou apreensão antecipada do ente a ser encontrado. De acordo com isso, “projeto, então, tomado em sua totalidade, significa: agarrar por antecipação a estrutura do ente a ser encontrado; trazer à tona a apreensão dessa estrutura no vir a ser do encontro.” (RICHARDSON, 2003, p. 61)

⁵⁴ Sobre a possibilidade como modo de ser, conferir REIS, Robson Ramos dos. **Aspectos da Modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

O projeto, por outro lado, diria respeito a toda a abertura do ser-no-mundo. Enquanto tal, o ser-aí pode ou compreender-se a partir do mundo ou existir como ele próprio, isto é, o entender pode ser próprio ou impróprio. A impropriedade, porém, não significa, afirma Heidegger, que o ser-aí se esquece de si e só compreenda mundo, pois o mundo pertence a seu ser, de maneira que o entender, seja próprio ou impróprio, sempre é mundano. O entender pode ser, pois, autêntico e inautêntico. Lembremo-nos novamente aqui, porém, da advertência de Greisch, para quem é preciso precaver-se de interpretar a distinção entre *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* como se refletissem a dicotomia entre a autenticidade do homem espiritual contraposta à inautenticidade do homem “carnal”. (GREISCH, 1994, p. 114) Se próprio ou impróprio, o entender nunca se modaliza segundo a dicotomia entre um espiritual desmundanizado que sobrepuja um carnal mundano, pois, em ambas as modalizações, o entender sempre entende mundo: “o entendimento da existência como tal é sempre um entendimento de mundo”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 415) O entender, desse modo, é equivocadamente interpretado quando lido à luz da teoria do conhecimento, para quem cumpre pensar a relação entre um entendimento puro e a sensibilidade mundana, pois, como diz Heidegger: “‘intuição’ e ‘pensar’ são ambos derivados já distantes do entender”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 419) Tanto a disposição quanto a compreensão, enfim, são constituintes ontológicos prévios ao dualismo metafísico entre matéria e espírito.

2.7.3 O AÍ E A TRANSCENDÊNCIA FINITA

Uma leitura que nos parece interessante e perspicaz da abertura do aí que Heidegger discute no quinto capítulo da seção I nos é oferecida pelo trabalho de Richardson, que, além disso, caminha na direção de nossa compreensão dos problemas. Diz, com efeito, Richardson, ao discutir, no primeiro capítulo da primeira parte de sua pesquisa, os existenciários que expomos acima, que o ser-aí existe ao mesmo tempo – e sem que isso implique qualquer contradição – ao nível ontológico e ao nível ôntico. Se, em função de sua compreensão do ser o ser-aí existe em uma dimensão ontológica, sua finitude denuncia que ele existe simultaneamente em uma dimensão ôntica, isto é, no engajamento com os entes. (RICHARDSON, 2003, p. 49) Parece-nos que também a corporeidade deve ser vista segundo esse interjogo entre ôntico e ontológico: o corpo nem é um mero ente subsistente nem um caractere ontológico do ser-aí, senão, na medida em que este ente é ôntico-ontológico, o corpo deve ser pensado como a concreção ôntica de um ente marcado pela abertura do aí, que faz do corpo “mais” e nunca “menos” do que ele é. “Mais” porque o corpo não é a mera materialidade

biológica composta de ossos e carne – mas o corpo nunca é “mais” do que é de fato, se por fato entendemos a facticidade do ser-lançado; o corpo, porém, nunca é “menos” do que é de fato porque é sempre um possível aberto, de maneira que já é o que ainda não é mas pode ser.

Esse caráter ôntico-ontológico do ser-aí se faz visível ainda na profunda intimidade que ele mantém com o mundo, por razão da qual os entes podem ser encontrados dentro do mundo. Trata-se de um contato com os entes que não seria de natureza cognitiva, mas de caráter “prático”, isto é, imerso no lidar da ocupação. A familiaridade com os entes, portanto, não seria teórica, se por isso se entende a mera contemplação.

Essa relação com os entes em seu caráter ôntico-ontológico Richardson pensa em termos de “transcendência finita”. O ser-aí relaciona-se com os entes indo além de seu caráter ôntico em direção a seu ser, mas nisso mantendo-se ainda na imanência “deste mundo”. Na abertura da transcendência assim compreendida, o entender e a disposição desempenhariam papéis específicos: existindo na abertura de mundo, o que para Richardson significa existir como o processo de transcendência, o ser-aí seria uma unidade profundamente finita. Nesse processo, o entender projetaria o mundo como significância; o projeto, sem dúvida, é sempre um projeto finito, mas, em todo caso, o papel do entender na abertura da transcendência não seria tanto revelar a transcendência finita como finita, senão como *transcendência*, isto é, como lançar, ir além, com o que se torna manifesto o caráter projetivo do ser-aí. Por sua vez, a disposição teria o papel de abrir o ser-lançado do ser-aí e sua dependência referencial aos entes encontrados no mundo. Em outras palavras, a disposição nada mais seria senão um testemunho esmagador da finitude do ser-aí, de maneira que faz ver a transcendência finita enquanto *finita*. (RICHARDSON, 2003, p. 69-70) Disposição e entender seriam, portanto, complementares, e em sua *igual originariedade* tornariam manifesto o ser-aí como um ente marcado por uma profunda unidade, de caráter ôntico-ontológico e que o autor denomina de transcendência finita. A leitura de Richardson parece-nos bastante interessante. Com efeito, por um lado a disposição revela no ser-aí seu “fato de ser” – desprovido de “de onde” e de “para onde” – e seu estar-lançado aí, entregue sem defesa – abandonado – a suas afecções: dito de outro modo, como um ente finito. Por outro lado, o entender traz consigo o caráter projetivo do ser-aí, de acordo com o qual ele está sempre além do ente em direção ao ser, ou seja, transcende ou vai além do ôntico em direção ao ontológico. Se, ao contrário da ontologia tradicional, para quem todas as coisas têm sua origem em um “fundamento primordial”, a ontologia fundamental traz à tona uma multiplicidade co-originária de caracteres de ser, disposição e entender não podem ser tomadas segundo uma relação dicotômica ou de oposição, nem mesmo segundo uma hierarquia em que o que há de mais intelectual deve sobrepujar o que há de menos racional, mas em uma relação

de imbricação a partir da qual o ser-aí se torna visível em sua radical unidade: a transcendência finita. É nesses termos que, enfim, pensamos o que aqui propomos chamar, como esclareceremos melhor no capítulo final, de Terceira Margem: a transcendência finita faz ver o ser-aí não dicotomicamente, nem a partir das simples representações mentais nem segundo o mero organismo vivo, ou, no que se refere ao fenômeno do corpo, ele nem é um caractere ontológico-formal do ser-aí nem um puro caractere ôntico-material, com o que vem à luz a corporeidade em seu caráter mundano e em sua dimensão ôntico-ontológica.

2.8 O PROBLEMA DO CORPO

Todo este capítulo tinha o objetivo de mostrar que a analítica do ser-no-mundo torna possível repensar a essência do homem segundo um modelo alternativo à definição metafísica do *animal racional*. Resta, porém, perguntar em que medida a analítica possibilita, em fazendo isso, repensar o modo como sempre se concebeu o corpo humano. Com efeito, uma crítica que se tornou usual endereçar a Heidegger diz respeito precisamente a ausência de uma discussão temática sobre o corpo em *Ser e Tempo*. Os franceses⁵⁵ foram, com efeito, os primeiros a notar a ausência desse problema em *Ser e Tempo*. Heidegger ele mesmo, no entanto, em um de seus diálogos com Boss, que teve lugar em 3 de março de 1972, respondeu à crítica de Sartre segundo a qual no tratado maior só haviam sido escritas seis linhas sobre o corpo, dizendo: “Só posso responder à recriminação de Sartre com a afirmação de que o corporal é o mais difícil e que, na época, simplesmente ainda não tinha mais a dizer a respeito”. (HEIDEGGER, 2001, p. 243) A crítica de Sartre, contudo, assim sugere Caron, pode ser entendida não tanto como um ataque a *Ser e Tempo* mas como uma chamada de atenção para a dificuldade do tema. (CARON, 2008, p. 309) Trata-se de um tema, com efeito, que não foi abordado por Heidegger em seu tratado maior, mas que de modo algum é absolutamente estranho à obra. Em todo caso, a resposta de Heidegger a Sartre já mostraria, segundo Caron, que a *Ser e Tempo* era, por assim dizer, inerente falar pouco sobre o corpo.

A ausência do corpo em *Ser e Tempo*, de modo algum, entretanto, de acordo com o que se disse acima, compromete uma fenomenologia da corporeidade, como, ao contrário, suspeita Ciacon em *The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein*. O autor chega mesmo a mencionar leituras para quem toda a analítica, em função dessa ausência, ficaria

⁵⁵ Cf. a esse respeito o artigo de Askay: *Heidegger, the body, and the French philosophers*, em que se destaca a inabilidade dos filósofos franceses em escapar de todo da herança cartesiana presente no conceito científico-natural de corpo. Além dos franceses – tem-se em vista aqui sobretudo Sartre, Alphonse De Waelhens e Merleau-Ponty – pode-se mencionar também os seguintes críticos de língua inglesa: Hubert Dreyfus, David Cerbone e David Krell.

comprometida. Especialmente tendo presente a suposição de que o corpo media o acesso do ser-aí ao mundo e aos outros, de onde se seguiria, de fato, que a ausência de uma caracterização ontológica da natureza corporal poderia levar a um “solipsismo ontológico”. (CIACON, 2008, p. 73) A nossa discordância em relação a essa ideia já foi exposta acima: o corpo é uma condição necessária, mas não suficiente para se pensar o ser-aí. Embora inegavelmente corporal, o corpo não precisa figurar entre os constituintes ontológico-existenciários do ser-aí. Acompanhamos, de um lado, Ciocan quando ele afirma que o corpo desempenha um papel inegável no comércio do ser-aí com os entes intramundanos. Heidegger não negaria, com efeito, esse papel, apenas não se pode exagerar, por outro lado, sua importância, pois não é o corpo o constituinte chave no contato do ser-aí com o mundo. Não é o fato incontornável e inegável de que temos um corpo e de ser ele quem toca as ferramentas, escreve no papel, dirige um ônibus e coisas do tipo, que determina o ser-aí em sua abertura ao mundo – é a abertura, pelo contrário, que uma vez aberta permite que o corpo tenha uma relação com os entes e possa tocá-los. Cabe-nos, portanto, como o próprio Ciocan o diz, “resignarmo-nos diante dessa condição ontologicamente derivada do corpo”. (CIOCAN, 2008, p. 80)

Com efeito, o próprio Ciocan destaca a preeminência do significado sobre o corpo, a subordinação da percepção sensível à compreensão existenciária, a precedência ontológica da capacidade de sentir sobre os sentidos corporais como tais. Assim, a visão existenciária é o fundamento ontológico da visão corporal, e o mesmo se diga da audição e dos demais sentidos. A nossa sensibilidade não é resultado da fisiologia de nossos órgãos sensoriais, mas pode tocar e ser tocada porque, antes disso, o ser-aí é abertura para o mundo.

Parece-nos descabido, portanto, falar em falha ou omissão da analítica em relação ao problema do corpo. *Ser e Tempo*, com efeito, não se propunha o problema do homem, mas sim a explicitação da relação compreensiva com o ser. Se exigíssemos, conforme observa Caron, uma solução do problema do corpo, isso seria arriscar o deslocamento do projeto da analítica para uma perspectiva em que o homem apareceria como a mistura incompreensível de alma e corpo. Nas palavras de Caron: “Afirmar o fracasso de *Ser e Tempo* sobre o problema da carne é colocar o ser do homem na perspectiva da relação alma/corpo, e é afirmar que *Ser e Tempo* não se ocuparia senão do espírito ou da consciência”.⁵⁶ (CARON, 2008, p. 311) Não tendo

⁵⁶ Como bem observa o autor, o pensamento heideggeriano se mantém a igual distância tanto do materialismo quanto do espiritualismo. Não se identifica com uma perspectiva materialista porque a capacidade de audição, por exemplo, se reivindica o corpo, não está, porém, situada na orelha, que não seria senão um auxiliar da audição. E não adotaria o ponto de vista espiritualista na medida em que a capacidade de audição pertence à dimensão ekstática de um ser-aí que carrega sua carne consigo. (CARON, 2008, p. 328, nota 46)

colocado a questão da carne, a analítica não poderia, de fato, resolver um problema que a ela não interessava então.

Mantendo em mente os limites a que a analítica havia se proposto explorar, pode-se, mesmo assim, perguntar pela pertinência do corpo para um ente como o ser-aí. Haveria, poderíamos talvez formular assim, um corporar autêntico ou próprio e um corporar inautêntico ou impróprio? Se entendêssemos que sim, como delimitar a vivência própria e a imprópria do corpo? Seria legítimo defender que limitar a compreensão do corporar ao *Körper* seria o mesmo que sustentar uma relação não essencial – “coisificada” – com a corporeidade, ao passo que pensar a corporeidade como *Leib* remeteria a uma dimensão autêntica, isto é, *humana*, do corpo?

Parece-nos que sim. Como já explicitado antes, Heidegger não pensa o corporar como o faz um anatomista. Sua interpretação da corporeidade se pode considerar mesmo, de acordo com isso, “revolucionária.” (CARON, 2008, p. 319) Essa é também a compreensão de Caron:

O “corpo do homem’ não é somente este organismo ao qual é enigmaticamente associado uma consciência de si, mas ele participa da dimensão ekstática de um *Dasein* que, como ser junto a, vai em torno do objeto de sua preocupação não com o corpo onticamente localizado (*Körper*), mas com sua carne viva que a espacialização se dá por corolário. [...] A realidade humana não é somente *Körper*, mas igualmente *Leib*, e a relação do corpo ao si-mesmo passa pela mediação dessa carne que porta nela mesma uma dimensão simultânea de distância e deslocamento, em suma, não somente a imediação sensorial ou animalidade, mas antes de tudo uma possibilidade de proximidade ou mais exatamente de aproximação. (CARON, 2008, 319)

Seguindo essa linha de argumentação, pode-se dizer assim que há um corporar próprio ou característico do ser-aí. Pensar em toda sua radicalidade o que significa o corporar propriamente *humano* significaria, por isso, trazer à tona o modo próprio de vivência da corporeidade do ser-no-mundo, para além da animalização do humano que se faz presente quando seu corpo é inautenticamente reduzido ao aspecto animal ou biológico de sua constituição física. Assim, a compreensão do ser possibilita ao ser-aí acessar o corpo de acordo com a maneira própria ou característica de seu modo de ser: “fazemos corpo com nosso corpo, nós o ‘somos’, isto é, nós o existimos, nós podemos [...] não somente lhe sentir, mas *ressentir*, justamente por intermédio de nossa pré-compreensão do ser e do sentido”. (CARON, 2008, p. 325)

Isso traz consigo, cumpre, enfim, a necessidade de criticar o modo como o corpo do homem foi tradicionalmente concebido, isto é, como uma parte subsistente de uma totalidade composta, em consonância com a ideia metafísica de substância. A totalidade do ser-aí, com

efeito, não se pode obter por soma de partes, mas se decompõe em momentos⁵⁷, entre os quais, observa Ciocan (2001), com cuja leitura concordamos, o corpo não pode ser incluído. O corpo, dito de outro modo, não é um momento constitutivo da estrutura ontológico-formal do ser-no-mundo, da qual faz parte antes o cuidado, interpretado no horizonte da temporalidade originária e apenas à luz do qual se pode iluminar o corpo propriamente *humano*. Ainda assim, não é de todo excluída a possibilidade de se pensar a respeito da corporeidade (*Leiblichkeit*) fenomenológica tal como situada antes de toda exterioridade objetiva ou manifestação empírica de uma coisa física, isto é, do corpo material (*Körperlichkeit*). Como Ciocan bem observou, entretanto, a corporalidade própria (*Leiblichkeit*) não pode, por princípio, ser considerada uma parte (*Stück*) de uma totalidade composta.

Heidegger, porém, não se demorou na distinção entre *Leib* e *Körper* em *Ser e Tempo*, embora, ainda assim, seria possível ler no não dito do tratado a crítica à coisificação do corpo enquanto substância, reduzido a *Vorhandenheit*, crítica na qual já se pode ler a necessidade de uma reconsideração interpretativa da corporalidade fenomenológica. Entretanto, tão só a destruição da metafísica da *Vorhandenheit* não seria suficiente para o esclarecimento do tema da corporeidade, exigindo antes uma complementação positiva. Contudo, “em *Ser e Tempo* a diferença tão radical entre as duas maneiras de explicitar a essência da corporeidade humana (metafísico-substancialista e fenomenológica) parece ser tacitamente apagada, e pois o *status* fenomenológico da corporeidade parece voluntariamente ignorado”. (CIOCAN, 2001, pp. 183-184)

Enfim, tendo presente a exposição da analítica levada a cabo acima e a apresentação crítica das interpretações do problema entre alguns dos pesquisadores que se debruçaram sobre o tema, notamos que, em relação ao problema do corpo no quadro da analítica heideggeriana, há assim uma nítida divisão hermenêutica: há de um lado aqueles que, como Sartre, De Waelhens, Franck Didier e Jean Greisch, entendem que a ausência desse problema é uma falha de *Ser e Tempo*, e de outro lado, aqueles que, como Michel Haar, Escudero e Aho⁵⁸, tentam, por assim dizer, desculpar Heidegger defendendo que o problema do corpo está implicitamente presente nos existenciários explicitados na analítica. De acordo com essa divisão, há aqueles que, conforme se disse, a partir dessa ausência defendem que, embora Heidegger não tenha

⁵⁷ Conforme registramos em nota anterior, Husserl distingue, como mostrou Ciocan, duas categorias de partes: de um lado, *Stücke*, isto é, partes que podem ser consideradas independentes e separadas do todo, e, de outro, *Momente*, isto é, partes inseparáveis e essencialmente dependentes do todo. Ao se referir ao ser-no-mundo, Heidegger tem em vista o tipo de totalidade que é constituída por momentos, isto é, um todo indecomponível e essencialmente unitário. (CIOCAN, 2001, p. 182)

⁵⁸ Sobre as ideias desses autores discutiremos no próximo capítulo, no momento em que nos debruçarmos sobre o problema da sexualidade do ser-ai.

incluído o corpo entre os existenciários, a corporeidade deve sim ser pensada entre os caracteres ontológicos do ser-aí (Ferreira, Costa e Albuquerque), e aqueles que, pelo contrário, entendem que a fenomenologia do corpo, valiosa e importante que seja, não compõe a analítica, mas é uma investigação de natureza ôntica (Escudero, Ahio, Askay, Carion). Situamo-nos, como dito acima, entre uma interpretação e outra: o corpo nem é *apenas* ôntico e nem *apenas* ontológico, mas um *entre* – uma terceira coisa: *terceira margem* – o que não significa que a fenomenologia do corpo perde em importância e valor se nós a entendemos em seu caráter ontologicamente derivado em relação à ontologia fundamental.

CAPÍTULO III: O PROBLEMA DA MORTE E DA SEXUALIDADE DO *DASEIN*

De acordo com o modo como propomos pensar o problema do corpo na analítica existenciária, isto é, como um fenômeno intermediário ou *terceira coisa* – Terceira Margem – entre, de um lado, as representações mentais e, de outro, o organismo vivo, a corporeidade se deixa ver para além – ou aquém – de qualquer leitura dualista do ser do homem. Entendendo o ser-aí como uma totalidade originária dotada de uma profunda unidade, o corpo vem à tona nesse ente, por outro lado, nem como um mero caractere ôntico – pois nesse caso seu corpo seria reduzido ao organismo vivo – nem como uma estrutura ontológico-formal – com o que o ser-aí seria reduzido a um vapor flutuante ou fantasma, sem qualquer concreção mundana. Nesse sentido, o modo que nos parece mais adequado de acessar o corpo humano, em seu caráter propriamente *humano*, é interpretá-lo como uma terceira coisa entre suas estruturas ontológico-formais e seus caracteres ônticos-materiais, isto é, como um fenômeno intermediário. Uma vez que o ser do homem se deixa ver para além do dualismo entre representações mentais e organismo vivo, a corporeidade própria, por sua vez, se faz visível como uma terceira coisa entre o que há de apenas formal e o que há de apenas material no ser-aí. Se, após a apresentação algo geral ou introdutória do problema realizada no primeiro capítulo, o segundo capítulo visou explorar algumas das estruturas ontológico-formais (existenciários) em que o problema do corpo se pode visualizar (espacialidade e disposição de humor, por exemplo), agora, no terceiro capítulo, cumpre explicitar o problema a partir de algumas questões que o tangenciam, isto é, a questão da morte – no que se inclui a morte fisiológica – e da sexualidade.

3.1 A MORTE DO SER-AÍ E O FINDAR DOS ANIMAIS

Conforme nota Ciocan já no começo de seu livro *Heidegger et le problème de la mort, Ser e Tempo* representa um dos últimos esforços na história da filosofia no sentido de reunir todos os fenômenos humanos em um fundamento original (CIOCAN, 2014, 3/36), isto é, de reunir a multiplicidade de caracteres ontológicos em uma unidade fundamental. Com isso não se pretende, porém, que a diversidade fenomênica deva ser subsumida a um “fundamento primordial”, pois, ao contrário, a analítica traz à lume uma multiplicidade de caracteres de ser de igual originariedade.⁵⁹ Parece-nos assim que Ciocan quer chamar a atenção para o

⁵⁹ Conforme esclareceu Heidegger nos *Seminários de Zollikon*, mais especificamente, no seminário do dia 23 de novembro de 1965: “A analítica trata de um retroceder a uma ‘conexão em um sistema’. A analítica tem a tarefa

questionamento, levado a cabo pela analítica, da perspectiva fragmentada e dicotômica de pensar o homem, de maneira a fazer ver o ser do humano agora como uma unidade original ou totalidade. Os caracteres essenciais do homem são assim reunidos, porém, em uma totalidade unitária e não composta, em que seus diversos momentos, pois, não são simples partes de uma composição.

É isso que o filósofo tem em vista quando, no primeiro capítulo da segunda seção do tratado, tematiza o problema da morte. Tal como mostra ainda Ciocan, o desafio de Heidegger consistia em mostrar como a morte está situada no coração do ser do ser-aí, constituindo o núcleo mais profundo da existência e o fundamento da compreensão de si.⁶⁰ Nesse sentido, não se trataria de um evento simplesmente ôntico, mas um fenômeno acessível exclusivamente ao ser-aí, e mais: ao *meu* ser-aí. (CIOCAN, 2014, 7-8/36)

Esse fenômeno, marcado assim pelo caráter de *meu*, deveria trazer à tona a unidade originária da estrutura total do ser-aí. Na medida em que a analítica levada a cabo na primeira seção tematizou a impropriedade da cotidianidade mediana, faltaria ainda, portanto, pensar a respeito do poder-ser próprio. Nas palavras de Heidegger, “se a interpretação do ser do *Dasein* como fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental deve se tornar originária, há de antes pôr em claro existencialmente o ser do *Dasein* em sua possível *propriedade e totalidade*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 645) Surge, pois, a questão acerca do que significa para o ser-aí ser um todo.

Entretanto, conforme destaca Heidegger, uma vez que o ser-aí é um ente que existe em possibilidades de ser, enquanto esse ente é, por consequência, sempre algo lhe falta, algo que ele pode ser e ainda não é. Entre suas possibilidades de ser está, por sua vez, a possibilidade de não mais ser, isto é, a morte. Não se trata, porém, de um final qualquer, pois a morte seria um final tal que delimitaria e determinaria a totalidade do ser-aí. Cumpre, pois, trazer à luz um conceito de morte adequado ao ser do ser-aí – e com isso um conceito de totalidade adequado a esse ente –, que é a tarefa a que o filósofo se impõe a partir do § 46. Contudo, cumpre chamar a atenção, antes da exposição do conceito ontológico de morte, para a observação crítica de Ciocan segundo a qual a necessidade de obter um conceito ontológico de morte acaba por

de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura.”. (HEIDEGGER, 2001, p. 141)

⁶⁰ Segundo entende Ciocan, o problema da morte seria central no projeto filosófico heideggeriano. Isso seria testemunhado pelos oito parágrafos (§§ 46-53) que o filósofo dedica ao tema. Outras temáticas igualmente importantes, como o problema do mundo ou do espaço, recebem sempre menos espaço. Destaca ainda Ciocan o caráter inédito dessa discussão entre os estudos fenomenológicos da época, e conclui: “podemos de ora em diante afirmar que o problema da morte reúne os temas principais que constituem a analítica do *Dasein*”. (CIOCAN, 2014, 7-8/19)

rejeitar outras interpretações também possíveis do fenômeno. O comentador aqui tem em vista precisamente a compreensão biológica da morte, que é excluída em função da exclusão do conceito fundamental de vida, que seria, para Heidegger, incapaz de desempenhar alguma função na interpretação originária do ser-aí e, por consequência, de sua morte própria. Dito de outro modo, a analítica interditaria a compreensão da morte do ser-aí mediante a via do conceito de vida, embora não se possa negar que na morte também se incluía a morte fisiológica, que se manifesta empiricamente sobre o corpo vivo, que o destrói mesmo. (CIOCAN, 2001, pp. 158-159) Essa exclusão da biologia, porém, não significa a anulação de qualquer possibilidade de interpretar a morte que não seja aquela de Heidegger. Segundo entendemos, seria preciso relativizar um pouco as afirmações de Ciocan, pois não nos parece de todo já certo e definitivo que a vida não possa desempenhar papel algum na ontologia do ser-aí.

De qualquer modo, com a exposição heideggeriana da morte se tem em mente, como dizíamos acima, a possibilidade de encontrar o ser-aí em seu ser todo e de acordo com esse modo específico de ser. Essa tarefa, de início, parece inadequada ao ente em questão, visto que o ser-aí foi caracterizado antes como poder-ser. Enquanto ele é, o ser-aí existe em possibilidades de ser, que jamais se concluem ou completam, pois mesmo na mais alta velhice e quando o ser-aí entende ter feito tudo o que podia “nesta vida” e assim espera desesperançado o final definitivo, ainda aí o ser-aí existe enquanto ente de possibilidades. É próprio de seu ser, pois, que algo sempre lhe falta, algo que ainda não se tornou efetivo, de onde o caráter incompleto da constituição fundamental do ser-aí. Essa incompletude é de tal natureza que, se ao ser-aí finalmente nada lhe falta, se o “algo faltante” lhe é retirado, o ser-aí não propriamente se completa, mas simplesmente deixa de ser. Enquanto é, o ser-aí é marcado pela incompletude. Essa suposta impossibilidade de apreender a totalidade do ser-aí, contudo, não seria senão a consequência da falta de um questionamento ontológico que conceba a morte enquanto constituição de ser do ser-no-mundo. Cumpre levar a cabo esse questionamento, cujo primeiro passo residiria na caracterização da experiência da morte dos outros, que tem lugar no § 47.

Com efeito, já no início do parágrafo Heidegger lembra que atingir a totalidade do ser-aí na morte retiraria do ser-aí a possibilidade de morrer ou de experimentar o morrer. Não posso experimentar o morrer senão morrendo; mas ao morrer, não posso mais experimentar o morrer, já que estou morto. Se estou morto, não morro mais; se estou vivo, nunca experimento o morrer. Resta, porém, em todo caso, a morte dos outros, que eu posso mesmo presenciar no ato de sua efetivação.

O que acontece, porém, quando outro ser-aí morre? Ao que parece, ao morrer, um ente, que era no mundo, deixa o mundo, isto é, perde seu caráter mundano. O ser-no-mundo se

tornaria assim uma mera coisa corporal (*Körperdinges*) subsistente, isto é, o ser-aí sofreria uma mutação de ser, passando de *Dasein* para *Vorhandenen*.⁶¹ Curioso é que aqui Heidegger parece aproximar ser-aí e vida, pois ao falar do modo de ser do ser-aí coloca entre parênteses: *bzw. des Lebens* (ou da vida). O ser-aí é um ente portador de vida; mas como apenas os seres humanos são caracterizados pelo termo *Dasein* – mesmo que ser-aí e homem não simplesmente se identifiquem – pode-se dizer que apenas o ser-aí vive. Como é certamente descabido e despropositado negar que os animais e plantas também vivem, resta que vida não se diz sempre do mesmo modo. A vida do ser-aí não é a vida tal como biologicamente compreendida, isto é, segundo o funcionamento fisiológico de órgãos e tecidos. Do mesmo modo que a vida não é nada de apenas biológico, também o corpo, segundo entendemos, não é nada de apenas corporal – ou biológico-fisiológico. Ao ser-aí não é negado, pois, vida e corpo, apenas se deve pensá-los ontologicamente a partir da constituição de ser do ser-no-mundo.

A bem dizer, porém, corrige-se em seguida Heidegger, o ser-aí quando morre não se mostra como pura coisa corporal⁶². O cadáver não é, pois, uma mera coisa subsistente sem vida, mas antes: é um *não-vivo*, um ente que perdeu a vida. O finado também não é, por outro lado, um simples instrumento de que se ocupa no funeral⁶³, de tal maneira que “a relação-de-ser para com o morto não deve ser apreendida como *ocupação* junto a um utilizável”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 659)

Por outro lado, ainda que se ocupe do sepultamento e dos ritos dos funerais, e mesmo que um ser-aí esteve lá, quando o finado morreu, ainda assim ninguém, senão o próprio morto, morreu. A perda que a morte traz consigo é aquela que os sobreviventes experimentam, a qual não dá acesso, porém, a perda de ser que o finado experimentou: “Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas no máximo só estamos ‘presentes a’ ele”.

⁶¹ Interessante sublinhar, como o fez Ciocan, que a perda da vida (*Leben verlieren*) também é determinada como perda do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein verlieren*), com o que o ser-no-mundo parece estar co-determinado pela vida, através precisamente da corporeidade. A transição do corpo vivo (*Leib*) ao corpo morto (*Körper*) coincidiria com a desmundanização do ser-aí. (CIOCAN, 2001, p. 169)

⁶² Esse tema recebe outro tratamento em *História do conceito de tempo*, quando Heidegger afirma, discutindo o problema da morte, que “ao morrer, o *Dasein* dos outros **não é mais um *Dasein*** no sentido de não mais estar no mundo. Quando eles morrem, seu ser-no-mundo não é mais assim. **Seu ser não é mais ‘in’ um mundo, ‘envolvido em’ um mundo revelado**. Seu ainda-estar-no-mundo é o de meramente estar à mão como uma coisa corpórea. A singular mudança de um ente do tipo de ser pertencente ao *Dasein*, cujo caráter é ser-no-mundo, a algo que está à mão é especialmente evidente aqui. Este nu ‘ainda estar à mão’ é o extremo contrário à torção anterior de ser desta entidade. *Estritamente falando, não podemos mais dizer que algo como um corpo humano ainda está à mão*. Não devemos nos enganar. Pois, com a morte e a morte de outros, um ente está de fato à mão, mas certamente **não seu *Dasein* como tal**”. (HEIDEGGER, 1985, 13/37, grifo nosso)

⁶³ Quanto a isso, observa Ciocan: “Esse caráter deslocalizado do corpo, essa impossibilidade de o situar distintamente em uma região de ser, se enraíza na omissão prévia em determinar o corpo vivo como tal, o único meio de adquirir o lugar de onde se pode apreender e descrever a transição da corporeidade viva ao corpo morto e sua significação possível”. (CIOCAN, 2001, p. 169)

(HEIDEGGER, 2012e, p. 661) A experiência da morte dos outros, portanto, não nos garante o acesso ao conceito existencial de morte, pois, com efeito, “ninguém pode tomar de um outro o seu morrer”.⁶⁴ (HEIDEGGER, 2012e, p. 663) Mesmo se alguém morre por outro no sentido de sacrificar-se por ele, ainda assim não lhe retira a morte, pois “o morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez a minha”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 663)

Com a morte se tem em vista, pois, o si-mesmo mais singular de cada ser-aí. A morte é inapelavelmente minha. Só morre, porém, quem esteve antes vivo. Só é vivo, por sua vez, quem está aí corporalmente no mundo. A morte (fisiologia, ao menos) se dá, com efeito, quando ao corpo falta vida. Não é um ego abstrato ou uma mente pura que tem vida, mas um ente que é aí corporalmente em meio aos entes. Mesmo que se deva conceber vida e corpo segundo os existenciais e não a partir das categorias com que se estrutura o ser das coisas, ainda assim o ser-aí é um ser vivo que morre, isto é, um ente corporal que, quando lhe advém o fim e perde a vida, perde também sua corporeidade, visto que o corpo do ser-aí é sempre a partir do mundo – se o ser-aí deixa esse mundo, não lhe resta mais corporeidade alguma, senão apenas a materialidade composta de ossos e carne que compõe o cadáver. A morte não seria, pois, a separação entre alma e corpo, mas a separação entre corpo e mundo, ou simplesmente: a desmundanização do corpo. Desse modo, acreditamos ser possível dizer que, se a morte é sempre *minha*, o corpo, o qual, com a morte, deixa igualmente de ser, é também sempre *meu*: a singularidade do ser-aí, pois, é também uma singularidade corporal. O corpo nos singulariza, nesse sentido, ao passo que a tendência do pensamento representacional é ao contrário pensar o humano no horizonte da abstração conceitual, que antes universaliza (*ego* transcendental) do que individualiza o ser do homem. A morte (a impossibilidade de corpo) é sempre a morte de um ente singular. Assim entendida, a morte do ser-aí seria algo de outro em relação a morte dos entes simplesmente vivos (não portadores de *Dasein*), a qual é denominada de *Verenden* (finar, em Schuback; cessar-de-viver, em Castilho).

A nossa leitura não nos parece descabida nem oferece uma interpretação alternativa em relação à compreensão heideggeriana da morte, senão que foi pensada em intimidade com ela. O que aqui estamos propondo é apenas pensar a morte trazendo à tona a dimensão corporal do morrer. Algo outro tenta Ricoeur, ao opor àquela de Heidegger uma leitura alternativa do poder morrer, também pensada a partir do problema do corpo – ou da carne. Ricoeur parte do

⁶⁴ Cumpre registrar aqui, porém, a observação de Ciocan segundo a qual “a diminuição da importância da alteridade e da morte do outro está implicitamente ligada à insignificância do problema da corporeidade”. (CIOCAN, 2001, p. 160)

que ele entende ser uma falta ou ausência da analítica: a relação com o próprio corpo, a partir da qual o poder-ser se poderia revestir da forma do desejo. Tal como entende o pensador francês, a morte se inscreveria nessa relação com a carne. Com efeito, a morte nada seria senão o destino inelutável do corpo-objeto, que ele apreende pela biologia, apreensão, porém, confirmada pela experiência cotidiana. Segundo faz ver a biologia, a mortalidade seria a metade de um par, do qual a reprodução sexual seria a outra metade. Questiona o filósofo francês se a biologia, que faz ver a mortalidade fisiológica e a sexualidade do ser humano, seria indigna da ontologia por sua factualidade ou caráter empírico e coloca em questão também se seria necessário relegar à morte ao domínio da *Vorhandenheit* ou da *Zuhandenheit*. Tal como entende, a carne confunde a separação entre os modos de ser – pois, com efeito, enfatizemos que a morte nem se reduz à morte biológica nem pode prescindir completamente dela –, na medida em que o saber da morte é interiorizado, apropriado, impresso na carne do ser vivo e de desejo que somos, e isso de tal modo que a morte acaba por se inscrever na compreensão de si como morte própria ou condição mortal. De acordo com isso:

A biologia ensina apenas um “é preciso” geral, genérico: porque somos essa espécie de seres vivos, precisamos morrer, existe, para nós, o “morrer”. Mas, mesmo interiorizado, apropriado, esse saber continua heterogêneo ao desejo de viver, ao querer viver, essa figura carnal da preocupação, do “poder ser um todo”. É somente ao final de um longo trabalho sobre si que a necessidade totalmente factual de morrer pode se converter, certamente, não em poder-morrer, mas em aceitação do ter que morrer. Trata-se, nesse caso, de uma “antecipação” de um gênero único, fruto da sabedoria. (RICOEUR, 2007, p. 369)

Não nos parece que Heidegger tenha fechado completamente os olhos para o problema do desejo ou da sexualidade, senão apenas que os relegou à dimensão ôntica do ser-aí, que ele preferia pensar em termos neutros. Não nos parece também que o filósofo tenha considerado a biologia indigna, embora certamente a tenha confinado ao domínio ôntico característico das ciências positivas. Em todo caso, compartilhamos da ideia de que a morte está inscrita no corpo, pois a morte é a morte do corpo – embora se deva considerar aqui tanto morte quanto corpo, assim como vida, a partir da analítica e não segundo os limites da biologia. De acordo com isso, morte e corpo não se deixam ver de um ponto de vista apenas ôntico ou apenas ontológico, constituindo assim um exemplo do que Reis (2014, p. 106) chamou de fenômeno intermediário.

Com efeito, no § 49 Heidegger afirma que a morte é um fenômeno da vida, mas enfatiza que vida aqui deve ser entendida a partir do modo de ser do ser-no-mundo. Certamente, porém, que se pode entender o ser-aí como um puro viver, com o que se desloca a investigação para o plano fisiológico-biológico em que se fala de mundo animal e vegetal. O filósofo não minimiza a importância desse tipo de investigação, pois reconhece que aí se podem obter

informações importantes sobre a duração da vida ou sobre os tipos de reprodução e crescimento, bem como sobre as modalidades de morte e de sua ocorrência. Entretanto, no fundamento dessas pesquisas residiria uma problemática ontológica.

Em tudo isso, contudo, como destacou Ciocan, e na medida em que a vida e o corpo são termos interdependentes, que pressupõem um ao outro, a minimização do conceito de vida minimizaria igualmente o aparecimento da corporeidade, que se mostra apenas de maneira negativa e privativa, mesmo aqui na discussão sobre a morte: “O abandono do conceito de vida no quadro da problemática da ontologia da morte é situada, pois, em direta concordância com o abandono da corporeidade: assim, a corporeidade viva do ser-aí não joga um papel diretor na explicitação ontológica da morte”. (CIOCAN, 2001, p. 159) O que interessa a Heidegger, ao contrário, seria precisamente a determinação da morte a partir da essência ontológica – e não biológica – da vida. De acordo com isso, a morte do ser-aí precisa ser apreendida para além de suas características fisiológicas. Se o findar do ser vivo é denominado por ele de “cessar-de-viver” (*Verenden*), o findar do ser-aí precisa, ao contrário, ser entendido de outro modo. Sobre isso, diz Heidegger:

Na medida em que o *Dasein* também ‘tem’ sua morte fisiológica, vital, embora não onticamente isolada, mas codeterminada por seu modo-de-ser originário, e na medida em que o *Dasein* também pode findar, sem que propriamente morra e que, de outro lado, *qua Dasein* ele não cessa-de-viver simplesmente, designaremos esse fenômeno intermediário como *deixar de viver*. Mas *morrer* vale como termo para designar o *modo-de-ser* em que o *Dasein* está voltado *para* sua morte. Segundo o que se deve dizer: o *Dasein* nunca cessa-de-viver. Mas o *Dasein* só pode deixar-de-viver na medida em que morre. A investigação biológico-médica do deixar-de-viver pode obter resultados que podem ter também significação ontológica, se a orientação fundamental por uma interpretação existencial da morte estiver garantida. (HEIDEGGER, 2012e, pp. 681-683)

Quando o filósofo afirma que o ser-aí também “tem” sua morte fisiológica ou vital, nos parece que, ao dizer isso, ele está reconhecendo que ao ser-aí pertence um revestimento corporal, precisamente aquele que, no findar, faz do ser-aí um cadáver. O cadáver é, porém, o cadáver de um corpo que, antes do fim, estava vivo. Heidegger apenas enfatiza que essa morte fisiológica é codeterminada por seu modo de ser, de onde se segue, segundo entendemos, que sua corporeidade deve ser interpretada também a partir desse modo de ser e não como coisa corporal subsistente. De acordo com isso, a morte se reveste de um caráter novo e original. Com efeito, morrer e findar não são o mesmo, de maneira que o findar do ser-aí não se identifica sem mais com o cessar de viver do simplesmente vivo. A esse findar próprio e exclusivo do ser-aí Heidegger denomina de *Ableben* (deixar-de-viver). À diferença de *Ableben*, o *sterben* (morrer) não designa o evento do findar, mas um modo de ser no qual o ser-aí existe voltado para sua morte (*zu seinem Tode ist*). Daí que o ser-aí nunca simplesmente perece, mas só falece porque

morre, isto é, nunca cessa de viver como o simplesmente vivo, mas tem seu fim próprio, isto é, deixa de viver, na medida em que é um ente que existe voltado para sua morte. Em relação ao deixar de viver, por sua vez, o filósofo reconhece a possível significação ontológica de pesquisas médicas, desde que, porém, a orientação existenciária pela morte esteja garantida. Do mesmo modo, entendemos que ele reconheceria a possível significação ontológica de pesquisas ônticas sobre o corpo, mas igualmente enfatizaria a necessidade de que qualquer consideração sobre a corporeidade seja orientada por uma compreensão ontológica do ser-aí. Sobre o corpo, portanto, ele mantém um silêncio, por assim dizer, metodológico, pois o tema, de natureza ôntico-ontológica, não interessava ao caminho da investigação ontológica que ele visava.

Sobre isso, entretanto, Ciocan observa que, tendo em vista que a cessação da vida ou a destruição do corpo vivo não se podem conceber sem que se vise com isso a morte enquanto falecimento ou como deixar de viver, a depreciação ontológica operada pelo filósofo do mero falecer implicaria a desvalorização do poder explicativo da vida e da corporeidade, desvalorização da qual resultaria sua exclusão da interpretação fundamental do ser do ser-aí. Assim, uma vez que a corporeidade e a vida são destituídas de estatuto ontológico ou significado existenciário, resultaria daí que o falecer seja degradado a um fato ôntico sem função explicativa ontológica. (CIOCAN, 2001, pp. 160-161) Desse modo, como sugere o autor, a diminuição da importância da corporeidade na problemática da morte se fundamentaria em que: a) a exclusão da corporeidade corresponde e é coerente com a exclusão da vida; b) a vida mesmo é afastada, na medida em que constituiria o conceito diretor da interpretação científica da biologia, a qual é, por sua vez, privada de qualquer pretensão explicativa originária; c) essa privação reflete a precedência da ontologia sobre a biologia e a necessidade de delimitar a interpretação biológica e a interpretação ontológica da morte; d) essa mesma necessidade é determinada pela dissociação entre a morte ôntica e a morte existenciária, compreendida enquanto possibilidade; e) em tudo isso, a exigência de obter um conceito existenciário de morte é requerida pela necessidade de se adquirir um conceito adequado da totalidade do ser-aí. (CIOCAN, 2001, p. 161)

Desse modo, a interpretação existenciária da morte precederia para o filósofo toda biologia ou ontologia da vida, de modo que qualquer investigação ôntica da morte ou dos tipos de morrer sempre já pressuporiam o conceito de morte. Em primeiro lugar, em outras palavras, o ser-aí não morre na vivência factual do deixar de viver. As questões de uma biologia, psicologia, teodiceia ou teologia da morte, desse modo, subordinariam-se à análise existenciária, que possui assim um caráter formal e vazio. O vazio da formalidade ontológica,

porém, não é o mesmo que o vazio lógico de um conceito abstrato, pois o que é ontologicamente vazio preserva em si a riqueza dos fenômenos e não os violenta para dar lugar a noções gerais.

Quem igualmente se debruçou sobre isso foi Reis (2018), que, ao examinar a distinção entre o fim dos seres vivos e a morte da existência, defende a tese de que a morte fisiológica se deve ler enquanto fenômeno intermediário (*Zwischenphänomen*). Desse modo, se Heidegger sustenta que a analítica existencial é diferente e independente de uma investigação biológica a respeito da morte, isso se deveria a que a abordagem biológica da morte humana visa esse ente não propriamente enquanto existência, mas antes como vida. Além disso, uma investigação científica, como é o caso da investigação biológica, assumiria implicitamente em seus conceitos fundamentais um compromisso ontológico, pois, com efeito, a biologia já pressupõe o que se deve entender por vida e morte. Entretanto, esses conceitos só poderiam ser suficientemente justificados pela elaboração de uma ontologia da vida, a qual, como já sinalizado no primeiro capítulo, se deve realizar mediante um exame privativo em relação à ontologia do ser-aí. Isso explicitaria, sugere Reis, a independência da analítica em relação à biologia e a insuficiência da noção biológica de morte.

De qualquer modo, examinando o findar dos animais e o morrer humano, entendido este como uma possibilidade de ser – a possibilidade da impossibilidade – Reis observa que o falecer, contudo, é um fenômeno difícil de localizar. Com efeito, “é predicado de entes que desfrutam do modo de ser da existência e são *Dasein*. ‘Falecer’, porém, significa o modo específico pelo qual o *Dasein* tem sua morte fisiológica. Falecer é o fenômeno intermediário”. (REIS, 2018, não paginado) O morrer do ser-aí deve ser sustentado como apenas uma possibilidade; ainda assim, porém, esse ente efetivamente deixa de viver. Esse falecer traz consigo uma série de conexões: remete ao tempo de vida, à reprodução e ao crescimento, por exemplo. Alguém que falece, lembra Reis, tem uma certa idade, tem familiares que o lamentam, tem uma expectativa maior ou menor de vida. A morte fisiológica, enfim, traria consigo ainda outros tipos de conexões não necessariamente biológicas, pois, em geral, pode ser vista em conexão com o comportamento do ser-aí para consigo mesmo, para com as outras pessoas e para com os entes intramundanos. Em tudo isso, porém, o que nos parece decisivo é que o caráter intermediário do mero falecer resulta de sua dupla determinação, isto é, o falecer teria uma determinação tanto existencial quanto orgânica: “Portanto, no fenômeno intermediário a determinação existencial não supera ou elimina a determinação vital”. (REIS, 2018, não paginado)

De acordo com isso, não se trata de negar, observa Reis, a ocorrência do fim fisiológico, mas antes de garantir sua interpretação a partir da morte existencial, a qual, enquanto possibilidade da impossibilidade, condicionaria o fim biológico. A morte

existenciária, desse modo, dota o fim biológico de uma significado intencional que o qualifica como falecer, em distinção do morrer. Disso se segue que o ser-aí não simplesmente perece, mas, ao mesmo tempo, resultaria daí igualmente que “dada a relação condicionante assimétrica entre o fim biológico e existenciário, a morte fisiológica do ser-aí nem é o apenas perecer nem a morte existenciária: é o fenômeno intermediário do falecer”. (REIS, 2018, não paginado)

A possibilidade da morte, portanto, traz consigo todo um conjunto amplo de problemas que ameaçam expor os limites da analítica. Sem pretender explorar em maiores detalhes os contornos desse problema, cumpre apenas registrar que, segundo nos parece, a morte do ser-aí não implica a exclusão de seu fim fisiológico, com o que se torna patente o caráter problemático de que seu corpo próprio se reveste. O corpo do ser-aí, com efeito, também não se reduz a sua interpretação biológica ou médica, mas, por outro lado, não a pode negar. O corporar, assim, nem se pode dizer apenas ôntico nem apenas ontológico: talvez se possa dizer que ele é apenas passagem, é travessia.

Voltemos, contudo, ao caminho que estávamos percorrendo, com o fim de explicitar o que Heidegger entende por morte existenciária. Ora, como já sinalizado, a morte não seria um algo, não se tornaria visível no evento factual do deixar de viver, mas antes seria aquilo para que o ser-aí se comporta ou se volta, de maneira que “o ser-no-final significa existencialmente: ser para o final”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 689) Cumpre registrar a observação crítica de Ciocan quanto a isso, o qual reafirma que a concepção ontológico-existenciária da morte, que a afasta de qualquer interpretação ôntica-existencial, seria a razão pela qual a corporeidade (que se faria notar apenas quando da discussão da morte dos outros) é desprovida de qualquer função explicativa na análise da morte. Desse modo, quando muito o corpo intervém na interpretação inautêntica da morte. De acordo com isso, o autor sugere esquematizar a compreensão heideggeriana da morte como segue: 1) em sentido ontológico, a morte é a morte própria, uma possibilidade de ser determinada pelo ser-para-a-morte e que afeta o ser-no-mundo; 2) em sentido ôntico, a morte é um evento que pertence e sobrevém ao ser-aí dos outros, e é compreendida como falecimento, o qual afeta a vida e o corpo vivo do outro. Assim, ao abismo que separa o *Sein zum Ende* do *Zu-Ende-sein* corresponderia o abismo entre uma interpretação do ser-aí a partir do ser-no-mundo em suas possibilidades ontológicas e uma investigação orientada para os problemas da vida, da corporeidade e da encarnação. (CIOCAN, 2001, pp. 174-175) Quem nos parece ter, por assim dizer, resolvido esse problema foi, conforme exposto acima, Reis (2014 e 2018), ao explicitar o caráter problemático da morte fisiológica e ao sugerir interpretá-la como um fenômeno intermediário, sugerindo até mesmo a possibilidade de uma fisiologia existencial. De fato, trata-se de um problema difícil, mas nos parece ser uma

saída muito promissora essa de pensar o corpo como um fenômeno intermediário, pois não se pode, de um lado, reduzi-lo a sua fisiologia nem, por outro, negá-la completamente.

De qualquer modo, no âmbito da analítica o que se visava era o conceito ontológico-existenciário de morte. Nesse sentido, o filósofo entende o final como algo dotado do caráter do iminente, isto é, de algo que está vindo. Mas dizer isso não significa afirmar que a morte é algo que está vindo no sentido de um acontecimento que se aproxima. Esse sentido vulgar de iminente faz ver o que é iminente no sentido de algo ainda não efetivado, mas em vias de sê-lo. No que diz respeito à morte, porém, o que é iminente seria o ser-aí mesmo em seu poder ser mais próprio, que igualmente o lança para si mesmo enquanto singular. Trata-se aqui de uma possibilidade extrema, que o ser-aí não pode superar; ou ainda: a morte seria, como já sinalizado, a possibilidade da impossibilidade de ser aí. Nesse sentido, trata-se de uma possibilidade peculiar, que é, ao mesmo tempo, a mais própria, irremissível e insuperável.

Essa possibilidade seria privilegiada na medida em que não pertence ao ser-aí apenas às vezes sim e outras vezes não, como se o ser-aí pudesse *ser* sem essa possibilidade. De certo que no mais das vezes o ser-aí não quer saber nada da morte, mas isso porque existe ao modo da fuga de si mesmo. Mesmo fugindo de sua morte, porém, o ser-aí cotidiano “sabe” do morrer. Sua certeza, ainda que não reconheça isso na ocupação mediana, é superior à certeza empírica derivada de casos de morte ou mesmo à certeza teórica alcançável em determinados conhecimentos. O ser-aí cotidiano é tão certo da morte que prefere esquivar-se dessa certeza, transferindo-a para um possível mais tarde, o que, no fundo, equivale a negar que se morre agora. Mas mesmo essa esquiva já atesta que a morte é, além de mais própria, irremissível e insuperável, também uma possibilidade certa. Essa certeza, porém, é, como dito, transferida para mais tarde, com o que o ser-aí cotidiano busca ocultar que, ao contrário, a morte é possível a cada momento: com a certeza da morte vem ainda a indeterminação de seu quando. Com isso o filósofo determina ontologicamente a morte como segue: “*a morte como final do Dasein é a mais-própria, não-relativa e certa e, como tal, indeterminada, insuperável possibilidade do Dasein. A morte, como final do Dasein, é no ser desse ente para o seu final*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 711)

A possibilidade da morte, por outro lado, faz ver o ser-aí em seu ser todo. A morte, com efeito, não é algo que o ser-aí só conhece quando lhe sobrevém o deixar de viver, pois, desde o momento em que é, ele já é como ser para a morte. Nesse sentido, morrer não é algo que simplesmente falta ao ser-aí, o qual, com a morte, se completaria. O ser todo do ser-aí, pois, não é o mesmo que o ser já completo e finalizado.

Isso requer que se compreenda a possibilidade da morte de modo adequado. Em geral, entende-se uma possibilidade como algo que se deve empenhar por efetivar. Esse empenho tende, porém, a anular a possibilidade do possível. Não é desse modo que se deve compreender a possibilidade da morte, contudo. Como afirma Heidegger, empenhar-se pela efetivação da morte, como no caso do suicídio, ao contrário de trazer à luz o ser para o fim, antes retira do ser-aí seu existente ser para a morte. Um ser-aí morto não tem mais possibilidade alguma, tanto menos a possibilidade de morrer. Também não se alcança o caráter existencial da morte no puro pensar na morte, o qual, mesmo não subtraindo da morte seu ser possível, pretende ter sobre ela algum domínio e calcular sua possibilidade de advento. Ao invés disso, “a possibilidade deve ser entendida *como possibilidade* sem atenuação, tem de ser desenvolvida *como possibilidade* e no comportamento relativo a ela tem de ser *sustentada como possibilidade*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 719)

A morte desvenda-se, pois, como possibilidade, não, porém, enquanto aquilo que tende a se tornar efetivo, pois, com efeito, na possibilidade da morte nada tende a tornar-se disponível: “*A máxima proximidade do ser para a morte, como possibilidade, está o mais longe possível do efetivamente real*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 721) Quando o ser-aí finalmente deixa de viver, portanto, a morte não se realizou, mas, como possibilidade, se tornou impossível: “A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 721) O ser-aí, quando vivo, existe na possibilidade de morrer; para o ser-aí morto, a morte não se efetivou, mas ele agora simplesmente perdeu a possibilidade de morrer.

A interpretação do morrer que propõe Heidegger realça, portanto, o caráter possível da morte. O ser-aí é um ente de possibilidades, não no sentido de que lhe é possível ser isso ou aquilo, como se, quando jovem, fosse “mais” possibilidade de ser do que na velhice, quando então lhe restariam poucas possibilidades. Jovem ou velho, o ser-aí jamais é algo de uma vez por todas pronto e completo. Seu ser todo não é o mesmo que um ser completo, visto que sua totalidade não é um conjunto acabado de possíveis, mas um todo que sempre já é o que pode ser, mesmo que jamais chegue a ser tudo o que ele pode ser. O tipo de totalidade próprio desse ente assim denuncia o caráter não dual, mas integral do ser-aí: sua totalidade é ontológica e, como tal, não é composta de partes. O conceito não ontológico de totalidade, por sua vez, pensado enquanto soma ou adição de partes, não é adequado ao ser do ser-aí.

É segundo essa leitura que se deve conceber também a corporeidade do ser-aí. Enquanto um ente vivo, o ser-aí é dotado de um corpo, precisamente aquele que, no falecer, torna-se cadáver. Mas o cadáver já não é o corpo próprio, mas o corpo desmundanizado, que

perdeu mundo, isto é, a mera materialidade corpórea. Assim como a vida do ser-aí deve ser concebida não biologicamente, também sua corporeidade deve ser visível não a partir dos caracteres anatômicos e fisiológicos que compõem o corpo material, mas segundo o modo de ser desse ente e assim não como um algo, mas um possível. O corpo também não é um *que*, mas um *quem*: jamais uma coisa, mas sempre uma possibilidade aberta pela mundanidade. De acordo com isso, o corpo será magro, gordo, feio, bonito, masculino ou feminino, não segundo a fixidez anatômica de sua espécie, mas a partir de um mundo em que existe. O corpo do ser-aí, nesse sentido, é outra coisa em relação ao mero organismo animal. Dito de modo geral, pode-se dizer que um animal será não feminino ou masculino, mas macho e fêmea: o comportamento distinto entre os sexos dos animais, a depender de sua espécie, não seria o resultado de práticas sociais, mas de imposições biológicas. No caso do ser-aí, ele não é macho ou fêmea, mas masculino ou feminino, e isso não segundo a genitália com que nasceu, mas do mundo em que existe, das práticas sociais e culturais em que cresceu. Em outras palavras, o ser-aí não nasce nem homem nem mulher, mas torna-se homem ou mulher a partir das práticas em que tem lugar seu mundo. Nesse sentido, o ser-aí precisa ser, do ponto de vista ontológico-existencial, neutro quanto não só a sexualidade, mas também a qualquer outra possibilidade de vivência corporal: a neutralidade, porém, não significa o mesmo que abstração vazia, mas traz à lume o espaço aberto em que o ser-aí existe. Limitar o ser-aí a uma possibilidade corporal seria violentar as outras igualmente possíveis. O ser-aí é, enfim, ontologicamente neutro quanto ao sexo, conforme mostraremos a seguir.

3.2 O SER-AÍ TEM SEXO?

3.2.1 A DISPERSÃO CORPORAL E SEXUAL DO SER-AÍ

No verão de 1928 Heidegger ministrou seu último curso como professor em Marbourg, que recebeu o título de *Logik* ou *Fundamentos Metafísicos da Lógica*, que ofertava quatro horas por semana, nas segundas, terças, quintas e sextas. Já na introdução do curso o professor Heidegger destacou que a determinação decisiva do ser-aí humano reside na compreensão do ser, que pertenceria ao ser-aí como constituição ontológica. A essa compreensão do ser o filósofo denominou no curso de transcendência primária, e seria sob a base da transcendência assim compreendida que o ser-aí se comportaria em relação aos entes como um todo. A compreensão do ser, nesse sentido, não seria uma capacidade entre outras, mas a condição básica de possibilidade do ser-aí como tal, de onde se seguiria que, porque

“pertence à constituição essencial do homem compreender o ser, a questão do ser, tomada no modo mencionado, é uma questão, mesmo a questão, sobre o homem ele mesmo”. (HEIDEGGER, 1992, p. 16) Em outras palavras, a questão do ser, quando corretamente entendida, coloca também o homem em questão.

Ao formular assim o problema, o filósofo deixa claro que, ao levantar a questão do homem, o que o move é antes o problema do ser, e não a preocupação pela alma pessoal ou pela alma dos outros. Quando assim compreendida, a questão sobre o homem precederia toda consideração de natureza psicológica, antropológica ou mesmo ética ou sociológica. Isso significa que o ser humano, tal como compreendido por essas disciplinas, seria, quanto à questão do ser, completamente irrelevante, isto é, a filosofia não se ocupa com o homem propriamente, que nunca se pode considerar suficientemente importante. (HEIDEGGER, 1992, p. 17) Não se deve esperar da filosofia, portanto, um sistema interessante de informações ou algo como uma edificação sentimental para almas vacilantes.

Avancemos, porém, no texto deste curso, para alcançar finalmente o que gostaríamos de chamar a atenção aqui. Assim, depois de analisar, na primeira parte, a doutrina do juízo de Leibniz a partir de alguns problemas metafísicos básicos, entre eles a caracterização geral do juízo, a relação entre o juízo e a ideia de verdade, a ideia de conhecimento, a noção de mônada e ainda a relação entre lógica e ontologia, Heidegger entra na segunda parte do curso, a qual é devotada ao princípio de razão, entendido como o problema fundamental da lógica. Essa segunda parte contém duas seções, em que o filósofo a) expõe a dimensão do problema e b) discute propriamente o problema do fundamento.

Voltemo-nos, porém, inicialmente para o § 9, no qual se discute “a essência da verdade e sua essencial relação com o ‘fundamento’”, mais especificamente, a seção B, intitulada “intencionalidade e transcendência”. Aí Heidegger afirma que sob o problema da relação entre sujeito e objeto está o problema não discutido da transcendência. A princípio, lembra o filósofo, o termo pode ser entendido no sentido de um passar ou ultrapassar de um ente para outro ente. O sujeito, por exemplo, salta de si mesmo e se volta para o ente, lá fora. O fenômeno da transcendência, porém, adverte logo o filósofo, não se faz visível na relação entre sujeito e objeto, mas seria um fenômeno mais primordial, diretamente conectado ao problema do ser como tal. A transcendência, nesse sentido, seria um problema central, não simplesmente para explicar o conhecimento, mas antes para clarificar o ser-aí e sua existência.

O problema da transcendência, por outro lado, não seria idêntico ao problema da intencionalidade. Sobre a intencionalidade o filósofo já havia dito antes que se trata de uma estrutura essencial capaz de revolucionar o conceito inteiro de ser humano. Entretanto, a

intencionalidade, tal como o filósofo a entendia neste curso, estaria relacionada ao comportamento para com os entes, e, enquanto comportamento ôntico, não constituiria primordialmente – antes pressuporia – a abertura ontológica dos entes a que o ser-aí tem acesso. Tratar-se-ia, em outras palavras, de uma transcendência ôntica, somente possível sob a base da transcendência original, isto é, o ser-no-mundo. Sobre isso, continua Heidegger:

Essa transcendência primária faz possível cada relação intencional para com os entes. Mas essa relação ocorre de tal modo que os entes são no “aí” do ser-aí em e para o comportamento do ser-aí com os entes. A relação é baseada sobre uma compreensão preliminar do ser dos entes. Essa compreensão de ser, porém, primeiro assegura a possibilidade dos entes manifestarem-se como entes. A compreensão do ser carrega a luz em cuja iluminação um ente pode mostrar-se a si mesmo. Se então a transcendência primordial (ser-no-mundo) torna possível a relação intencional e se a última é, porém, uma relação ôntica, e a relação para com o ôntico é fundada na compreensão do ser, então deve haver uma relação intrínseca entre a transcendência primordial e a compreensão do ser. Elas precisam no final ser uma e a mesma coisa. (HEIDEGGER, 1992, p. 135-136)

Dizendo isso Heidegger passa ao § 10, que discute “o problema da transcendência e o problema de *Ser e Tempo*”. Aí reafirma que está diante de questões que antecedem à antropologia e à ética, pois o que estaria em jogo seria antes o ser-aí em seu ser. Para esse ente, recorda o filósofo, não se usou o termo “homem”, mas antes o termo neutro *Dasein*. A recusa em se usar o termo homem não seria casual, pois importaria trazer à tona a peculiar *neutralidade* que o termo ser-aí carrega consigo. Essa neutralidade seria essencial na medida em que a interpretação do ser-aí precisa ser levada a cabo antes de qualquer concreção factual, visto que, com efeito, “essa neutralidade também indica que o ser-aí não é de nenhum dos dois sexos”. (HEIDEGGER, 1992, p. 136) Com isso, porém, Heidegger não nega que o ser-aí existe como homem ou mulher; de fato, o ser-aí neutro não é o que existe, mas o ser-aí existe em cada caso em determinada concreção factual. Ainda assim, cumpre ter presente que “o ser-aí neutro é de fato a fonte primordial de possibilidade intrínseca que surge em toda existência e a torna intrinsecamente possível”. (HEIDEGGER, 1992, p. 137)

A neutralidade do ser-aí, portanto, não é o mesmo que a generalidade de uma noção abstrata. Longe de vazia, essa neutralidade é antes a fonte de onde brotam todas as possibilidades do ser-aí, sem que nenhuma delas se possa arvorar o título de possibilidade primordial ou ontologicamente constitutiva. O ser-aí existe inicialmente sem, por assim dizer, rosto, sem sexo, sem cor de cabelo ou de pele, sem altura ou peso, o que não significa, porém, que do ser-aí não faça parte uma corporeidade própria, de acordo com seu modo de ser. Ao contrário, como diz Heidegger,

O ser-aí abriga a possibilidade intrínseca de ser efetivamente disperso em uma corporeidade e, portanto, em uma sexualidade. A neutralidade metafísica do ser humano, em geral isolado como ser-aí, não é uma abstração vazia do ôntico, um nem-

nem; é antes a autêntica concretude da origem, a dispersão (*Zerstreuung*) ainda não factual. Como fático, o ser-aí é, entre outras coisas, em cada caso desunido (*Zwiespältig*) em uma sexualidade particular. “Dispersão”, “desunião” soam negativamente no início (assim como “destruição”), e conceitos negativos como esses, assumidos onticamente, estão associados a avaliações negativas. Mas aqui estamos lidando com outra coisa, com uma descrição da multiplicação (não “multiplicidade”) que está presente em todo ser-aí factualmente individualizado como tal. Não estamos lidando com a noção de um grande ser primordial em sua simplicidade, dividindo-se em muitos indivíduos, mas com a clarificação da possibilidade intrínseca da multiplicação que, como veremos mais precisamente, está presente em cada ser-aí e para a qual o encorporamento apresenta um fator de organização. [...] Em outras palavras, em seu conceito metafisicamente neutro, a essência do ser-aí já contém uma primordial *difusão* (*Streuung*), que é em um sentido bastante definido uma *disseminação* (*Zerstreuung*). (HEIDEGGER, 1992, pp. 137-138)

Contra aqueles que acusam Heidegger de ter negligenciado a questão do corpo e da sexualidade, o filósofo afirma, ao contrário, que o ser-aí é sempre já disperso em uma corporeidade e sexualidade em sua concreção fática mais imediata. Por isso, como já antecipado, a neutralidade não é o mesmo que abstração vazia, mas antes a autêntica concretude da origem, a dispersão ainda não factual. Essa neutralidade enquanto origem descreve assim a multiplicação de possibilidades do ser-aí, distinta que é da mera multiplicidade, isto é, tal como entendemos: o ser-possível do ser-aí não se torna visível se seu ser total é entendido como um conjunto fechado e completo em que se reúnem todas as suas possibilidades, isto é, como uma multiplicidade de possíveis que, com o tempo e ao longo da vida do ser-aí ele pudesse vivenciar um a um até atingir a completude de tudo o que pode ser. Em sua neutralidade de origem, o ser-aí sempre multiplica possibilidades de si, que são inesgotáveis e que se organizam a partir da corporeidade, que o filósofo precisamente por isso denominou de “fator de organização”.

Sua essencial dispersão ou disseminação se faz visível ainda, além disso, na espacialidade do ser-aí. (HEIDEGGER, 1992, p. 138) Ao afirmar isso, Heidegger nos indica a pertinência de pensar a espacialidade, a qual, como todo existenciário, é ontologicamente neutra, como sempre já dispersa em uma corporeidade. Como já tínhamos sugerido antes, a espacialidade não se identifica com a corporeidade – a qual se mundaniza, ou ainda: se humaniza, através dela –, pois o corpo não pode ser pensado como um constituinte ontológico do ser-aí, embora o ser-aí, que ontologicamente é neutro, é, no plano ôntico mais imediato, sempre já corporalmente disseminado.

À altura deste curso de 1928, Heidegger compreendia essa disseminação como “transcendental”, concebendo-a como própria da essência metafísica do ser-aí neutro e baseada sobre o caractere primordial do *estar-lançado*. (HEIDEGGER, 1992, p. 138) Ora, como visto no capítulo anterior, o estar-lançado veio à luz na analítica a partir da disposição. É enquanto disposto, portanto, que o ser-aí se dispersa em uma corporeidade e sexualidade. A angústia, o

medo, o tédio ou a alegria, desse modo, no limite se concretizam em um ente corporal. Por outro lado, o estar-lançado abre a dependência referencial do ser-aí em relação aos entes intramundanos, testemunhando com isso a finitude incontornável do ser-no-mundo. Essa finitude se diz, porém, como transcendência, não, contudo, a transcendência do “além”, mas aquela do “aquém”, da imanência junto aos entes. O ser-aí está sempre aqui, mas desde aqui, abre-se para o lá, desde o ente ascende para o ser, e isso segundo o estar-lançado disposto e corporal entre os entes dentro do mundo.

Sua disseminação corporal no mundo, por outro lado, essencialmente lançada e ao mesmo tempo neutra, se faz visível também, diz o filósofo, no ser-aí *com* o outro ser-aí. Como já havia sinalizado em *Ser e Tempo*, o ser-com não é resultado do fato de, além do ser-aí, outros também estarem aí. Em todo caso, porém, ainda que o estar aí de outros não é o que torna possível o ser-com – antes é a estrutura essencial do ser-com que possibilita que haja outros – ainda assim, contudo, o ser-com pressupõe onticamente a disseminação. (HEIDEGGER, 1992, p. 139) Desse modo, pois, o viver um com o outro não é o decisivo, conforme diz em seguida o filósofo:

Em vez disso, a corporeidade factual e a sexualidade são, em cada caso, apenas explicáveis – e, mesmo assim, apenas dentro dos limites da arbitrariedade essencial de toda explicação – na medida em que o ser-com do Dasein fático é empurrado precisamente para essa direção fática particular, onde outras possibilidades são desbotadas ou permanecem fechadas. (HEIDEGGER, 1992, p. 139)

Por conseguinte, a presença corporal de vários ser-aí “juntos” não é o que torna explicável o ser-com, antes é o ser-com que ilumina o estar aí corporal de cada ser-aí, isto é, sua corporeidade própria e sua sexualidade. Não é, portanto, porque tem corpo e sexo que o ser-aí existe *com* outros, mas só o faz na medida em que lhe é constitutivo o ser-com.

Voltemo-nos agora, por fim, para o apêndice do curso de 1928, em que Heidegger observa que a ontologia fundamental, por mais radical que seja, não esgota a noção de metafísica. Lembra logo em seguida que a ontologia se clarifica caso retorne a seu ponto de origem, que é a compreensão do ser própria do homem. Isso traz consigo a compreensão de que a possibilidade de o ente ser pressupõe a existência fática do ser-aí. Certamente que o ser-aí não cria ou produz os entes, mas eles se abrem como entes – e se tornam por isso passíveis de investigação – apenas na medida em que o ser-aí compreende o ser. Disso se torna possível pensar uma problemática especial cujo tema seriam os entes como um todo. Ao conjunto de questões concernentes a essa problemática Heidegger denomina então de *metontologia*, e depois afirma que o “domínio do questionamento metontológico-existencial, é o domínio da

metafísica da existência” (HEIDEGGER, 1992, p. 157), domínio dentro do qual, acrescenta ainda, a questão de uma ética possível poderia propriamente surgir pela primeira vez.

Trata-se aqui de um problema que, segundo Crowell (2000, p. 309), ocupou Heidegger desde logo após 1927, isto é, a possibilidade do conhecimento ontológico se tornar tema de uma investigação ôntica. Porém, investigações empíricas sobre condições naturais e históricas não podem, assim entendia então o filósofo, fundamentar o conhecimento ontológico, pois antes o pressupõem. Isso torna visível, observa Crowell, que a questão a respeito de um fundamento ôntico para a ontologia corria o risco de expor o tratado de 1927 a uma inconsistência latente. Tratar-se-ia aqui de dois campos bem diferentes de pesquisa: de um lado, a fenomenologia, entendida como o aspecto do projeto heideggeriano que adere à formulação crítica-transcendental das questões filosóficas, e, de outro, a metafísica, que é o título sob o qual se entendia o questionamento acerca de um fundamento ôntico para a ontologia, e que se tornou ainda a cifra para qualquer apelo que busque fornecer fundamentos independentes para a problemática transcendental. (CROWELL, 2000, p. 310)

Segundo entende Crowell, Heidegger teria colocado muito peso, nos anos que se seguiram a *Ser e Tempo*, em sua convicção de que a ontologia precisava ser onticamente fundada – isto é, tinha uma fé “inconsistente” na virada da fenomenologia para a metafísica –, do que poderia resultar, porém, o colapso de seu projeto. Teria sido para levar a cabo essa fé que Heidegger teria apostado na tese da “metontologia”, ou seja, uma virada em que a ontologia retorna ao ôntico-metafísico em que sempre, porém, permaneceu. A metontologia seria o ponto preciso em que os motivos fenomenológicos e metafísicos confrontam-se uns aos outros. Tratar-se-ia de um confrontação que o teria ocupado por uma década, até o filósofo finalmente dar-se conta de que o apelo a um fundamento ôntico envolvia algum tipo de “ilusão transcendental”, que o teria levado enfim à formulação da ideia de superação da metafísica. De acordo com isso, porém, se, conforme sugestão de Kisiel, os anos entre 1916 e 1927 podem ser denominados de “década fenomenológica”, os anos de 1927 a 1937 se podem denominar, por sua vez, sugere Crowell, de década metafísica. (CROWELL, 2000, p. 311) Em seu artigo o objetivo de Crowell é discutir os problemas em torno do “fim” de *Ser e Tempo*, e entende então que o colapso ou inacabamento do tratado teria menos a ver com a fenomenologia do que precisamente com essa avaliação ainda positiva, embora transitória, da metafísica.

Com efeito, Heidegger de início visava o ser-aí “antes de qualquer concreção fática”, isto é, em sua “peculiar neutralidade” em relação a uma série de questões pertencentes supostamente ao escopo da “metafísica da existência” – como é o caso das questões sobre o sexo, o gênero, o encorporamento, a dispersão sócio-histórica. Isso parece sugerir que a

metafísica do ser-aí deveria ser algo assim como um capítulo dentro da metontologia, entendida, por sua vez, como uma investigação a respeito dos entes como um todo – um retorno, portanto, ao *homo humanus* que de algum modo se avizinha à antropologia filosófica com que se teria confundido frequentemente *Ser e Tempo*. (CROWELL, 2000, p. 317) Todo o problema residiria, porém, em que não resta claro o estatuto que a investigação a respeito dos entes como um todo (metontologia) deveria ter dentro do projeto de *Ser e Tempo*. (CROWELL, 2000, p. 318)

De qualquer modo, parece certo que não se deve identificar metontologia com investigação ôntica regional – a ontologia fundamental já sinalizaria o espaço para ontologias regionais e esse não seria, porém, o lugar da metontologia. (CROWELL, 2000, pp. 319-320) Desse modo, se é certo que também as ciências positivas tem o ente como tema, a metontologia, entretanto, não seria mais uma entre as ciências positivas nem se pode entendê-la como uma ciência geral que empiricamente reunisse os resultados das ciências individuais em uma imagem de mundo, de onde se poderia deduzir uma visão de mundo ou algum tipo de guia para a vida. Antes disso, diz o próprio Heidegger:

A metontologia é possível somente sob a base e na perspectiva da problemática ontológica radical e é possível conjuntamente com ela. Precisamente a radicalização da ontologia fundamental traz a virada acima mencionada da ontologia para fora de si mesma. O que nós aparentemente separamos aqui, por meio de “disciplinas” de que fornecemos camadas, é realmente um – assim como a diferença ontológica é um, ou o fenômeno primário da existência humana! Pensar o ser como o ser dos entes e conceber o problema do ser radical e universalmente significa, ao mesmo tempo, tematizar os entes em sua totalidade à luz da ontologia. (HEIDEGGER, 1992, p. 157)

Tendo em vista isso, ou seja, a acima sugerida unidade entre ontologia e metontologia, Crowell aponta ainda, em consonância com a unidade citada, outra razão pela qual a metontologia não se pode identificar com uma investigação regional, a saber: a metontologia deveria fornecer fundamentos ao ser-aí. A linguagem da metafísica invocaria assim um segundo fundamento, não, porém, clarificado, pelo qual a fenomenologia de *Ser e Tempo* deveria ela mesma retornar à metafísica ôntica em que implicitamente sempre permaneceu. A inconsistência do tratado se faria ainda mais patente com essa ideia de duplo fundamento: *Ser e Tempo* teria explorado uma concepção fenomenológica de fundamento, ao passo que o curso de 1928 operaria com um conceito metafísico de fundamento. (CROWELL, 2000, p. 320)

Em discutindo isso, Crowell sugere o exame dos problemas em torno da seguinte citação, em que Heidegger explica a necessidade de retorno da ontologia a seu ponto de partida ôntico:

O “homem” compreende ser; compreensão do ser efetua uma distinção entre ser e entes; ente é aí somente quando o ser-aí compreende ser. Em outras palavras, a possibilidade de que o ente esteja aí na compreensão pressupõe a existência fática do ser-aí, e isso por sua vez pressupõe a existência fática da natureza. (HEIDEGGER, 1992, p. 156)

Ora, segundo interpreta Crowell, a primeira sentença da citação apenas repetiria *Ser e Tempo*. O problema propriamente começaria com o primeiro “pressupõe”. Ao dizer “em outras palavras”, Heidegger remete a *Ser e Tempo*, onde, porém, facticidade não diria respeito ao estar aí de fato do ser-aí, mas a sua constituição de ser. Problema ainda maior estaria no segundo uso de “pressupõe”, pois seria aí que se daria a passagem da ontologia para a metontologia, na medida em que a ontologia é dita pressupor a natureza. Tal como observa Crowell, em *Ser e Tempo* o termo “existência fática” não se refere ao fato de que um ente de tal e tal constituição é correntemente encontrado aí, mas a constituição de ser desse ente enquanto tal. (CROWELL, 2000, p. 321) Mas aqui, na citação apresentada acima, ontologia parece encontrar um segundo fundamento na existência factual da natureza, ou, dito de outro modo, é possível somente se a totalidade possível de entes já esteja aí. Ora, a “metontologia visa investigar esse tipo de dependência”. (CROWELL, 2000, p. 321)

Crowell entende, porém, que há um equívoco com relação à noção de pressuposição nessa passagem. A afirmação de que “a possibilidade de que o ente esteja aí na compreensão” pressupõe “a existência fática do ser-aí” remeteria a um sentido fenomenológico-transcendental de fundamento, que diria respeito às condições de inteligibilidade. Já a afirmação de que “a existência fática do ser-aí” pressupõe “a existência fática da natureza” refere-se a um sentido inteiramente diferente de fundamento, um sentido ôntico cuja relação com o primeiro não seria clara. Em si mesma, a existência dessa ambiguidade não seria um problema, mas torna-se um se a relação entre os dois sentidos de fundamento não é clarificada e delimitada. Também em *Ser e Tempo* o problema estaria presente, mas teria sido ocultado pelo procedimento adotado no tratado de colocar entre parênteses qualquer questão acerca dos fundamentos ônticos. O problema surgiria quando Heidegger retira esses parênteses, fazendo-o além disso com a ajuda da linguagem da metafísica, (CROWELL, 2000, p. 321) e com isso abrindo a questão acerca do fundamento (ôntico, talvez?) da ontologia.

Questiona-se desse modo Crowell se *Ser e Tempo* teria efetivamente clarificado a função do ôntico de tal modo a tornar possível investigar um fundamento ôntico da ontologia. Heidegger teria insistido, contra o idealismo subjetivista ou empírico, que os entes não são redutíveis à compreensão do ser do ser-aí, isto é, eles teriam certa independência. Em perguntando agora pelo fundamento ôntico da ontologia ele, ao que parece, tematiza essa

independência de tal modo que o projeto fenomenológico pudesse ser clarificado ou fundado também a partir daí. Mas realmente pode-se dizer, questiona Crowell, que a ontologia pressupõe a natureza em algum sentido não trivial? Certamente Heidegger não pretende oferecer explicações empírico-causais do que foi apresentado no relato transcendental, isto é, o modo como esse ente, o homem, evoluiu e como sua compreensão do ser pode ser explicada em termos de leis naturais – talvez como uma adaptação a fatores neurológicos, psicológicos ou sócio-culturais. (CROWELL, 2000, pp. 322-323) Por isso mesmo a sugestão de que a compreensão do ser pressupõe a existência factual da natureza implicaria uma mudança que não seria suplementar mas antes inconsistente com o projeto fenomenológico. Investigações empíricas acerca do entrelaçamento do homem com a natureza, se são certamente possíveis, apenas o são sob o fundamento da compreensão do ser. (CROWELL, 2000, p. 325) Vê-se assim o quão problemático é a pretensão de que a neutralidade transcendental da analítica seja complementada por uma metafísica do ser-aí.

Heidegger, contudo, sugere ainda Crowell, ao que parece suspeitava que a metontologia pudesse fornecer um fundamento filosófico distinto, pois nem entendia a metontologia como uma investigação empírica nem como o desenvolvimento de ontologias regionais implícitas na filosofia transcendental. (CROWELL, 2000, p. 326) Poder-se-ia entendê-la talvez como uma investigação intermediária, nem apenas ôntica nem apenas ontológica? Deixemos essa questão em suspenso. De todo modo, pode-se dizer, sugere Crowell, que Heidegger visava com a metontologia mais do que uma mera visão de mundo, pois enquanto a filosofia investiga fundamentos e razões, a visão de mundo pressuporia tais fundamentos e se edificaria sobre eles. (CROWELL, 2000, p. 326)

Uma vez admitindo-se a possibilidade de um fundamento ôntico para a ontologia, por outro lado, logo surge a questão, porém, a respeito de qual ente ou região ôntica deveria exercer essa função. Poder-se-ia sugerir, por exemplo, como esse fundamento o ente que se entende sob o nome de “Deus”: uma vez que a existência fática do ser-aí pressupõe a existência fática da natureza (entes como um todo), a metontologia poderia ser vista como fornecendo o fundamento ôntico-metafísico da ontologia na medida em que a remete a Deus. (CROWELL, 2000, pp. 326-327) Se assim fosse, o fundamento metafísico nada mais seria senão um fundamento teológico, de tal modo que a relação entre fenomenologia e metafísica refletiria a relação entre filosofia transcendental e teologia. (CROWELL, 2000, p. 327)

Apelar para Deus, entretanto, como nota Crowell, seria equivocado e insuficiente para fundamentar filosoficamente a compreensão do ser – há deus algum sem que antes se tenha aberto a compreensão do ser? –, sendo preferível antes suportar a acusação de ateísmo. Desse

modo, o fundamento ôntico não deveria ser outro senão o ser-aí mesmo, na medida precisamente em que compreende o ser e, de acordo com isso, encontra-se a si mesmo sempre já lançado em meio a uma totalidade de entes. (CROWELL, 2000, p. 328) De acordo com isso, já em *Ser e Tempo* seria legível o reconhecimento de que a interpretação fenomenológica da existência é comprometida com pressuposições ônticas, devido precisamente a esse estar lançado ou facticidade, isto é, o estar sempre situado do ser-aí em meio ao ente como um todo. A verdade ontológica da análise existenciária, portanto, carregaria consigo uma verdade existencial primordial. A metontologia, de que Heidegger falará em 1928, sugere Crowell, retorna precisamente a essa verdade existencial, entendida como o fundamento ôntico da ontologia (CROWELL, 2000, p. 328), que Heidegger ele mesmo reconheceu ter raízes ônticas: “a analítica existenciária é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes *ônticas*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 63). Registre-se, contudo, que o trabalho da metontologia não consiste em investigar o ser-lançado no sentido de demonstrar os limites naturais, sociais ou históricos da compreensão do ser, visto que essa investigação já deve estar fundada nessa compreensão. (CROWELL, 2000, p. 328)

Entretanto, para Crowell a metontologia demonstra ser de maneira geral muito problemática e discutível, uma vez que, para o comentador, o assim chamado fundamento ôntico da ontologia seria algo cujo reconhecimento poderia minar o projeto da ontologia, sinalizando o fim ou colapso – a justificação do inacabamento – de *Ser e Tempo*. (CROWELL, 2000, p. 329) Em estando correta essa leitura, seguir-se-ia disso que, conforme faz ver ainda Crowell, não foi a fenomenologia que falhou, mas a preocupação inapropriada de Heidegger em fazer “ciência” e “pesquisa”. O que precisaria ser abandonado seria o espírito de sistema, e, de acordo com isso, mesmo que a fenomenologia não possa fornecer uma ciência fundamental sistemática, o conceito fenomenológico de fundamento teria prioridade sobre a aventura da cosmologia, da teologia e da psicologia metafísica. (CROWELL, 2000, p. 330)

De todo modo, e mantendo embora em mente as observações críticas de Crowell, cumpre registrar que, ao menos em 1928, Heidegger entendia que seria próprio da ontologia uma virada que a faz retornar para a metafísica ôntica em que ela implicitamente sempre permaneceu. É a possibilidade dessa virada que o curso de 1928 problematiza, e isso mediante a explicitação da metontologia. Não se trataria, pois, de uma outra disciplina, diferente e distante da ontologia, mas uma só com ela. Como já sinalizara *Ser e Tempo*, o existenciário tem raízes existenciais, e assim o ontológico não se pode pensar completamente apartado do ôntico. Desse modo, ontologia e metontologia seriam uma só e juntas constituiriam o conceito de metafísica, de tal maneira que “a filosofia é a concretização central e total da essência metafísica

da existência”. (HEIDEGGER, 1992, p. 158) Essas indicações seriam importantes ainda para o tratamento do problema da transcendência, a que o filósofo se dedica a seguir e que trataremos no próximo e último capítulo.

O que nos interessa destacar aqui é que a ontologia fundamental de início parece evitar quaisquer considerações ônticas do ser-aí, o que inclui sua natureza corpórea. Mas disso resultaria um projeto de caráter apenas formal ou abstrato. Contudo, conforme destacou Kevin Aho em *Metontology and the Body-Problem in Being and Time*, o caráter formal ou neutro da analítica não significa que Heidegger descarte a relevância de investigações sobre o problema da corporificação. Ao contrário, a analítica deixaria aberta a possibilidade do retorno aos aspectos ônticos do ser-aí, e esse retorno, diz ainda o autor, “não é inconsistente com a posição de *Ser e Tempo*. Para Heidegger, é com base nas práticas existentes e mundanas do *Dasein* ôntico que qualquer ontologia ‘surge’ e deve, por fim, ‘retornar’”. (AHO, 2006, p. 13) Esse retorno impõe que se diferencie a analítica do ser-aí da metafísica do ser-aí, distinção que o filósofo introduz muito brevemente no curso de 1928, embora seja precisamente com a metafísica do ser-aí que se tornaria pensável os aspectos antropológicos ou éticos que a analítica desconsiderou. Desse modo, com a metontologia o ser-aí se torna visível ou é tematizado como um ente, não, de certo, em termos de seus atributos objetivos e presentes à mão, mas antes à luz da existência. O questionamento metontológico é guiado pelos resultados da analítica. Como já indicamos em outros momentos deste trabalho, a analítica, embora não tematize a corporeidade do ser-aí, ainda assim permite, à luz de seus resultados, que o problema do corpo seja pensado segundo um horizonte novo e original, para além da dicotomia entre corpo e alma ou organismo vivo e representações mentais. É possível, em outras palavras, pensar o ser-aí destacando seus caracteres ônticos, embora todos os seus aspectos ônticos devam ser remetidos à sua constituição ontológico-existencial. Uma metafísica do ser-aí, portanto, só seria pensável à luz da ontologia do ser-aí.

De todo modo, com o ser-aí se tem em mente não apenas uma estrutura de ser, mas também um ente que factualmente existe, e existe de tal modo que sua estrutura de ser e seus caracteres ônticos, antes de se anularem mutuamente, constituem, ao contrário, uma unidade indissociável, isto é, mundo e corpo se iluminam um ao outro, de maneira que sem mundo não há corpo (humano) e sem corpo o mundo é sem concreção alguma. Nas palavras de Aho: “o corpo e o mundo não são separados um do outro como sujeito e objeto. Em vez disso, eles sempre ‘se co-pertencem’ em termos de *Dasein*”. (HEIDEGGER, 2006, pp. 14-15)

De certo, cumpre manter em mente que sua corporeidade não deve nos cegar para o fato de que a estrutura essencial do ser-aí é ontologicamente neutra. Trata-se de uma

neutralidade, porém, distinta da vagueza e imprecisão do conceito difuso de uma “consciência como tal”. Com efeito, sua neutralidade não violenta, antes preserva as riquezas de possibilidades do ser-aí concreto e fático. É o que esperamos explicitar a seguir, mediante os resultados das pesquisas de Escudero e Aho.

3.2.2 SEXO E GÊNERO

Como observou Greisch, chama a atenção na analítica que independente da importância antropológica, psicológica ou mesmo metafísica da diferença dos sexos, o ser-aí é o mesmo, isto é, não modifica sua estrutura de ser, se ele é homem ou mulher. Pretender o contrário seria problemático, pois implicaria em revestir a ontologia fundamental de um caráter ou masculino ou feminino. O que o autor sugere, parece-nos, é que se a diferença sexual entrasse na composição de ser do ser-aí, a ontologia fundamental, de acordo com isso, deveria se modalizar segundo essa diferença, restando de um lado uma analítica do ser-ai masculino e de outro, uma analítica do ser-aí feminino. Como isso não se coaduna com a ideia de um exame ontológico que se pretende fundamental, isto é, prévio a qualquer caractere particular que este ou aquele ser-aí pudesse manifestar, “a diferença sexual não é, portanto, um tema possível da analítica existencial”. (GREISCH, 1994, p. 500)

Se não é propriamente um tema da analítica, nem por isso a diferença sexual é um tema interdito na fenomenologia do ser-no-mundo. Quem mostrou isso foi Derrida em *Geschlecht: sexual difference, ontological difference*. Derrida reconhece que Heidegger disse, sobre o sexo, tão pouco quanto foi possível – se é que se pode dizer que tenha dito algo a respeito. (DERRIDA, 2002, p. 157) É como se, sugere o autor, a diferença sexual não tivesse subido à altura da diferença ontológica, como se permanecesse insignificante, sobretudo em relação à questão do ser. Com efeito, “à medida em que é aberto para a questão do ser, à medida em que tem uma relação com o ser, o *Dasein* não pode ser sexuado. O discurso sobre a sexualidade poderia então ser abandonado às ciências ou filosofias da vida: à antropologia, à sociologia, à biologia, ou talvez mesmo à religião ou à moralidade”. (DERRIDA, 2002, p. 158)

Entretanto, Derrida entende que é possível explorar, mesmo assim, os lugares da interrupção do discurso sobre o sexo, isto é, os lugares onde o silêncio se faz ouvir ou ainda: explorar os contornos desse não dito. O terreno por onde se deve caminhar aqui, porém, é árido, pois mesmo na análise do ser-com, ou do cuidado, não há nem mesmo um esboço de um discurso sobre o desejo e a sexualidade. Daí seria fácil concluir que a diferença sexual não seria um traço decisivo, na medida em que o ser-aí, ao que parece, não carrega marca sexual alguma.

(DERRIDA, 2002, p. 159) Entretanto, como o demonstra Derrida, é possível, a partir já do nome *Dasein*, trazer à tona a questão da diferença sexual. Esse ente é marcado, com efeito, por uma peculiar neutralidade. Trata-se de um conceito, observa Derrida, inicialmente bastante geral, com o qual se teria em vista a redução de qualquer predeterminação antropológica, ética ou metafísica, de maneira a preservar somente a relação do ser-aí a seu si-mesmo. Trata-se, porém, de uma relação ao si-mesmo que não se identifica sem mais com a relação a um *ego* ou indivíduo, indicando apenas que o ser-aí é um ente não indiferente a sua própria essência. Neutralidade seria, portanto, “primeiro de tudo a neutralização de tudo o que não tem o traço nu de uma relação a si mesmo, de seu interesse por seu próprio ser (no sentido mais amplo de interesse)”. (DERRIDA, 2002, p. 161)

Ora, observa Derrida, se a neutralização é assim tão essencial, isso se deve a que a interpretação desse ente deve se fazer antes ou fora de qualquer concreção determinada. Um dos primeiros exemplos de concreção, por sua vez, seria precisamente aquele relacionado ao pertencimento a um ou outro sexo. Entre todos os traços da humanidade do homem que são neutralizados, portanto, o primeiro que a palavra “neutralização” faria pensar seria aquele da sexualidade. (DERRIDA, 2002, p. 162) Se em *Ser e Tempo* Heidegger nada escreve sobre isso, aqui, no curso sobre lógica de 1928, a assexualidade figuraria na linha de frente dos traços humanos neutralizados.

Neutralidade, por outro lado, guardaria referência a binarismo, isto é, faz ver o ser-aí nem como homem nem como mulher. Ao mesmo tempo, porém, observa ainda Derrida, a neutralidade assexual não dessexualiza, mas ao contrário: sua negatividade ontológica não é desdobrada com respeito à sexualidade ela mesma, senão a sua marca diferencial, isto é, a dualidade sexual. Não se pode dizer, portanto, que o ser-aí não tem sexo, senão apenas que não faz parte de sua estrutura de ser esse ou aquele gênero. Quando se diz, por isso, de assexualidade, não se deve entender por isso ausência de sexo, mas se trata apenas da negação da binaridade ou da diferença sexual: “Se *Dasein* como tal não pertence a nenhum dos dois sexos, isso não significa que seu ser é privado de sexo”. (DERRIDA, 2002, p. 164) Ao contrário, Heidegger parece aqui pensar em uma sexualidade pré-diferencial ou pré-dual – o que não significa, porém, uma sexualidade unitária, homogênea ou indiferenciada. Poder-se-ia dizer aqui, nesse caso, de uma potência originária em toda sua positividade, que Heidegger seria cauteloso de chamar, entretanto, de sexual, temendo talvez reintroduzir a lógica binária com que a antropologia ou metafísica usualmente entenderam a sexualidade. O que estaria em jogo aqui seria assim “a fonte positiva e potente de cada sexualidade possível”. (DERRIDA, 2002, p. 164)

Por outro lado, como bem observa Derrida, se, como sustenta Heidegger, o ser-aí neutro não é o que existe, em sua concreção factual, porém, é o ser-aí neutro a fonte originária ou possibilidade interna da existência. De qualquer modo, a analítica dessa fonte ou origem parece prescindir do existente factual, e, por isso, não se confunde com algo assim como uma filosofia da existência. (DERRIDA, 2002, p. 165) Contudo, ainda assim, Derrida entende que a insistência de Heidegger em sublinhar o caráter neutro do ser-aí é em alguma medida suspeito, e essa suspeita talvez pesasse também, sugere o autor francês, no pensamento de Heidegger, isto é, a dúvida a respeito da possibilidade de que a “sexualidade marcasse a mais originária *Selbstheit*? E se fosse uma estrutura ontológica da ipseidade? E se o *Da* de *Dasein* fosse já ‘sexual’? E se a diferença sexual já estivesse aí na abertura da questão do sentido do ser e da diferença ontológica?” (DERRIDA, 2002, p. 166) Nesse caso, a neutralização assumiria os contornos de uma operação violenta.

Em que pese o caráter problemático das questões levantadas, o que parece certo, de acordo com o texto de Heidegger, é que o ser-aí esconderia em si a possibilidade interna de uma dispersão ou disseminação em um corpo próprio (*Leiblichkeit*) e, por consequência, em uma sexualidade. Cada corpo próprio seria inapelavelmente sexual, e não há, por outro lado, ser-aí sem corpo próprio. Entretanto, o que chama a atenção de Derrida é que a multiplicidade dispersante não seria uma consequência primariamente da sexualidade do corpo próprio, mas antes seria o corpo próprio ele mesmo que configuraria o ser-aí enquanto disseminado e por consequência, enquanto sexuado. Tudo se passa como, sugere Derrida, o ser-aí “fosse suposto ter ou ser *a priori* (como sua ‘possibilidade interna’) um corpo, que devesse em seguida ser sexual, ou afetado pela diferença sexual”. (DERRIDA, 2002, p. 167) Haveria alguma assim como uma prioridade do corpo próprio sobre o sexo.

Em tudo isso, porém, não haveria que se ver negatividade, pois a neutralidade não teria qualquer conotação negativa. Não se trata, dito de outro modo, de uma abstração vazia operando no sentido ôntico de *não*, isto é, *não* homem e *nem* mulher, mas o que Heidegger teria em mente com a neutralidade seria o ainda-não da disseminação factual. Por outro lado, não se trataria de algo assim como uma “queda, nem de um acidente ou declínio. Trata-se antes de uma estrutura originária afetando o *ser-aí* em seu corpo, e por consequência, em sua diferença sexual”. (DERRIDA, 2002, p. 167) Enquanto dotado de corpo, o ser-aí seria separado em sua facticidade, sujeito à dispersão e à divisão em um determinado sexo. De início, esses termos, tais como dispersão ou disseminação, podem sugerir alguma ressonância negativa, mas o que estaria em jogo aqui seria a abertura para uma multiplicidade. Heidegger distingue, nota Derrida, a multiplicação (*Mannigfaltigung*) de uma simples multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*)

ou diversidade. Isso significaria que a representação de um ente cuja simplicidade fosse subsequentemente dispersa em várias singularidades precisaria ser evitada. Tratar-se-ia antes de elucidar a possibilidade interna daquela multiplicação a que o corpo próprio do ser-aí seria o “fator de organização”. Nesse caso, a multiplicidade não seria uma simples pluralidade formal de determinação, mas pertenceria já ao ser do ser-aí, o qual, em seu conceito metafísico neutro, é já em uma disseminação originária. (DERRIDA, 2002, p. 168) Essa disseminação se faria visível também no fato de que o ser-aí jamais se relaciona com um objeto isolado, a não ser se abstrai os outros objetos que co-aparecem ao mesmo tempo. Mas essa multiplicação não sobrevém em função da existência de uma pluralidade de objetos, antes seria a estrutura disseminativa originária – a dispersão do ser-aí – que tornaria possível essa multiplicidade. (DERRIDA, 2002, p. 169)

A essa disseminação, enfim, Heidegger também denomina no curso de “dispersão transcendental”, a qual pertenceria à essência do ser-aí em sua neutralidade. A dispersão transcendental seria a condição de possibilidade de cada dissociação na existência factual e seria fundada no caráter originário do ser-aí que Heidegger nomeou de *Geworfenheit*. Desse modo, qualquer disseminação assume como tal o ser-lançado. Com efeito, o ser-aí é lançado antes mesmo de todos os modos de projeção que depois o determinam, pois o lançamento ele não o realiza por si mesmo, como se fosse um sujeito mestre de seu lançamento. Antes de qualquer projeto que o ser-aí possa tecer para si, ele já é lançado, embora com isso não se tem em vista as ideias de atividade ou passividade, pois estes termos estariam ainda comprometidos com a dualidade entre sujeito e objeto e sua oposição. Interpretar o ser-lançado como passividade, desse modo, poderia reinscrevê-lo na problemática derivada da subjetividade ativa ou passiva. Ao contrário, o ser-lançado acontece antes que apareça a possibilidade de algo como uma operação, iniciativa ou atividade.

O projeto lançado que é o ser-aí, compreendido em sua neutralidade, seria especialmente manifesto, por sua vez, no existenciário do ser-com. A diferença sexual, porém, não seria a origem do ser-com; antes, o pertencimento a um gênero e a dualidade sexual precisam ser elucidados a partir do ser-com, e não o inverso. Desse modo, a união dos gêneros teria como pressuposição metafísica a disseminação do ser-aí, e com ela, o ser-com. De um lado, a sexualidade encontra ao menos um espaço dentro do questionamento ontológico e da analítica existenciária; por outro lado, esse lugar, isto é, o lugar de um fenômeno derivado, é mais problemático que esclarecedor. Por isso, a sexualidade na analítica ainda permanece, nota Derrida, como um tema a ser pensado. De todo modo, a tematização da sexualidade, que aparece no texto de Heidegger apenas aqui, no curso de 1928, deveria, assim o entende o

filósofo francês, ser remetida de volta a *Ser e Tempo* (DERRIDA, 2002, p. 171), assim como o problema geral de uma possível ontologia da vida. Com efeito, tal como entende Derrida, o discurso sobre a sexualidade se deveria remeter às estruturas já analisadas em 1927, isto é, questiona o autor: o que seria do discurso sobre a sexualidade se não fosse evocado ao mesmo tempo o des-afastar, o problema de um dentro e de um fora, da dispersão e da proximidade, de um aqui e de um aí, de nascimento e morte, do “entre” nascimento e morte e do ser-com? (DERRIDA, 2002, p. 174) Essa ordem de implicações, sugere ainda o filósofo francês, abre o pensar sobre a diferença sexual sem que se precise necessariamente entender essa diferença enquanto dualidade. O que teria sido neutralizado em 1928, com efeito, não seria a sexualidade ela mesma, mas a marca genérica da diferença sexual, o pertencimento a um dos dois sexos. Em conduzindo-se de volta à dispersão ou multiplicação, pode-se pensar uma diferença sexual sem que ela esteja selada pelo “dois”. Na leitura que faz Derrida, portanto, segundo entendemos, há uma prioridade ontológica das estruturas formais da existência, como o ser-lançado, somente à luz de que se pode falar, em seguida, de corpo próprio e, por consequência, de sexualidade.

De todo modo, o texto de Derrida é inspirador e lança uma série de questões que não podemos, porém, explorar em maiores detalhes aqui. Antes, dentro dos limites a que nos propomos permanecer e de acordo com os propósitos deste trabalho, todo o esforço residiria em pensar essa neutralidade, como já sinalizado acima, não a partir da ideia de abstração, visto que a noção de ser-aí não é extraída abstratamente de uma determinação antropológica mais concreta, mas, ao contrário, qualquer determinação concreta e factual, incluindo esta da diferença sexual, está contida no ser-aí enquanto sua origem. Dessa forma, a neutralidade de modo algum significa que o ser-aí não tenha corpo, mas seu corpo, se feminino ou masculino, jovem ou velho, belo ou feio, não seria ontologicamente determinante. Ter um corpo, portanto, seria algo como, conforme sugestão de Derrida, um *a priori*, embora, segundo entendemos, o simples ter um corpo – o mero organismo vivo – ainda não é suficiente para que esse corpo seja já *humano*. De qualquer modo, o ser-aí, enquanto existe, é já disseminado corporalmente, embora as marcas específicas desse encorporamento – o que inclui a diferença dos sexos ou a cor da pele, por exemplo – não sejam decisivas.

Esse modo inovador de conceber a corporeidade é que explicaria, por sua vez, para Escudero, autor de *Heidegger and the Hermeneutics of the Body*, o cuidado do filósofo em *Ser e Tempo* quanto ao uso do termo tão metafisicamente carregado “corpo”. Sua análise do ser-aí, com efeito, faria ruir a ontologia da substância e com ela o dualismo entre corpo e alma (ESCUADERO, 2015, p. 16) ou organismo vivo e representações mentais. Dentro da filosofia de

Heidegger, assim, não se entende mais o ser humano enquanto “espírito”, “ego” ou “consciência”⁶⁵, mas pela compreensão de ser.

Nesse caso, a crítica a que, especialmente os franceses, dirigiram a Heidegger seria resultado, conforme sugere Escudero, da má interpretação do termo *ser-aí* (*Dasein*), lido talvez em termos da existência humana concreta ou do sujeito autoreflexivo, ao passo que, ao contrário, o ser-aí “é parte de um contexto histórico e pertence a um espaço de inteligibilidade que existe sempre já antes da emergência do corpo humano e suas diferenças sexuais”. (ESCUDERO, 2008, p. 17) Nesse sentido, cada experiência somática e corporal seria determinada pela abertura fundamental para o mundo que caracteriza o ser-aí. Como já dizíamos antes, o ser-aí não é condicionado pelo corporar, mas é o corporar que é condicionado pelo ser-aí. Heidegger com isso não nega o valor da pesquisa fenomenológica do corpo, mas, de fato, tal pesquisa é, para a ontologia fundamental, “irrelevante”. Diz ainda Escudero que, no tratado maior, “‘corpo’, ‘vida’ e ‘homem’ são estudados em ontologias regionais tais como a biologia, medicina e antropologia” (ESCUDERO, 2008, p. 117), de onde conclui o autor – com o qual concordamos – que a “ontologia fundamental é mais primária do que qualquer análise concreta do corpo”. (ESCUDERO, 2008, p. 117) Registre-se, porém, que as disciplinas mencionadas visam apenas o corpo enquanto organismo vivo, ao passo que o problema fenomenológico do corpo não se deixa ver aí, embora, ainda assim, a ontologia fundamental nos parece ser primária em relação ao exame do corporar propriamente humano.

A ideia pode soar como se a filosofia de Heidegger nada tivesse a dizer sobre o corpo, visto ser ele, para a ontologia fundamental, “irrelevante”. Entretanto, o texto dos *Seminários de Zollikon*, de alguns décadas após *Ser e Tempo*, impossibilita essa interpretação. Para Escudero, com efeito, o objetivo dos seminários era mostrar que a noção de corpo da ciência e da medicina ainda se move sob as coordenadas cartesianas, ao passo que o filósofo o propõe compreender para além dessa concepção que entende o corpo apenas a partir de sua presença material. Fenomenologicamente compreendido, pois, “o corpo não é uma mera coisa física e material governada por puras leis mecânicas”. (ESCUDERO, 2008, p. 17) A ciência, porém, seria cega para a dimensão do corpo vivido, cujos limites não são os mesmos daqueles da pele. Assim, nosso corpo não se reduziria apenas aos órgãos e tecidos fisiologicamente

⁶⁵ Nas palavras de Caron: “O *Dasein* não é um espírito desencarnado que olharia seu corpo como um piloto em seu navio, mas é sempre o desdobramento de uma dimensão carnal pela qual pode ver o ‘longe’ como se o ‘longe’ estivesse aqui e dar ao homem um contato com as possibilidades relacionais óticas passadas e futuras, contato que permite ao homem sentir seu corpo no mais alto ponto como algo de seu...” (CARON, 2008, p. 321)

constatáveis, mas é “expressivo e comunicativo, ativamente orientado em direção ao mundo e inter-relacionado com os outros”. (ESCUDERO, 2008, p. 17)

A abertura ou horizonte de sentido a partir do qual o corpo se torna mundanizado, entretanto, é anterior também à distinção entre homem e mulher⁶⁶ e seus correspondentes atributos fisiológicos. Na verdade, é a “abertura que torna a corporeidade e a sexualidade possíveis”. (ESCUDERO, 2008, p. 20)

De certo, não se pode cobrar de Heidegger algo que não figurava entre os seus interesses de pesquisa: seu propósito era explicitar a abertura ou compreensão do ser e não desenvolver algo como uma ética ou antropologia filosófica, o que já fica claro em seu uso do termo neutro ser-aí (*Dasein*). Entretanto, a analítica também se presta, à revelia de seu objetivo central, à reflexão sobre o problema dos sexos. A bem dizer, na verdade, conforme salienta Escudero, a categoria de sexo refere-se apenas ao corpo biológico considerado como uma base invariável, ao passo que a noção de gênero possui uma conotação anti-essencialista em que as práticas sociais não são permanentemente fixadas, mas antes determinadas pelas mudanças históricas. Tal como nos faz ver Escudero, as feministas rejeitam precisamente a ideia de que as diferenças biológicas entre os sexos justificariam as diferenças entre as normas sociais. Dessa forma, os problemas da opressão e da discriminação não seriam de natureza biológica, mas produto de normas, práticas e instituições historicamente variáveis. Tendo presente isso, questiona Escudero até que ponto e em que medida a distinção entre sexo e gênero pode ser pensada à luz da concepção heideggeriana do ser-aí. Assim, a relutância de Heidegger em mencionar a sexualidade do ser-aí deveria ser entendida a partir de sua rejeição da metafísica clássica da substância. Isso significa que o indivíduo não deve mais ser entendido como mera *res extensa* ou coisa material. Portanto, suas características anatômicas e biológicas não seriam cruciais à analítica na medida em que a abordagem materialista⁶⁷ não questiona o que significa o “ser biológico”, passando para frente, sem questionamento, a compreensão do humano como “animal” dotado de um sistema nervoso altamente desenvolvido que o torna quantitativamente mais inteligente que os demais seres vivos, isto é, *animal racional*. Contudo, interpretar o humano exclusivamente segundo suas características fisiológicas e sexuais seria o mesmo que

⁶⁶ A filosofia de Heidegger também inspirou, especialmente através de Sandra Bartky, o debate feminista, o qual também foi muito influenciado pelos ensaios sobre o gênero de Jacques Derrida e os textos de Iris Marion Young. Com efeito, de acordo com a perspectiva feminista, segundo notou Escudero, se o significado dos entes é manifesto a partir de um horizonte de práticas sociais historicamente estabelecidas, esse horizonte, porém, é já marcado pelo critério masculino, favorecendo desde o começo uma configuração particular de hábitos e instituições. Talvez se possa dizer, chega a sugerir Escudero, que a abertura em que o ser-aí está lançado é já ordenada segundo uma hierarquia de gênero. (ESCUDERO, 2008, p. 21)

⁶⁷ Materialista aqui diz respeito à abordagem do corpo humano a partir de suas características fisiológicas.

considerar o ser-aí como coisa, ao passo que, ao contrário, o ser-aí “não é um ente estático aí fisicamente presente como uma coisa entre outras coisas” (ESCUADERO, 2008, p. 21), mas um ente sempre aberto a diferentes possibilidades de ser. Tendo presente isso, Escudero destaca o erro que seria pensar o ser-aí “em termos de um corpo material, como uma coisa física, como um ser sexuado com propriedades biológicas que podem ser teoricamente examinadas”. (ESCUADERO, 2008, p. 21) É a partir do mundo ambiente cotidiano do ser-no-mundo que qualquer teorização é possível, incluindo aquela que diz respeito ao corpo material e ao sexo.

Assim, se nos negamos a pensar o corpo a partir da materialidade biológica, não significa que continuamos a considerar o corpóreo segundo a perspectiva pessimista com que ele sempre foi interpretado desde ao menos o platonismo. Ao contrário, restringir a reflexão sobre a corporeidade ao biológico-fisiológico é que limitaria as possibilidades do corpo, reduzindo-o a uma coisa já pronta e definitiva. Mas o corpo não é uma coisa, mas um acontecer sempre passível de ressignificação. Senão, vejamos: mesmo alguém biológico-fisiologicamente do sexo masculino pode viver sua corporeidade a partir do feminino, ou vice-versa. Se o ser-aí fosse ontologicamente sexuado, resultaria disso o risco de considerar seu sexo de um ponto de vista essencialista, identificando seu ser com a materialidade de que é constituído. É precisamente isso que a analítica evita, quando considera o ser-aí, quanto a seu corpo e à sua sexualidade, ontologicamente neutro.

A filosofia de Heidegger, portanto, pode dar suporte a uma crítica à interpretação essencialista da categoria de sexo, uma vez que não se pode interpretar o humano, de acordo com os pressupostos da analítica heideggeriana, como uma coisa objetiva e fixa, mas sempre dentro do mundo ambiente em que tem lugar seu existir. Se não se pode identificar o humano com sua materialidade biológica, a noção de gênero, por consequência, parece ser mais adequada, já que considera o caráter social e cultural do processo de auto-interpretação do ser-aí. Parafraseando a famosa passagem de Simone de Beauvoir, Escudero sugere que o ser-aí “não nasce homem ou mulher, mas se torna homem ou mulher através de suas ações, decisões e deliberações”. (ESCUADERO, 2008, p. 23) Isso nos parece defensável, sem dúvida mantendo em mente que, do ponto de vista ontológico-existencial, o ser-aí é sem sexo e neutro, visto que a abertura do “aí” antecede qualquer interpretação de si em termos de práticas de gênero, características biológicas ou étnicas. Nas palavras de Escudero:

Portanto, nós nos encontramos diante de dois conceitos diferentes, mas inter-relacionados, de Dasein. Por um lado, o Dasein é interpretado como factual – como um ente concreto que incorpora uma atividade ou representa um papel. Cada indivíduo – se homem ou mulher – é uma instância do Dasein. Por outro lado, o Dasein deveria ser entendido como “Da-sein” – como o ente em que o “aí” vem à manifestação. A ênfase não é sobre as atividades e papéis concretos mas antes sobre o “aí” enquanto

horizonte de significado e espaço de abertura. O “aí” é a condição de possibilidade de nossa compreensão de mundo e de nossa auto-compreensão. O propósito da analítica do Dasein é mostrar as estruturas ontológicas e, por extensão, neutras do Dasein. (ESCUDERO, 2008, p. 21)

Não se trata, para nós, de dois conceitos de ser-aí, porém. Trata-se do mesmo conceito, pois da ideia de ser-aí faz parte, do ponto de vista ontológico, sua abertura ao ser, e do ponto de vista ôntico-ontológico sua dispersão em uma corporeidade e sexualidade – e do ponto de vista apenas ôntico, acrescentaríamos, sua constituição biológica e fisiológica. Em todo caso, parece-nos que resta claro a possibilidade de se pensar o corpo a partir da analítica sem a necessidade de pretender que ele possua o estatuto ontológico de um existenciário.

Por sua vez, Aho é igualmente interessado em pensar o problema da sexualidade e do gênero segundo as perspectivas abertas pela analítica, conforme o próprio autor o diz já na introdução de seu livro *Heidegger's Neglect of the Body*. Seu argumento é bastante sóbrio, entendendo que é apenas sob a base da abertura de sentido que constitui o ser-aí que se pode lidar com os entes e pensar a questão do ser corporal, ou corpo vivido, em todas as suas manifestações. A dimensão corporal é, assim, ontologicamente derivada. Isso não significa, para o autor, que a investigação fenomenológica do corpo não tenha valor, embora se deva ter em mente que ela não é crucial para a ontologia fundamental. De fato, a leitura de *Ser e Tempo* deixa claro que fenômenos tais como o “corpo” e a “vida” são áreas de investigação regional, que embora legítimas e valiosas, se tornam inteligíveis apenas sob a base da estrutura ontológica do ser-aí. Assim, a “ontologia fundamental – compreendida como a investigação sobre o sentido do ser em geral – é mais originária do que qualquer análise do corpo”. (AHO, 2009, p. 04)

Dessa forma, o livro de Aho, investigando embora o lugar que o corpo pode ocupar dentro da analítica, é sóbrio o suficiente para não exigir do filósofo aquilo que ele próprio não tinha interesse em pensar. Apesar da descrição da atividade prática e concreta, a analítica se propunha antes com essa descrição apontar ou indicar estruturas que abrem ou clareiam sentido, a partir de que se torna possível qualquer compreensão dos entes, incluindo a compreensão de nossa corporeidade. A essência do ser-aí, portanto, não reside em seus atributos fisiológicos, mas em sua existência. E a existência, por sua vez, nem se identifica com o corpo nem com a consciência, mas é *ec-tasis*, um lançar-se para fora. Assim, as questões que dizem respeito ao corpo do ser-aí, suas capacidades perceptivas ou especificidade sexual ou de gênero, são importantes somente à luz da compreensão de ser e enquanto dão acesso à questão do sentido do ser. (AHO, 2009, p. 27) Isso, dito novamente, não diminui a importância e o valor da pesquisa das práticas culturais e históricas cruciais para a teoria social ou a fenomenologia do

corpo, embora tais investigações, no limite, não tem relação com o propósito nuclear de Heidegger, que é a ontologia fundamental, a qual visa o que há de primário ou originário na existência humana, apenas a partir de que se pode, em seguida, retornar aos aspectos ônticos do ser-aí. Essa virada para o ôntico não é inconsistente com *Ser e Tempo*, cujas análises ontológicas tem “raízes ônticas”: “a analítica existenciária é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes *ônticas*”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 63) A ontologia “surge” do ôntico e pode a ele, em seguida, “retornar”.

Esse retorno ao ôntico é que possibilita pensar os aspectos antropológicos ou éticos para os quais não havia lugar na ontologia fundamental. A essas investigações, que colocam em exame as práticas concretas de um ser-aí ôntico, Heidegger chamou, como já mencionado antes, de metontologia, com o que o filósofo não tinha em mente, porém, como nota Aho, as investigações das ciências positivas, (AHO, 2009, p. 49) mas a tematização do ser-aí em suas configurações ônticas – o que não significa, contudo, considerá-las como atributos presentes-à-mão. Diz Aho: “O questionamento metontológico-existencial, portanto, é já formado pelos resultados da analítica do Dasein. É por essa razão que Heidegger sugere uma união essencial entre ontologia fundamental e metontologia”. (AHO, 2009, p. 49-50) A visão metontológica sobre o corpo, por isso, ainda não se identifica com a concepção materialista e científica do corporal como coisa material separada e distinta dos objetos do mundo. Na metontologia o corpo é compreendido em termos de existência, remetendo à concreção corporal da familiaridade que caracteriza a proximidade de ser-aí e mundo. Com isso se torna explícita a intimidade entre corpo e mundo, que não estão cindidos um do outro como o estão sujeito e objeto, mas se co-pertencem. É a metontologia, enfim, continua o autor, que permitiria o retorno de nossa atenção aos aspectos, por exemplo, da identidade particular de gênero, que cada ser-aí traz consigo.

Tendo isso em mente, o autor defende a ideia de que, se o corpo desempenha um papel ôntico ou derivado no programa de Heidegger, isso não significa que o autor falha em oferecer subsídios que permitam pensar uma teoria do encorporamento. O filósofo, entende Aho, não negaria que concretamente todo ser-aí habita em um sexo específico, tem uma assinatura neurológica, hormonal e de esqueleto única e é capaz de certos movimentos fisiológicos, gestos e sons. De certo que os atributos corporais do ser-aí só ganham sentido através de seu engajamento em uma situação sócio-histórica compartilhada. Nesse sentido, “nossos gestos corporais, movimentos e expressões sempre pertencem a um pano de fundo cultural de atos e práticas vividas”. (AHO, 2009, pp. 100-101) Isso significa que o mundo

ambiente e a história está inscrita no corpo e no modo como ele se porta.⁶⁸ Em outras palavras, “o corpo é mais do que um invólucro dérmico encapsulado que contém órgãos, ossos e sangue” (AHO, 2009, p. 101), mas é uma abertura mundanizada.

Por fim, o autor enfatiza sua defesa, com a qual estamos de acordo, de que embora a questão da natureza corporal do ser-aí é ôntica e preparatória, derivada de uma questão ontológica profunda – a questão sobre o sentido do ser em geral – a análise da existência de Heidegger, especialmente no contexto histórico de tecnologia globalizada, contém férteis entradas para a exploração do modo como o corpo é formado e deformado a partir de seu engajamento no mundo. Essas entradas, assim o entendemos, se devem fazer visíveis a partir da compreensão do corpo que a analítica permite trazer à tona, isto é, nem o limitando ao organismo vivo nem o interpretando como uma estrutura puramente formal, mas como uma terceira coisa – *terceira margem* – entre o que há de apenas ôntico e de puramente ontológico. Essa compreensão do corpo, por sua vez, deve vir à luz a partir da transcendência ou compreensão do ser, conforme discutiremos no capítulo a seguir, que encerrará, enfim, nossa pesquisa.

⁶⁸ Testemunho disso encontramos em Pellegrin, que chama a atenção em seu artigo *Corpo do comum, usos comuns do corpo*, que mesmo ações tão simples como andar já carregam consigo uma história, visto que não se anda da mesma forma em todos os lugares do mundo e em todos os tempos. Da mesma forma, cada profissão carrega consigo o seu jeito de se portar, vestir ou falar, como é o caso do alfaiate que “mesmo sentado em um outro assento e longe de seu ateliê, ele continuaria [...] a manter pelo menos ‘a perna direita dobrada de uma maneira que revelaria exatamente sua profissão’”. (PELLEGRIN, 2012, p. 174)

CAPÍTULO IV: *TERCEIRA MARGEM: A TRANSCENDÊNCIA FINITA*

Chegamos finalmente à estação final desse trabalho, na qual tematizaremos, à luz agora dos *Seminários de Zollikon*, o problema da transcendência do ser-aí e, em consonância com isso, os limites entre a compreensão do ser e o corpo próprio. Com efeito, como afirma Heidegger em 1928, o ser-aí é “lançado, fático, completamente em meio a natureza através de sua corporeidade” (HEIDEGGER, 1992, p. 166), mas, enquanto transcendência, ultrapassa os entes entre os quais é lançado em direção a seu ser. Nesse sentido, o ser-aí está além da natureza, embora, enquanto um ser-aí fático corporalizado, permanece envolvido pela natureza, isto é, “enquanto transcendendo, ou seja, como livre, o *Dasein* é algo estranho à natureza”. (HEIDEGGER, 1992, p. 166) Na leitura que fazemos, o ser-aí é marcado assim pela incessante ambiguidade que envolve seus aspectos ônticos e seus caracteres ontológicos. De um lado, é um ente aí, entre outros entes, corporalmente jogado entre eles, mas ao mesmo tempo os ultrapassa em direção à abertura de sentido. Essa abertura se diz enquanto transcendência, que já subjazia na analítica, observa Heidegger, quando de seu tratamento do conceito de angústia, de mundanidade, de consciência, de morte, e, enfim, todos os momentos constitutivos do ser-aí traziam consigo e serviam para a progressiva elaboração da transcendência, isto é, do ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1992, p. 168)

A noção de ser-no-mundo, contudo, assim entendia o filósofo, precisa ser sempre retomada e assegurada contra possíveis interpretações equívocas. Pois, com efeito, é sujeita a ser mal interpretada no sentido simples de que um ser-aí factualmente existente, um existente humano real é, como ente real, naturalmente entre outros entes, visto que, sem dúvida, os homens caminham sobre a terra e passeiam sob as árvores. Se fosse tomada assim, entretanto, a sentença que declara ser o ser-no-mundo uma constituição essencial do ser-aí seria falsa, uma vez que não é necessário que esse ou aquele homem exista, isto é, “não está contida na ideia de ser humano que um homem realmente exista, isto é, seja em um mundo”. (HEIDEGGER, 1992, p. 169) Quando se diz que o ser-no-mundo é a constituição básica do ser-aí, portanto, se está afirmando algo de sua essência e se pode desconsiderar, por consequência, se um ente dessa natureza factualmente existe ou não. Entender o homem como ser-no-mundo, em outras palavras, não significa já postular sua existência factual nem pretender que de sua essência assim compreendida segue-se que esse ente exista. Muito antes: “se o ser-aí existe de fato, então sua existência tem a estrutura do ser-no-mundo, isto é, o ser-aí é, em sua essência, ser-no-mundo, quer exista de fato ou não”. (HEIDEGGER, 1992, p. 169)

O filósofo reafirma essa leitura logo a seguir: “Se eu digo do ser-aí que sua constituição básica é ser-no-mundo, eu estou então primeiro de tudo afirmando algo que pertence a sua essência, e eu desconsidero se o ente de tal natureza factualmente existe ou não”. (HEIDEGGER, 1992, p. 169) Desse modo, segundo entendemos, os caracteres ontológico-formais do ser-aí trazem à tona a pura estrutura de ser desse ente, e não implicam sua existência factual. Nesse sentido, se o corpo fosse também apenas um caractere formal com o qual a existência factual do ser-aí não estivesse já garantida, o ser-aí seria um vapor flutuante ou “fantasma”. É por isso que entendemos que o corpo, mais do que um momento formal do ser-aí, reflete sua concreção factual, sempre já iluminada, porém, pela facticidade. Sem a facticidade, o factual não teria os traços do humano; sem o factual, a facticidade seria, por sua vez, um “fantasma” ou “vapor flutuante”.

De todo modo, as citações acima dão conta de que o ser-aí não é ser-no-mundo porque existe de fato, mas só pode existir segundo esse modo de ser na medida em que é ser-no-mundo. Com isso Heidegger propõe distinguir: a) a declaração de que o ser-aí existe de fato; b) a declaração metafísica acerca da essência desse ente, segundo a qual a constituição do ser-no-mundo pertence à essência do ser-aí, quer ele exista ou não: “ser-no-mundo caracteriza o modo básico de ser, a existência do ser-aí, e não diz se ele existe de fato ou não”. (HEIDEGGER, 1992, p. 169) Para ilustrar o que diz, Heidegger usa o exemplo da declaração: “o corpo é extenso”. Essa seria uma declaração de essência, e não de fato, pois não se diz aí se um corpo particular existe ou não. Do mesmo modo, “a declaração sobre a transcendência é uma afirmação existenciária (ontológica) e não existencial (ôntica)”. (HEIDEGGER, 1992, p. 170) Sendo uma declaração de essência, a afirmação explícita que o ser-aí “tem”, enquanto constituinte essencial, um mundo e portanto não o obtém pelo fato de existir.

Ora, se o ser-aí é ser-no-mundo “antes” que exista de fato, pois, com efeito, não é por existir factualmente que é ser-no-mundo, entendemos, de acordo com isso, que é no mínimo problemático incluir a corporeidade entre os momentos essenciais constitutivos do ser-no-mundo, visto que a estrutura essencial desse ente não implica sua existência factual, a qual, essa sim, pressupõe o encorporamento. Pode-se, certamente, sustentar que a declaração “todo ser humano tem um corpo” seja uma declaração de essência, na medida em que independe da existência desse ou daquele homem. Assim, todo ser humano, uma vez existindo, sempre o faz encarnado. Embora admitindo parcialmente a correção dessa hipótese, entendemos que, por outro lado, ter um corpo, se condição necessária, não é, porém, condição suficiente para que esse corpo seja *humano*. Antes, é a constituição essencial do ser-no-mundo que, mundanizando o corpo, faz dele um corpo humano. Tomada em si mesma, a estrutura anátomo-fisiológica do

corpo ainda não faz do ente que o porta um ser-no-mundo.⁶⁹ Com efeito, mesmo quando Heidegger explicita o modo de ser da ocupação e encontra o ser-aí ocupado em diversos modos de lidar com os entes, nem mesmo aí entende que o homem é *essencialmente* um ente encarnado, pois, conforme ele o diz: “nunca me ocorreu, porém, querer afirmar e demonstrar, através desta interpretação, que a essência do homem consiste em manusear colher e garfo e andar de trem”. (HEIDEGGER, 2003, p. 206) Segundo a leitura que fazemos, se não há ser-aí sem corpo, há, porém, corpo sem ser-aí, de onde se seguiria que o corpo, tomado por si só, pode ou não se revestir de mundo e se tornar com isso humano. O corpo pode como que se despregar do ser-aí, e isso em função de seu caráter ôntico-ontológico

Se o corpo fosse, além disso, um momento constitutivo essencial, dever-se-ia incluir também a vida na estrutura essencial do ser-aí, pois se o corpo fosse essencial, esse corpo, certamente, deveria ser um corpo vivo, com o que se confunde, porém, modos de ser diferentes. O ente que existe, vive, mas seu modo de ser não é o da mera vida. Dizer que a constituição básica do ser-aí é ser-no-mundo, com efeito, não implica que esse ente efetivamente exista – ou viva.

Desse modo, nos parece inadequado entender, de pronto, o corpo enquanto constituinte ontológico-formal do ser-aí, mas isso não significa, por outro lado, que ele se deixa reduzir a um mero caractere ôntico. O corpo humano, com efeito, não se identifica com o organismo animal. Não sendo nem um constituinte ontológico-formal e nem um simples caractere ôntico-material, o corpo se deve ver como um “entre”: nem puramente ontológico nem apenas ôntico. Esse seria também o estatuto da vida no ser-aí, conforme o interpretou Reis (2018) ao sugerir a tese, já mencionada no capítulo anterior, dos fenômenos intermediários.

Reis tem em mente em seu texto, contudo, sobretudo o problema do falecer, isto é, do estatuto ontológico do fim fisiológico do ser-aí, a partir de que problematiza a possibilidade de uma hermenêutica do falecer fenomenológico. O autor, porém, ressalta que o próprio Heidegger não dá indicações a respeito disso, nem muito menos reconhece o problema ou o lugar desse tipo de fenômeno na analítica. Ainda assim, Reis defende que os fenômenos intermediários tem o que contribuir para a interpretação do modo de ser da existência. Examinando embora o problema do falecer, o autor, por outro lado, defende que no ser-aí se podem fazer visíveis enquanto fenômenos intermediários ainda outros processos biológicos, como o nascimento, o desenvolvimento, a reprodução, o amadurecimento, o envelhecimento e outros aspectos que perfazem a constituição biológica desse ente. Haveria, dito de outro modo,

⁶⁹ Temos em mente aqui o caso das meninas-lobo, já mencionado na nota 10 do primeiro capítulo.

todo um campo de fenômenos intermediários a ser explorado no ser-aí. Isso significaria, entende Reis, que mesmo a facticidade existenciária deveria ser elucidada não apenas mediante o projeto lançado, como ainda remetendo-a ao domínio dos fenômenos intermediários. Não apenas facticidade, o ser-aí seria também condicionado pelo *factum* de ser uma vida: “a dispersão fática do ser-aí em uma corporeidade e sexualidade também significa a dispersão no domínio daqueles fenômenos que são determinados tanto pela existência quanto pela vida”. (REIS, 2018, não paginado) Disso se seguiria que a formulação da problemática questão da constituição corporal do ser-aí pressuporia uma exploração de todo um conjunto de problemas metaontológicos, o que talvez explique, sugere Reis, por que o próprio Heidegger considerava o corpo como o problema “mais difícil”. Como defende ainda o autor, resultaria daí que, no que diz respeito ao problema do corpo na analítica, “não houve nenhuma negligência, mas antes o reconhecimento das enormes dificuldades filosóficas que precisam ser resolvidas antes da formulação da questão do encorporamento do ente que existe faticamente como lançado nos fenômenos intermediários”. (REIS, 2018, não paginado)

Pois bem, o que seriam propriamente os fenômenos intermediários? Ora, por fenômenos desse tipo Reis entende aqueles que teriam, além de sua determinação existenciária, ainda uma determinação derivada do modo de ser da vida, com o que, ao mesmo tempo, os limites da projeção existenciária se tornariam explícitos. Através dos fenômenos intermediários, nesse sentido, um modo diferente de ser emergiria dentro do domínio da existência, isto é, o modo de ser da vida orgânica. Essa emergência, porém, teria se dado na analítica ao modo de uma presença privativa, o que, adverte Reis, acaba por significar a ausência da vida orgânica enquanto orgânica. Em todo caso, talvez seja admissível, sugere Reis, visualizar a emergência da vida como tal em experiências disruptivas, como, exemplifica o autor, nas doenças. Desse modo, as determinações puramente orgânicas dos fenômenos intermediários poderiam tornar manifesto o domínio restrito da determinação existenciária.

O problema que ocupa mais demoradamente o autor, entretanto, é, como dito, o problema do falecer, o qual, enquanto fim fisiológico, seria condicionado pelo modo de ser da vida, mas, ao mesmo tempo, condicionado também pelo modo de ser da existência. Isso significa que um exame adequado desse fenômeno intermediário deveria pressupor uma análise tanto da existência quanto do modo de ser da vida orgânica. (REIS, 2018, não paginado) Sem uma elaboração da ontologia da vida⁷⁰, com efeito, o sentido próprio da morte fisiológica e do

⁷⁰ Para uma investigação mais prolongada dos problemas em torno de uma possível ontologia da vida em Heidegger, cujo exame aqui fugiria ao escopo do trabalho e poderia estendê-lo demasiado, remetemos a REIS (2010a, 2010b e 2010c; 2012; 2014, 2017; 2018a e 2018b).

perecer animal permaneceriam indeterminados. Com o falecer, portanto, estaríamos diante de um fenômeno cuja determinação primária não foi elucidada. Uma vez aceita a generalização da noção de fenômenos intermediários, por outro lado, a falta de uma ontologia da vida orgânica produziria uma indeterminação básica na compreensão dos fenômenos intermediários e da facticidade. (REIS, 2018, não paginado) Mas isso traria consigo um problema ainda mais complexo, já mencionado no primeiro capítulo, isto é, a necessidade de elucidar como é possível para um ente numericamente idêntico ser determinado por dois modos de ser. Trata-se aqui, enfim, do problema da unidade de modos de ser irredutíveis em um ente simples. (REIS, 2018, não paginado)

Tendo sempre presente essa ambiguidade entre vida e ser-aí, ou entre o ôntico e o ontológico nesse ente, se torna patente, de qualquer modo, que a corporeidade e a vida não se deixam ver tão facilmente no modo de ser do ser-aí, embora esse ente seja inapelavelmente vivo e encarnado. Propomos de nossa parte pensar o corpo como uma terceira coisa – *terceira margem* – entre o apenas ôntico e o puramente ontológico. O ente humano, por sua vez, é corporal segundo esse modo ôntico-ontológico na medida em que, jogado embora em meio à natureza “através de sua corporeidade”, sempre ultrapassa, porém, os entes entre os quais é lançado em direção a seu ser. O homem, portanto, apesar de um ser-aí fático e corporalizado, permanece e, ao mesmo tempo, vai além da natureza, e, com isso, “é algo estranho à natureza”. (HEIDEGGER, 1992, p. 166) Não é também estranho o comportamento do pai no conto de Rosa, que escolhe a terceira margem do rio, isto é, a travessia, ou melhor: o estar atravessando, com o que, permanecendo embora “estável” em seu lugar, está constantemente, porém, indo além, ainda que nunca chegue a “lugar nenhum”? Ora, a estranheza do ser-aí se deve, como dito acima, à transcendência do ser-no-mundo – e a transcendência nunca é um ter ultrassando, mas um estar ultrapassando ou ainda: um estar atravessando –, o que requisita a unidade da totalidade desse ente, unidade com a qual torna-se caduca a dualidade entre, de um lado, seu organismo vivo e, de outro, suas representações mentais. O ser-aí é um ente profundamente uno em que não se rivalizam, embora não se identifiquem, seus caracteres ônticos e ontológicos, seu ser aí jogado entre os entes e sempre, ao mesmo tempo, os ultrapassando em direção a seu ser. É à luz dessa unidade indecomponível entre o ôntico e o ontológico, isto é, à luz da transcendência finita – essa *terceira margem* entre corpo e alma, organismo vivo e representações mentais, o apenas ôntico e o ontológico puro – que se deve encontrar também acesso ao corpo próprio enquanto corpo *humano*. É o que será explicitado a seguir a partir agora do texto dos *Seminários*.

4.1 SOBRE OS SEMINÁRIOS

4.1.1 O HOMEM HABITA O ABERTO

Passadas seis décadas da publicação de *Ser e Tempo* veio à lume em 1987, editado por *Vittorio Klostermann GmbH*, o texto de um conjunto de seminários e diálogos entre Heidegger e Medard Boss que tiveram lugar a partir de 8 de setembro de 1959. A relação entre os dois, porém, teve início já em 1947, quando Heidegger se dispôs a responder uma carta que Boss lhe havia enviado, da qual se seguiram encontros pessoais e uma longa amizade, que perdurou até o fim da vida do filósofo. Como relatou Boss, Heidegger, que recebia anualmente centenas de cartas do mundo inteiro, e só a poucas respondia, se prestou a responder a Boss motivado pela ideia de que seus *insights* filosóficos pudessem transpor as salas dos filósofos e, mediante um médico que parecia compreender seu pensamento, beneficiar um número maior de pessoas, sobretudo aquelas que mais necessitavam de ajuda.

Em todo caso, o que nos interessa aqui é que no texto dos seminários o filósofo se debruçará de modo direto sobre o problema do corpo, o que não o fez na obra magna, que, quando muito, indicou a problemática da corporeidade mas não a atacou.⁷¹ Trata-se certamente de um texto tardio, algumas décadas afastado do tratado maior, mas que faz referência direta a *Ser e Tempo*, de maneira que não nos distanciamos aqui da temática da analítica existencial. Certamente que se pode questionar, como o faz Ciocan, a respeito do modo correto de interpretar o contraste entre a ausência do problema do corpo em *Ser e Tempo* e sua presença nos *Seminários de Zollikon*. Haveria alguma contradição entre os dois textos ou apenas uma continuação sutil? Ou ainda, o que nos parece de maior relevância questionar: o que está explícito nos *seminários* estaria oculto – mas não propriamente ausente – no tratado de 1927? Os *seminários* seriam capazes de lançar luz sobre a lacuna do incorporar na ontologia fundamental? (CIOCAN, 2015, p. 464) Parece-nos, como foi o propósito de todo o desenvolvimento desta tese explicitar, que se deveria responder a essas importantes questões que Ciocan levanta de modo a não ver contradição entre os dois textos, o que também não significa, porém, que um dá “continuidade” ao outro. Em 1927 Heidegger simplesmente não tinha ainda nada a dizer sobre o corpo, mas a temática, respondendo aqui a segunda questão, já

⁷¹ Desde cedo a ausência da temática da corporeidade incomodou alguns leitores críticos, como foi o caso de Sartre. Alguns leitores entendem essa ausência em termos de falha, como é o caso de Jean Greisch, Didier Franck e mesmo Paul Ricoeur. Há, porém, quem defenda Heidegger das acusações, como é o caso de Michel Haar, Escudero e Aho, para os quais a temática do encorporamento está de algum modo contemplada, mesmo que silenciosa e indiretamente, na analítica, sobretudo no existencial da disposição.

estava ali, como o reconheceu o próprio Heidegger, que se defrontou com o problema do corpo mas não o quis atacar então. Em todo caso, os *seminários* permitem lançar luz sobre essa problemática, sem que o filósofo precise sair do âmbito da analítica do ser-aí, como mostraremos a seguir. Acompanhemos, pois, as reflexões do filósofo em seus encontros com Boss e os médicos e psiquiatras convidados por ele para assistir aos seminários.

Já no primeiro seminário, que teve lugar em 8 de setembro de 1959, desde logo Heidegger afirma serem equivocadas as representações de uma *psique* encapsulada, de um sujeito, eu ou consciência, que deveriam ser substituídas por uma compreensão completamente diferente, precisamente aquela que vem à luz mediante a analítica. De acordo com isso, o existir humano deve ser pensado enquanto *ser-no-mundo*, com o que o filósofo tem em vista a abertura que torna possível as significações dos entes. Sendo assim, o ser-aí humano nunca se reduziria a mero objeto simplesmente presente, pois, com efeito, nunca seria passível de objetivação. (HEIDEGGER, 2001, p. 33) É a partir da mencionada abertura que o filósofo compreende também, nos seminários dos dias 24 e 28 de janeiro de 1964, a espacialidade, ainda que a abertura ela mesma não seja algo espacial. Seria antes o aberto ou livre que possibilita que os entes se mostrem e seria nesse aberto que o ser-aí residiria, à diferença, por exemplo, da mesa. A mesa está em seu lugar simplesmente presente, ao passo que o homem, a partir de seu lugar, está também lá, junto à mesa, pois, do contrário, não poderia vê-la. Ao “ocupar espaço” do ser-aí, nesse sentido, seria característico a referência a isso ou aquilo, o que não seria possível à mesa, de onde conclui o filósofo que a mesa não se encontra no espaço, pois não está aberta a nada que lhe possa vir ao encontro. Diz ainda Heidegger: “O aberto, o livre, o que transparece através de, não está no espacial, mas, ao contrário, o espacial está no aberto e no livre”. (HEIDEGGER, 2001, p. 37)

Por sua vez, em 6 de julho de 1964 o filósofo propõe caracterizar o espaço dando a ele agora uma conotação mundana, de acordo com a qual o espaço é espaço para morar, que contém objetos de uso. As coisas no espaço permitem que o ser-aí se oriente, pois tem, cada qual, seu significado especial para os moradores, que é estranho aos desconhecidos. Assim caracterizado, o espaço não se identifica com o mero espaço geométrico com que a ciência lida⁷², mas se torna visível a partir do aberto; talvez poderíamos dizer também: da abertura de mundo.

⁷² No seminário do dia 9 de julho de 1964, com efeito, Heidegger disse: “Para Galilei, em cima, em baixo, esquerda e direita são eliminados; o espaço físico é homogêneo; nele nenhum ponto é destacado entre outros. Somente esta concepção de espaço oferece a possibilidade de verificar o movimento de lugar. O espaço deve ser homogêneo porque as regras do movimento devem ser iguais em todos os lugares; só assim todo processo pode ser calculado

O homem habitaria, pois, o aberto, de onde surgiria a possibilidade de lidar com o espaço enquanto espaço, entendido, porém, não segundo os recursos da ciência natural. A ciência natural, com efeito, só pensa o homem como uma coisa entre outras, aí simplesmente presente, como ente natural, o que a cega para sua essência peculiar. No mesmo ano de 1964, agora em 2 de novembro, o filósofo mapeia a compreensão científica do mundo como segue. Do ponto vista científico, o homem é dividido e pensado, em primeiro lugar, a partir de sua parte somática, que traduziria o que há nele de natural e passível de ser pesquisado cientificamente. Embora vários métodos de cura possam ser extraídos desse tipo de pesquisa e aplicados na medicina, não se pretende com isso que se tenha atingido o que é central no homem. Desse modo, apesar de ser possível pensar o homem como mais um entre os entes naturais, não se decidiria com isso o que o homem seria enquanto homem. Em todo caso, disso parece resultar uma cisão entre um âmbito natural do homem e outro âmbito, mais central e que estaria além da natureza. Torna-se, porém, problemático juntar âmbitos tão heterogêneos entre si; entretanto, tal como entende Heidegger, “o chamado mais central não atingível de modo científico-natural deve perfazer também a essência do chamado âmbito periférico, por exemplo, o somático do homem, sem prejuízo de que se possa ainda observá-lo de modo científico-natural ou não”. (HEIDEGGER, 2001, pp. 54-55) Como pensar, porém, o que há de mais central no homem de maneira que ele perfaça a essência do âmbito periférico, isto é, do corpo? De certo modo, esta é a questão a que este trabalho se propõe responder – “responder” aqui em um sentido despretensioso; caberia talvez melhor dizer: indicar, sugerir ou simplesmente pensar. Em todo caso, podemos, de acordo com a nossa leitura, pensar o que há de mais central no homem juntamente com o corporal na medida em que compreendemos o corporal para além dos limites da mera coisa natural. Se trazemos a corporeidade para o âmbito da essência ontológica do ser-aí, ele se deixa ver em consonância com essa essência, e não como uma coisa cientificamente objetivável.

Heidegger aponta para essa direção em 12 de março de 1965, quando afirma que o ser-aí, em seu estar-aqui, é sempre um estar junto a entes. Esse estar junto teria geralmente o caráter do perceber corporalmente coisas corporalmente presentes, embora o estar-aqui também se possa ocupar ou estar junto de coisas não corporalmente presentes. Para ilustrar seu argumento, o filósofo lembra aos participantes do seminário que “se esta possibilidade não existisse e não fosse executada, os senhores, por exemplo, nunca chegariam em casa hoje à noite”. (HEIDEGGER, 2001, p. 100) Dito de outro modo, o estar-aqui junto às coisas seria

e medido. A natureza é vista de uma certa maneira determinada para que corresponde às condições da mensurabilidade”. (HEIDEGGER, 2001, p. 47)

sempre um estar-lá junto de coisas não corporalmente presentes. Tudo dependeria da correta compreensão do “estar junto”. O ser-aí não está junto aos entes do mesmo modo que os sapatos estão juntos à porta do quarto. Neste último caso, o estar junto significaria a mera proximidade espacial entre duas coisas. No que se refere ao ser-aí, entretanto, o estar junto teria o traço do *estar-aberto para*. Os sapatos não estão abertos para a porta, nem a porta está presente para os sapatos. A bem dizer, entre sapato e porta não há nem abertura nem fechamento, pois para que algo esteja “fechado para” seria preciso que existisse na abertura. Só os seres humanos, porém, existem na abertura, a qual, trazendo consigo diversas possibilidades, seria regida pelo estar junto às coisas corporalmente. (HEIDEGGER, 2001, p. 100)

4.1.2 O PROBLEMA DA PSICOSSOMÁTICA

Em todo caso, como disse Heidegger em 11 de maio de 1965, cumpre trazer à tona, quando se trata de discutir o estar-junto – e com ele a percepção sensível e fenômenos como a recordação – enfim, cumpriria levar em consideração o *corpo (Leib)*. É o que o filósofo se propôs fazer àquela noite, isto é, confrontar o assim chamado problema do corpo e com isso trazer à lume em que consiste o problemático do corpo. Isso implicaria em confrontar ao mesmo tempo o problema da psicossomática. Heidegger propõe fazê-lo através da leitura da conferência *O que o clínico geral espera da Psicossomática?*, de Hegglin. Da leitura deste texto o filósofo retira a ideia de que a diferença ente *soma* e *psique* reside em que os fenômenos psíquicos não poderiam ser separados e medidos, mas quando muito sentidos intuitivamente, ao passo que o somático seria inteligível mediante números. Define-se os dois âmbitos, desse modo, a partir da maneira em que se tem acesso a eles: intuição, no caso do psíquico e mensuração, em se tratando do somático. Logo em seguida o filósofo propõe pensar a distinção assim sugerida entre somático e psíquico a partir da leitura de um quadro de Cézanne, afirmando na ocasião que ele não poderia ser apreendido matematicamente. Certamente o quadro pode ser examinado quimicamente, mas não enquanto obra de arte, com a qual não se calcula – antes, olha-se intuitivamente o quadro. Do exemplo sugerido por Heidegger surge, porém, o problema de saber se o quadro seria algo psíquico. Com efeito, se o acesso ao psíquico é a intuição, e se não é senão intuitivamente que olhamos o quadro, poder-se-ia pensar que o quadro fosse algo psíquico, o que certamente, contudo, não é o caso.

Disso resultaria a dificuldade em definir o psíquico simplesmente mediante o modo de acesso a ele. Mais difícil ainda seria apresentar sob que fundamentos se pode provar, cientificamente, as conexões entre *soma* e *psique*. De fato, como lembra Heidegger, uma prova

científico-natural para a conexão mencionada não é possível na medida em que seus fundamentos deveriam ser somáticos, visto que apenas o somático é mensurável, e só o que é mensurável, por sua vez, pode ser provado cientificamente. A prova para a conexão entre *soma* e *psique*, desse modo, deveria apoiar-se em um dos dois âmbitos, isto é, naquele que é passível de mensuração. A própria relação, entretanto, entre *soma* e *psique* não seria nada mensurável e, ademais, a própria exigência de mensuração, além de não corresponder aos fatos em questão, basear-se-ia apenas no dogma científico de que só é real o que é mensurável. (HEIDEGGER, 2001, p. 107) Chega-se então à aporia que envolve a conexão entre *soma* e *psique*, que não se sabe ser algo psíquico, ou algo somático ou nem uma nem outra coisa.

Ainda em 11 de maio de 1965, voltando a atacar o problema da espacialidade, com vistas agora ao problema do corpo antes levantado, Heidegger lembra a observação de Nietzsche segundo a qual o corpo é mais rico, mais claro e mais compreensível do que a ideia de alma. Concordando com Nietzsche quanto à tese de que a ideia de corpo é mais surpreendente do que a de alma, Heidegger discorda, contudo, que o corpo é mais compreensível e mais claro, remetendo, para justificar-se, a passagem de *Ser e Tempo* em que ele menciona a problemática da corporeidade, no contexto da análise do problema do espaço, problemática que ele escolheu não atacar no tratado maior. Retornando à discussão do tratado no ponto em que ele antevê a problemática do corpo o filósofo agora afirma que o ser-aí é espacial na medida em que ordena o espaço e no sentido da espacialização de sua corporeidade, mas logo em seguida destaca que “o Dasein não é espacial por ser corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o Dasein é espacial no sentido de ordenar”. (HEIDEGGER, 2001, p. 108) É precisamente nessa direção que entendemos o corporar. Como já sinalizamos no segundo capítulo, não é porque tem corpo (*Körper*) que o ser-aí é espacial, mas é por ser espacial que lhe pertence um corpo próprio (*Leib*): há no corpo uma direita e esquerda porque o ser-aí é espacial, isto é, mundano. O corpo não condiciona o ser-aí, mas é o ser-aí que condiciona o corpo – o corpo só é corpo *humano* na medida em que pertence a um ente cujo modo de ser é ser-no-mundo.

Em tudo isso Heidegger está buscando se *aproximar* do fenômeno do corpo. A dificuldade do problema ele mesmo deixa explícita quando afirma que não se deve alimentar grandes expectativas quanto à solução do problema. Muito se ganhará, entende o filósofo, se for possível *visualizar* o problemático do corpo. Parece-nos que nos resta apenas indicar, sugerir, apontar para o fenômeno, mas não apreendê-lo diretamente. Isso porque não se tem em vista aqui a coisa corporal, mas o corporar do ser-no-mundo.

Em dizendo isso, o filósofo volta a mencionar a distinção entre somático e psíquico que os classifica de acordo com a possibilidade ou impossibilidade de mensuração. Toma como exemplo o caso do luto, o qual, segundo entendia Hegglin, poderia ser mensurado pelas relações psicossomáticas que estão envolvidas no afluxo das lágrimas, mensuráveis ou examináveis numericamente. Heidegger, porém, questiona a possibilidade de medir as lágrimas. Isso porque, ao medi-las, o que se estaria mensurando seriam apenas as gotas de um líquido, mas não as lágrimas. O que seriam, contudo, as lágrimas? Seriam elas, questiona Heidegger, algo somático ou algo psíquico? Segundo sugere pensar, nem uma coisa nem outra. Para explicar-se, o filósofo sugere que tomemos outro exemplo: o enrubescer provocado pela vergonha. Seria ele, questiona Heidegger, mensurável? Igualmente não, senão apenas a vermelhidão, mensurável pelo afluxo de sangue. Do mesmo modo que as lágrimas, a vermelhidão não seria nem algo somático nem algo psíquico. Enrubescer, ademais, não seria exclusivamente uma consequência da timidez, mas pode advir igualmente em um episódio de febre ou quando se é exposto a mudanças bruscas de temperatura. Em todos os casos, a face se torna avermelhada, mas apenas o ser-com os outros pode discernir, nessa vermelhidão, se o outro está constrangido, doente ou aquecido. (HEIDEGGER, 2001, p. 108-109)

O mesmo se diga da dor e da tristeza. Uma dor de barriga, por exemplo, e a dor do luto são ambas dores. Mas seriam algo somático, psíquico, ou nenhum dos dois? Pode-se medir, com efeito, a tristeza? Certamente não, pois a tristeza, lembra Heidegger, nunca é simplesmente “intensa”; antes é grande ou profunda. Uma criança pode sentir dor profunda diante de um fracasso escolar; um adolescente pode cair em pranto inconsolável por não ter sido convidado para uma festa ou por se sentir enamorado por alguém que não lhe corresponde o sentimento. Um adulto pode sofrer terrivelmente por não conseguir trabalho. Em cada caso, a dor pode ser sempre grande ou profunda, e não há como mensurar quem sofre mais. A dor não se calcula, e por isso é inútil dizer a alguém que sofre, por exemplo, de uma profunda depressão, que não há motivo para tamanha tristeza, como se fosse possível classificar a dor, estabelecendo o que é mais ou menos merecedor de pena. A tristeza advém, sem que nem por que, simplesmente instala-se, sem que motivo algum a justifique. Certamente se pode dizer que alguém está “um pouco triste”. Mas isso, alerta Heidegger, não significa uma quantidade pequena de tristeza, mas antes um modo de afinação. Entretanto, a profundidade não pode ser medida, nem é possível classificar as tristezas, estabelecendo motivos que a podem tornar maior ou menor.

Nem mesmo a profundidade espacial pode ser medida, continua o filósofo. Tomando como referência a sala em que tinha lugar o seminário, Heidegger afirma que, caso alguém pretendesse ir ao encaço da profundidade, andando de uma ponta a outra da sala, a

profundidade experimentada com o caminhar em direção à janela mover-se-ia junto para além da janela. A profundidade assim compreendida não seria mensurável, embora se possa avaliar a distância que me afasta da janela. Nesse caso, porém, tratar-se-ia da distância entre dois corpos materiais, o que nada diz sobre a profundidade do ser-no-mundo. Parece-nos cabível dizer que com a profundidade do ser-no-mundo está em jogo o corpo próprio (*Leib*), ao passo que com a distância quantitativa entre um homem e a janela entra em jogo o corpo material (*Körper*).

4.1.3 O PROBLEMA DA SENSACÃO DUPLA

Heidegger examina ainda outros exemplos de fenômenos corporais, como a visão do batente da janela e o tocar um copo sobre a mesa. Tendo presente isso, questiona o filósofo se o batente estaria no olho assim como o copo está na mão. Certamente não, observa, mas não é fácil dizer em que reside a diferença. A mão, com efeito, tanto quanto o olho, é um órgão de nosso corpo. Restaria dizer em que reside a diferença entre esses dois órgãos, isto é, haveria uma diferença, que fica por dizer qual seria, entre o modo como se vê com o olho e o modo como se pega com a mão. Em todo caso, quando se pega o copo, não apenas se pega o copo, mas se vê o copo e a mão, ao passo que não é possível ver o olho e a visão. O ver, pois – e do mesmo modo o ouvir⁷³ – são dirigidos para o mundo, mas nisso o olho e o ouvido desapareceriam. Caso se pretenda ver como o olho vê, seria preciso olhar para ele do mesmo modo que se olha para o batente da janela – mas aí não se vê o olho como *meu* olho. Ficaria por dizer, porém, o que o corpo teria a ver com tudo isso.

Heidegger continua seu exame e lembra que o olho é chamado de órgão do sentido, o que não é de pronto o caso da mão. Certamente que com a mão se pode tocar as coisas, mas a mão não é o mesmo que um conjunto de campos móveis do tato. Se não se pode diferenciar o ver e o pegar mediante isso, cumpriria retornar ao que tinha sido dito antes, isto é, no ver, o olho não é visto, ao passo que a mão é, não só vista ao pegar, como pode também ser tocada

⁷³ Ciocan destaca sobre isso o papel do corporar: “Por exemplo, Heidegger enfatiza que a audição (*Hören*) é um modo do corporar do corpo (*Leiben des Leibes*). Além disso, podemos considerar o ver (*Sehen*) como sendo co-determinado pelo corporar. Podemos dizer a mesma coisa mesmo sobre o *Sprechen*, porque a articulação verbal (*Verlautbarung*) está sempre presente, mais ou menos implicitamente, em todo tipo de discurso. Heidegger vai além e sugere que até mesmo o tornar-presente (*Vergegenwärtigung*) e a imaginação (*Einbildung*) são co-determinados pelo corporar do corpo, visto que, quando eu torno presente a estação de trem de Zurique, minha visão corporal está em jogo, como está em jogo também se eu imagino uma viagem à África, ou quando um pintor está pintando seu trabalho. Mas tudo isso – *Hören, Sehen, Sprechen* – são momentos ontológicos constitutivos do ser-no-mundo. E lembremos que a analítica de *Sein und Zeit* examinou minuciosamente esses momentos estruturais do *Dasein* em termos de existencialidade. Agora, as mesmas estruturas aparecem nos *Seminários de Zollikon* em sua dimensão corporal, em sua ‘luz carnal’, precisamente aquela dimensão que a ontologia do *Dasein* ocultara. E a questão é se, seguindo o mesmo padrão, podemos ter uma nova leitura agora corporal da analítica existencial como um todo”. (HEIDEGGER, 2015, pp. 474-475)

com a outra mão. Desse modo, quando se pega o copo, sente-se o copo e a mão, o que é chamado, lembra Heidegger, de sensação dupla⁷⁴: sente-se o que é tocado e a mão que toca. O mesmo não acontece com o olho, nem quando de sensações de pressão resultantes de um golpe, pois a sensação de pressão que se sente ao se receber um golpe seria um fenômeno completamente diferente. Seja; mas quando se olha para o lado, acrescenta ainda Heidegger, não se sente o movimento do olho? Ora, pode-se até ter a sensação de movimento do olho, mas essa sensação não pode ser tida como sensação dupla, pois quando o olho se volta para determinado objeto, não se tem a sensação desse objeto olhado. Muito diferente, pois, seria ver o batente da janela e ver minha mão, pois a mão é *minha*: “Percebe-se a mão, porque é minha mão em sua posição também a partir de ‘dentro’”.⁷⁵ Seria, por isto, o corpo algo interno? A que está ligado o fato de que ao pegar eu vejo a mão, e ao ver não vejo o olho?” (HEIDEGGER, 2001, p.. 110-111)

A mão estaria em contato direto com o segurado, ao contrário do olho em relação ao que é visto. Olha-se o que está em frente; mas também se pega o copo que está aí em frente, ao alcance da mão. O corporal tem assim alguma relação com o espaço, com a abertura do meio ambiente em que se move o ser-aí. Trata-se certamente de uma relação com o espaço muito diferente daquela que seria própria, por exemplo, de uma cadeira, simplesmente aí no espaço. Um dos participantes do seminário chega a sugerir que o corpo é o mais próximo no espaço, ao que Heidegger responde, porém, que, ao contrário, ele é o mais distante. Para explicar-se, o filósofo lembra que ao sentir dor nas costas não se diz que a dor é algo espacial, mesmo que a dor se estenda pelas costas. A dispersão da dor não faz dela uma superfície. De certo, reconhece Heidegger, pode-se examinar o corpo apenas como corpo material, com o que os participantes

⁷⁴ De acordo com Ciocan, teria sido Husserl quem primeiro discutiu a respeito do problema da sensação dupla, mas, em relação a Husserl, Heidegger o teria pensado de modo diferente. Diz Ciocan: “Essa ideia husserliana da ‘dupla sensação’ também aparece nos *Seminários da Zollikon*, mas num sentido ligeiramente diferente. [...] Por quê? Porque, para Husserl, esses dois conceitos – *Doppelempfindung* e *Doppelauffassung* – parecem referir-se apenas ao modo como uma parte do próprio corpo se sente e é sentida. Em troca, para Heidegger, o *Doppelempfindung* parece implicar, além do sentimento de minha própria mão, também a percepção de uma entidade diferente do próprio corpo, o vidro, por exemplo. Mas para Husserl, o que está em jogo não é o sentimento de outra entidade (o copo), que pode ser acrescentada (como um estrato distintivo) à sensação do próprio corpo, mas apenas a circunstância especial do auto-sentimento, a situação em que o próprio corpo é simultaneamente agente e objeto (sem ser afetado por algo mais do que ele mesmo)”. (CIOCAN, 2015, p. 467)

⁷⁵ No curso sobre o Sofista, de Platão, Heidegger afirmara: “Denominamos *corpo vital* tal corpo que tem o caráter da vida. O elemento característico de tal corpo reside no fato de ele não ser dado simplesmente apenas de fora, para a percepção sensível, para o tato, e a visão, mas de ele ser dado como corpo para o vivente, cujo corpo ele constitui, *desde dentro*, como costumamos dizer. A relação com o meu corpo, portanto, é uma relação especificamente anímica, isto é, reside nela a possibilidade de que “eu me encontre” em relação com ela. Por isso, falamos de uma disposição corporal. Somente um corpo que tem o caráter do corpo vital possui em seu conteúdo material a estrutura de que eu me encontro disposto de tal e tal modo em relação a ele. Uma cadeira ou uma pedra não se encontram dispostas, apesar de serem um corpo. Por conseguinte, a influência possível sobre o corpo também é a cada vez diversa, quer ele seja um corpo vital ou apenas uma coisa corpórea”. (HEIDEGGER, 2012d, pp. 393-394)

do seminário, como médicos, estariam já acostumados e para esse tipo de exame, orientados. Entretanto, os leigos teriam talvez, sugere o filósofo, uma experiência mais próxima da dor como fenômeno corporal. Algo nesse sentido também o disse De Waelhens, quando destacou que há entre o corpo considerado anatomicamente e o corpo “que eu sinto” uma acentuada diferença. Com efeito, não é o mesmo o dedo que um outro vê segurando a colher e o dedo tal como eu o sinto, ao agarrar a colher; muito diferentes são o estômago visto sob o olhar clínico e este, que agora me dói. Usando o exemplo de uma úlcera no estômago, De Waelhens chama a atenção para a distância entre apresentar os sintomas de uma úlcera e sentir as dores que me fazem procurar o médico, pois, se eu manifesto os sintomas, eu *sou* as dores. (DE WAELHENS, 1950, p. 384) O corpo anatômico e o corpo vivido, pois, não se identificam.

4.1.4 OS LIMITES DO CORPO E DO CORPO MATERIAL

Três dias depois, em 14 de maio, o filósofo retoma o esforço de aproximação do problema do corpo. Reconhece que não foi muito longe com a análise do enrubescer, do pegar, da dor e da tristeza, mas adverte que seria preciso deixar os fenômenos – a palavra “fenômeno” é usada aqui de modo conceitualmente não esclarecido, reconhece o próprio autor – ainda sem relacioná-los. Antes, Heidegger sugere voltar a atenção agora ao fenômeno do ser-aqui, a respeito do qual o espaço e o corpo e a relação entre ambos desempenhariam papel importante. Do estar-aqui, com efeito, o corpo sempre participaria. De que maneira? Seria o volume do corpo material que determinaria esse estar-aqui? Haveria alguma diferença entre meu corpo e o corpo material? Sem dúvida, lembra Heidegger, pode-se identificar, sem mais, corpo e corpo material. Quando se está sentado em uma cadeira, de fato, o volume do corpo material preenche este espaço geométrico bem delimitado. Entretanto, trata-se aqui, nota o filósofo, do simples estar presente de um corpo material neste lugar. Mas o estar presente do corpo material não diz tudo sobre a corporeidade do ser-aí. Heidegger ele mesmo o diz:

Talvez seja possível chegar mais perto do fenômeno do corpo diferenciando os diversos limites de corpo material e corpo. O corpo material termina na pele. Quando estamos aqui estamos sempre em relação com algo. Poderíamos dizer, então, que estamos sempre para além do corpo material. [...] não posso determinar o fenômeno do corpo na relação com o corpo material. (HEIDEGGER, 2001, p. 113)

O corpo material termina simplesmente na pele, mas o meu corpo está sempre além da pele; não é em referência ao corpo material, portanto, que se deve pensar a corporeidade. Isso não significa que o limite do corpo fica mais afastado em relação ao limite do corpo material, de onde resultaria uma mera diferença quantitativa de limites. Trata-se aqui, ao

contrário, de uma diferença qualitativa. Nesse sentido, o corpo material não simplesmente tem um limite menor, pois sequer tem um limite do mesmo modo como o tem o meu corpo. O corpo, quando pensado para além da materialidade corpórea, só se torna visível quando pensado à luz da ontologia do ser-aí. Nesse sentido, quando aponto o batente da janela com o dedo, de acordo com o exemplo sugerido por Heidegger, eu não termino na ponta de meu dedo. Se não termino em meu dedo, qual seria o limite do meu corpo? Ora, “todo corpo é meu corpo”. (HEIDEGGER, 2001, p. 114) Dita assim, a frase diz pouco. Logo a seguir, porém, o filósofo se explica como segue:

O corpo é, em cada caso, meu corpo. Isso faz parte do fenômeno do corpo. O ‘meu’ é relacionado a mim mesmo. Com ‘meu’ quero dizer ‘eu’. O corpo está no ‘eu’ ou o ‘eu’ no corpo? Em todo caso o corpo não é alguma coisa, algum corpo material, mas sim todo corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O *corporar do corpo* determina-se a partir do modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do Da-sein. Mas qual? Se o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso, então este modo-de-ser é o meu e, portanto, o corporar é co-determinado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ek-stática no meio do ente iluminado. O limite do corporar (o corpo só é: corpo uma vez que ele corpora) é o horizonte-do-ser no qual eu permaneço. Por isso o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance de minha estada. O limite do corpo material, ao contrário, geralmente não se modifica, a não ser talvez, ao engordar ou emagrecer. Mas a magreza também não é fenômeno do corpo material, mas sim do corpo. O corpo emagrecido pode naturalmente ser medido pelo corpo material com respeito a seu peso. O volume do corpo material (o corpo não tem volume) tornou-se menor. (HEIDEGGER, 2001, p. 114)

A passagem acima faz ver o corpo como um *quem* e jamais como um *quê* – tem o caráter de “ser a cada vez meu” ou da *Jemeinigkeit* característica do ser-aí, e não se confunde com a coisidade de uma mera *res extensa*. O corpo tem, pois, uma relação especial com o eu, e quando assim entendido, isto é, como *meu*, e partindo-se da constituição específica de meu ser – ser-aí como ser-no-mundo – então o corpo não se pode mais pensar como um ente (*Seiendes*), mas como um modo de ser (*Seinsweise*). Ciocan sugere que aqui está de algum modo refletida a diferença ontológica, no caso a diferença entre um ente (*Körper*) e um modo de ser (*Leib*). Sendo um modo de ser, explicar-se-ia o uso de Heidegger da verbalização do substantivo *Leib*: *leiben*, e a conceituação dessa forma verbal, que aparece frequentemente: *das Leiben des Leibes*, com o que se indicaria um modo essencial de ser do corpo, de acordo com o qual a dimensão ontológica de ser corporal estaria em contraste com o ôntico “ter um corpo”. (CIOCAN, 2015, p. 471) O que estaria em jogo seria essa distinção entre ter um corpo e ser corporal. Encarado como modo de ser, o corpo não se deixa mais pensar como um aspecto ou fragmento do homem que pudesse ser percebido separadamente em relação a outros fragmentos.

Em todo caso, o corpo é, como modo de ser, “todo o corpo”, isto é, o corpo não é uma coisa composta pela adição de partes, por mais que estas partes, no caso, os órgãos, estejam em harmonia entre si e funcionem de modo a lembrar uma máquina e suas engrenagens. De fato, o corpo pode ser lido assim, como mero corpo material, como estão orientados a fazer os médicos que ouvem Heidegger nos seminários. Entretanto, o meu corpo não se identifica com o organismo animal; ao contrário de um *quê*, de um algo aí simplesmente dado, minha corporeidade seria antes um processo: mais do que corpo, seria um corporar, que tem lugar a partir do modo de ser do ser-aí, isto é, o ser-no-mundo. A analítica do ser-no-mundo, portanto, embora, à altura de 1927, não tenha explorado o corporal como um tema seu, e isso de acordo com os interesses próprios da ontologia fundamental, ainda assim, contudo, permite pensar, à luz de seus resultados, o corporal para além dos limites estreitos da fisiologia. De acordo com isso, “o corporar do corpo é assim um modo do Da-sein”. O corporar, nesse sentido, seria co-determinado pelo ser-homem no sentido da permanência ekstática no meio do ente. Apenas o ser-aí, que existe sempre para fora de si mesmo, pode dizer do corpo que ele é “meu corpo”. Heidegger observa ainda que o corpo sempre só é na medida em que corpora, o que significa, segundo nos parece, que o corpo nunca é algo já pronto e fixado, mas ele corpora porque é antes um processo de corporar o corpo, sempre aberto ao mundo e sempre remodelável. Nesse sentido, o limite do corporar seria o horizonte de ser no qual o ser-aí permanece, limite nunca de uma vez por todas fixado, pois, como disse o filósofo na citação acima, o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance da estada do ser-aí. A depender de seu mundo, das possibilidades de ser que assume ou que se recusa, da amplidão ou estreiteza de suas escolhas, a sua corporeidade pode ser experienciada segundo possibilidades enriquecedoras ou empobrecedoras, mais largas ou mais estreitas. O corpo material, por sua vez, geralmente não se modifica, a não ser, observa o filósofo, ao engordar ou emagrecer. Entretanto, engordar ou emagrecer dizem respeito mais ao corpo próprio do que ao corpo material. Em que medida a magreza não seria um fenômeno do corpo material? Ora, segundo entendemos, ser magro ou ser gordo não tem relação direta com o peso do corpo material. Pessoas “objetivamente” gordas podem vivenciar sua corporeidade sem que seu volume corporal acuse excesso de peso, do mesmo modo que pessoas muito magras – como é o caso de quem sofre de anorexia e bulimia – podem, mesmo que “objetivamente” magras, sentirem-se muito gordas.⁷⁶ Enfim, em tudo isso se faz visível o caráter de “ser meu” do corpo; a magreza

⁷⁶ Segundo notou Girard em *Anorexia e desejo mimético*, um estudo com adolescentes americanas revelou que a grande maioria delas era influenciada pelas fotografias das revistas para compor sua noção de corpo perfeito, de maneira que muitas passavam a desejar perder peso em função dessas fotografias. O montante de meninas que

ou o excesso de peso, a beleza ou seu contrário, a masculinidade ou a feminilidade, em tudo isso está em jogo o si mesmo do ser-aí: “O *corporar* tem esta notável relação com o *si mesmo*”. (HEIDEGGER, 2001, p. 114)

Esse caractere de ser se faz visível também no modo como o corpo participa da percepção. Ele está, com efeito, envolvido no ouvir e no ver. Mas não é, alerta Heidegger, o corpo que vê, mas sou eu que vejo. Sem dúvida são necessários olhos para ver e, com os olhos, o corpo. Entretanto, continua o filósofo, não é o olho que vê, mas *meu* olho: “eu vejo através de *meus* olhos. O corpo nunca vê o relógio. Mas mesmo assim ele está junto”. (HEIDEGGER, 2001, p. 115) Ao dizer que não é o corpo que vê, ou não é o olho que vê, mas que *eu* vejo, o filósofo enfatiza a tese de que não é o corpo material, o olho considerado em sua fisiologia apenas, que vê, mas o *meu* corpo, considerado à luz dos caracteres ontológicos do ser-no-mundo.⁷⁷

Parece estar para Heidegger bem delimitada essa diferença entre corpo e corpo material. Trata-se de uma distinção, porém, segundo observou Ciocan, que teria sido levantada primeiro por Husserl, para quem cumpriria distinguir o corpo vivido e experimentado do corpo físico. Heidegger, contudo, não invoca o nome de Husserl, nem para apontar os pontos em que permanece fiel a ele nem aqueles em que se distancia. (CIOCAN, 2015, p. 465) Em todo caso, o que estaria em jogo aqui seria o fato de que a língua alemã possui duas palavras para expressar cada um desses âmbitos de ser, o que não é o caso do português, como também não o é do francês, a que o filósofo faz referência. Isso pode dar lugar à objeção de que essa distinção não está correta. Para Heidegger, contudo, tudo isso apenas mostra que os franceses, bem como nós, falantes do português, estão determinados pelo *corpus* latino, o que os impossibilita de ver a

queria emagrecer era mais que o dobro do montante daquelas que efetivamente tinham peso a mais. (GIRARD, 2008, p.18) A magreza ou o excesso de peso, pois, não é algo de objetivamente fixável, pois a compreensão do que seja gordo ou magro, assim como o padrão de beleza socialmente cultuado, pode modificar-se ao longo do tempo ou entre culturas diferentes.

⁷⁷ Sobre isso é importante registrar a interpretação de Fogel: “Corpo, corpo-homem, *sente*. E o que significa propriamente *sentir*? Aqui, agora, sentir não se refere a uma reação específica a uma impressão, a um estímulo externo, o qual, pela via de órgãos receptores e transmissores é conduzido ao córtex cerebral, etc., etc. Não. Corpo, corpo-homem, homem-corpo *sente*, quer dizer: corpo (homem, vida) *vê*. *Sentir é ver*. Mas e ver – o que é? Ver não é ver! De novo, ver não está se referindo ao *órgão*, ao *sentido da visão* e todo o aparato científico, neurofisiológico aí implicado. Antes, ver se refere ao acontecimento que pode ser exemplificado, mostrado, da seguinte forma: leio um texto, p.ex., uma página de *Sobre o humanismo*, de M. Heidegger, e, *de repente*, exclamo: 'Ah! Estou vendo! Vejo!' Isso, na verdade, quer dizer: eu, de repente, sou como que transportado *ao sentido* condutor e realizador do texto, à força ou à vida (à essência) do texto e, então, graças a isso (portanto, vendo o invisível!), como que a página, a passagem e, talvez, até todo o texto, se ilumina, isto é, faz-se, torna-se visível na sua força, desde sua força, vida ou essência. Enfim, assim, de repente, o texto, a passagem mostra-se, aparece nele(a) mesmo(a), desde ele ou ela mesma. Em tal situação, às vezes, diz-se também e contundentemente: *sinto* o texto, a *coisa*”. (FOGEL, 2010, pp. 175-176)

problemática fenomenológica do corpo.⁷⁸ O latim encobriria, por sua vez, a compreensão grega, para quem o corpo, como é o caso, por exemplo, em Homero, tinha um sentido muito mais amplo. *Soma*, com efeito, era usado em Homero em um sentido diferente daquele que a palavra assumirá mais tarde, fazendo referência, no vocabulário do poeta, apenas ao corpo morto.⁷⁹ O grego foi, porém, reinterpretado no latim, de onde retiramos a representação do corpo material como *corpus*. Tal como pensado pela escolástica, o corpo seria apenas o corpo material animado.

4.1.5 O LIMITE DO CORPORAR: A COMPREENSÃO DO SER

Logo a seguir, no mesmo seminário, Heidegger propõe se debruçar sobre a diferença entre o homem e o animal. No seminário do dia 14 de maio de 1965 essa diferença é pensada a partir da possibilidade ou impossibilidade de dizer. Os homens podem dizer, e os animais, não. Dizer, contudo, significa aqui: perceber algo como algo, um copo, por exemplo, como copo, e, com isso, ser capaz de perceber que algo *é*. O homem teria algo a dizer porque dizer seria o mesmo que deixar ver o ente como sendo assim e assim. Dito de outro modo, o ser humano está na abertura do ser, de onde se torna possível o dizer, e desde onde se abre, segundo entendemos, a possibilidade de um corporar para além dos limites do corpo material.

De acordo com isso, como o diz o próprio Heidegger, todo comportamento do ser humano como ser-no-mundo seria determinado pelo corporar do corpo, e isso de maneira que cada movimento de meu corpo não simplesmente entraria em um espaço indiferente, mas, ao contrário, “o comportamento já está sempre numa região determinada que está aberta através da coisa com que está relacionado, quando por exemplo, pego algo na mão”. (HEIDEGGER,

⁷⁸ Cioca sintetiza as principais diferenças entre *Leib* e *Körper* – diferença não tão facilmente visível na língua portuguesa –, como segue: “Enquanto o *Körper* tem volume, o *Leib* não tem volume. Enquanto o *Körper* é mensurável, o *Leib* resiste à mensurabilidade e é relutante ou refratário a ela. Enquanto os *Körpergrenze* são mais ou menos fixos (normalmente eles não variam), os *Leibgrenze* são dinâmicos. [...] Assim, o *Leib* não é um ente intramundano, como o *Körper* é sempre pelo próprio fato de que podemos vê-lo ‘de fora’. Pelo contrário, o *Leib* configura as condições de possibilidade para encontrar os entes intramundanos”. (CIOCAN, 2015, pp. 470-471)

⁷⁹ Em seu estudo denominado *Corpo, Alma e Saúde*, Reale faz ver que na Grécia Arcaica ainda não tinha lugar a concepção do homem como composto de corpo e alma. Para o corpo, com efeito, os gregos não tinham um termo unívoco, mas o expressavam segundo seus diferentes aspectos. Assim, falavam em *demas* quando se referiam à figura ou *melea*, quando se referiam aos membros. Ao falar das partes movidas por articulações usava-se *gyia*, e *chros*, para se referir à pele, no sentido de superfície ou invólucro do corpo. A palavra *soma* não tinha, portanto, o significado que adquiriu depois, denominando antes o cadáver, em que as diferentes funções do corpo se igualavam em seu “não ser mais o que eram”. Compartilhando essa concepção, Galimberti igualmente mostra em *Il Corpo* que foi Platão o responsável pela compreensão da alma como o lugar da essência humana, visto que, antes dele, a *psyche* tinha um significado próximo à respiração, o que é testemunhado pelo fato de que ao morrer a *psyche* abandona o corpo justamente no exalar do último suspiro. Galimberti prefere falar, em lugar da terminologia do dualismo, de ambivalência simbólica do corpo entre as comunidades antigas, ambivalência que teria sido substituída no ocidente – graças a Platão – pela bivalência que opõe material e espiritual, sensível a supra-sensível.

2001, p. 118) A bem dizer, como notou Ciocan, seria mais adequado dizer que “quase” todo comportamento do ser-aí é penetrado pelo corporar. Com efeito, parece haver um limite ao corporar, isto é, uma dimensão do ser-aí na qual o corporar não participa: trata-se da compreensão do ser. O corpo não teria qualquer papel em relação à compreensão do ser, mesmo que seja solicitado na audição, na visão, no falar, no lembrar ou no imaginar: a compreensão do ser seria um nível do ser-aí que permanece inacessível para o corpo. (CIOCAN, 2015, pp. 475-476) Em assim entendendo as coisas, não estaríamos aqui diante de uma nova versão da tradicional dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa*, dessa vez lida sob a roupagem da *compreensão do ser* e do *corporar do corpo*? Com efeito, o ser-aí seria essencialmente compreensão do ser, e, uma vez que compreende o ser, pode lidar corporalmente com os entes enquanto entes. Haveria que se estabelecer, porém, como ligar o hiato que separa a compreensão do ser e o corporar do corpo.

Em todo caso, retornando ao texto dos *seminários*, o que o filósofo se recusou a dizer em *Ser e Tempo* ele o faz, como visto, aqui, alguns décadas depois. O corporar acompanha todo comportamento do ser-no-mundo – e todo comportamento, por sua vez, é a cada vez conduzido pela compreensão do ser –, pois, com efeito, cada comportamento só tem lugar dentro do mundo e segundo os caracteres da espacialidade. Desse modo, o comportamento não entra em um espaço indiferente, mas em uma região previamente aberta. Por outro lado, enquanto ser-com, o ser-aí está sempre se relacionando com os outros, com o que vem à luz o sentido ek-stático da corporeidade. Com efeito, seria também no relacionamento com os outros que se deveria ver o fenômeno corporal⁸⁰ (HEIDEGGER, 2001, p. 118), e não, como o faziam, segundo Heidegger, os psicólogos franceses, que interpretavam os gestos e os comportamentos como expressão de algo interior.

4.1.6 SER-NO-MUNDO E SUJEITO

No seminário do dia 6 de julho de 1965 o filósofo é ainda mais direto, afirmando que o fenômeno do corpo só poderia ser focado caso antes se supere criticamente a relação sujeito-objeto – e junto com ela, acrescentaríamos nós, o dualismo entre alma e corpo – e se, por consequência, o fenômeno do ser-no-mundo for assumido como traço fundamental do ser-

⁸⁰ Já em 1928 Heidegger tinha dito que a dispersão do ser-aí em uma corporeidade e sexualidade se fundamenta no ser-com: “a corporeidade factual e a sexualidade são, em cada caso, apenas explicáveis – e, mesmo assim, apenas dentro dos limites da arbitrariedade essencial de toda explicação – na medida em que o ser-com do Dasein fático é empurrado precisamente para essa direção fática particular, onde outras possibilidades são desbotadas ou permanecem fechadas”. (HEIDEGGER, 1992, p. 139)

aí humano. O corpo, pois, só é pensável à luz do ser-no-mundo, pois, do contrário, só restaria o mero corpo material. Seria também à luz do ser-no-mundo que o comportamento teórico-científico seria pensável, isto é, enquanto fundado no “ter corporal de mundo”. (HEIDEGGER, 2001, p. 121)

No mesmo seminário o filósofo sugere pensar o corpo a partir do estar presente “de corpo e alma”, em um debate. O que aconteceria então? Onde estaria o corpo quando eu me entrego “de corpo e alma” ao debate? Ora, se estou no debate e o acompanho atentamente e estou, por assim dizer, entregue a ele, eu estou muito concentradamente ouvindo: “sou todo ouvidos”. Mas o ouvir já denunciaria o corporar, ou o modo como o corporar participa da conversa. Não apenas o ouvir, porém, pois estou igualmente falando. Ora, ouvir e falar pertencem à linguagem, de onde se segue que ouvir e falar, assim como “a linguagem em geral, são sempre *também* um fenômeno corporal. [...] Ouvir algo é, em si, a relação do corporar com aquilo que é ouvido. O corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo. Ele co-determina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo”. (HEIDEGGER, 2001, p. 123) Heidegger o diz de modo explícito e direto: o corporar co-pertence ao ser-no-mundo. Isso exige, porém, que tanto o *eu* quanto o *corpo* sejam reinterpretados, com o que vem à lume um *si-mesmo* não encapsulado em si, mas sempre fora de si mesmo, sem que se torne preciso estabelecer em seguida o tipo de *relação* que ele mantém com seu corpo. Uma relação sempre o é entre coisas que estão apartadas uma da outra. Quando se tem em mente o ser-no-mundo, porém, não se deve pensar em um si-mesmo com uma relação, mesmo que essencial, com o seu corpo, pois o *eu sou* já é ele mesmo um *eu sou corporal*, de acordo com um sentido fenomenológico de corpo. Assim, nem o eu é o mero *ego* abstrato nem o corpo é o simples corpo material, mas um si-mesmo que existe corporalmente fora de si. Dito de outro modo, *soma* e *psique* precisam ser reinterpretados; a sua delimitação a partir da mensurabilidade, que foi trazida à discussão com vistas a desenvolver o problema do corpo em sua determinação fenomenológica, não é suficiente para colocar o problema de modo adequado. Com efeito, questiona Heidegger, o corpo em seu corporar seria algo somático, psíquico ou nenhum dos dois? Segundo entendemos, o fenômeno do ser-no-mundo faz pensar o corpo para além dessas definições, visto que elas próprias, com o diz Heidegger, nunca foram plenamente determinadas.

Meu corpo, pois, sempre participa de todos os meus comportamentos enquanto ser-no-mundo. Voltando ao tema do estar “de corpo e alma” Heidegger acrescenta que isso significa: meu corpo, mesmo aqui, sempre é um estar lá junto de algo. O corpo seria marcado por essa dimensão de saída de si, do *êxtase*. O estar-aqui, pois, é sempre um estar-lá; eu sentado em minha cadeira estou lá, acompanhando a preleção do professor. Meu corporar participa de

tudo isso, pois, do contrário, eu seria um espírito puro, sem corpo, incapaz de ver e ouvir. O corporar participa inclusive do significado, por exemplo, de uma luminária, ainda que eu não a esteja vendo neste momento, pois da luminária faz parte o iluminar, e se eu não fosse corporal, isto é, se não pudesse ver – se fosse um espírito puro – não haveria luz. (HEIDEGGER, 2001, p. 135) Segundo uma imagem usada pelo próprio Heidegger, estamos sempre a caminho de nós mesmos, “mas este não é mais o caminho para um eu isolado, sozinho”. (HEIDEGGER, 2001, p. 137) Desse modo, é mediante o corpo, segundo entendemos, que se torna de todo superado o risco de queda no solipsismo. Se tenho um corpo, isso já me faz ver como sendo sempre fora, *lá*, junto a algo.

No seminário do dia 8 de julho de 1965 Heidegger diz isso lembrando que o discurso sobre o “estar-relacionado” ou da relação interpessoal é equivocado na medida em que se representa dois sujeitos que precisam formar ligações entre as suas representações, o que encobre a verdadeira relação com os outros (HEIDEGGER, 2001, p. 137), própria do ser-aí como ser-no-mundo, e que não é meramente uma relação entre representações, mas entre dois entes abertos corporalmente um para o outro. Pensada em termos da subjetividade moderna, a relação interpessoal seria o mero estar uma ao lado da outra de duas coisas simplesmente dadas, de maneira que o outro, longe de vir ao encontro enquanto *outro*, seria tomado como um mero objeto simplesmente presente. O ser-no-mundo, ao contrário, lembra Heidegger, sempre é com os outros em um ser-com-os-outros-no-mundo. Dito de outro modo, os seres humanos encontram-se no mesmo estar-aqui, muito distinto da relação de um sujeito com outro. Heidegger vai mais longe e afirma que mesmo se levantasse para acompanhar os participantes do seminário até a porta, nunca se daria aí dois corpos que se movem simplesmente um ao lado do outro em direção à porta. (HEIDEGGER, 2001, p. 138) Nunca se deve limitar a corporeidade do ser-aí a sua materialidade corpórea, pois. Certamente que é possível que se faça isso. Talvez não seja de todo descabido considerar que a relação com o outro que no lidar com ele o reduz a seu corpo material é o tipo de lidar que o coisifica. Sua corporeidade é pensada aqui, usando um vocabulário de *Ser e Tempo*, de modo impróprio. O ser-aí pode reduzir-se também a si mesmo ao corpo material, coisificando-se. Desse modo, o ser-aí pode existir segundo um corporar próprio ou impróprio. Propriamente, ele só existe sua corporeidade quando a libera para suas possibilidades de ser, quando antes acolhe ou recolhe seu corpo que o domina ou pretende ter sobre ele alguma gestão ou controle. Comportar-se de modo contrário, isto é, exigir ser dentro dos limites do corpo material, pode animalizar o homem, ou causar-lhe sofrimento – como no caso de quem descobre-se no corpo oposto ao de sua identidade de gênero.

Retornando à diferença entre o ser-no-mundo e o sujeito moderno no seminário do dia 23 de novembro de 1965, Heidegger lembra que *ser-homem* como *ser-aí* tem um sentido ek-stático e ontológico, muito distinto da representação do ser-homem como “subjetividade da consciência” – distinta a ponto de superar esta última. Em um de seus diálogos com Boss Heidegger chega mesmo a afirmar que “*ser e tempo* pode apenas significar que não existe mais nenhum problema da subjetividade”. (HEIDEGGER, 2001, p. 207) Visto a partir do ser-no-mundo, o ser humano é pensado enquanto compreensão do ser: ele é no aberto do ser. Nesse sentido, a questão do homem em *Ser e Tempo* não é colocada segundo o horizonte da antropologia, como o filósofo fez questão de sinalizar em muitos de seus textos da época, mas leva antes à analítica do ser-aí. Com isso Heidegger não condena a antropologia, ou qualquer ciência que pretenda interpretar o ser-homem, apenas adverte que o pensamento científico, ao pesquisar o homem segundo o modelo do círculo de leis, pode conduzir à destruição do humano. Em 23 de novembro de 1965 Heidegger chega mesmo a dizer, em tom que lembra um ativista político, que “por isso combato a ciência, não a ciência como ciência, mas apenas a absolutização da ciência natural”. (HEIDEGGER, 2001, p. 149)

4.1.7 O CORPORAL É UMA “TERCEIRA COISA”

Como dito, o combate ou a resistência em relação à antropologia não é o mesmo que a recusa ou rejeição de qualquer discussão ôntica sobre o homem. Qualquer debate dessa natureza, no entanto, subordina-se à caracterização ontológica do ser-aí, inclusive a *Daseinsanalyse*, de quem o filósofo diz: “A *Daseinsanalyse* é ontica, a Analítica do Dasein é ontológica”. (HEIDEGGER, 2001, p. 150) A *Daseinsanalyse*, diz ainda o filósofo, não pode contentar-se com os fenômenos destacados na analítica, mas deveria se orientar para a existência histórica concreta do homem contemporâneo, aquele que existe na sociedade industrial. Dizendo isso, Heidegger, assim nos parece, ainda que mantendo a *Daseinsanalyse* no nível ôntico de compreensão do homem, reconhece a importância e a relevância desse tipo de interpretação, que se caracteriza por pensar o homem, à luz da analítica, mas em seus caracteres ônticos mais concretos. É também o caso da reflexão sobre o corpo humano, a qual deve se guiar certamente pelos resultados da analítica, mais, ainda assim, arriscar-se a dizer mais do que a própria analítica, em função de seus interesses ontológicos, disse. A importância dessa discussão é tanto maior no contexto da dominação planetária da técnica, que tende a uniformizar ou homogeneizar o comportamento humano, o que implica, para o corpo, em

reduzir as possibilidades de ser àquelas próprias da vida biológica.⁸¹ O pensamento deve, usando o vocabulário de que Heidegger fez uso pouco antes, combater essa tendência castradora da técnica, preservando o caráter sempre aberto e remodelável do ser do homem.

Esse tipo de discurso pode fazer pensar que Heidegger fosse contra a ciência e o pensamento conceitual. O filósofo, contudo, não nega que o método científico é eficiente e, dentro de seu campo de atuação, pode dar lugar a resultados muito ricos. No entanto, pensar mediante conceitos não é para ele o único modo de pensar. Talvez se pudesse pensar de maneira correta mesmo ao ocupar-se de coisas que não cabem em um conceito. Esse tipo de coisas, lembra Heidegger, só poderia ser visto ou não visto em sentido figurado. Só se pode aludi-las ou indicá-las, mas esse caráter, por assim dizer, fugidio daquilo que não é conceituável não seria uma deficiência. Ao contrário, esse tipo de pensar teria precedência sobre toda formação de conceito. Entretanto, não cabe aqui qualquer polarização no sentido de uma oposição em que, de um lado, estaria o pensar conceitual, e, de outro, o puro emocionar. Quanto a isso, diz Heidegger:

É totalmente superficial afirmar que só existe um pensamento ocidental, e que a outra alternativa seria um experienciar emocional difuso. Antes de qualquer compreender e experienciar há ainda outra coisa. Com esta outra coisa, que está antes de todo compreender e experienciar, é que lida a Fenomenologia. (HEIDEGGER, 2001, p. 158)

Nossa proposta de leitura entende essa terceira coisa entre pensamento e sentimento através da imagem da Terceira Margem. Heidegger afirma que há algo antes de todo compreender ou experienciar e que não se pode opor ao pensamento racional do Ocidente o experienciar emocional difuso. O homem frequentemente foi interpretado, de fato, a partir da oposição entre sua racionalidade e os impulsos desenfreados do corpo⁸², oposição de caráter hierárquico, em que o corporal sempre se considerou subordinado ou dominado pelo racional. Não se trata, porém, nem de interpretar o homem identificando na alma seu centro moral e intelectual, nem em inverter a hierarquia, reduzindo o humano a seu corpo material. A

⁸¹ Por outro lado, não se deve demonizar a técnica, pois o desenvolvimento tecnológico pode também alterar positivamente as limitações biológicas e ampliar as vivências da corporeidade, como no caso dos transgêneros.

⁸² O pensamento de Heidegger gira para fora desse dualismo que opõe corpo e alma ou, em sua versão moderna, pensamento e extensão, como Heidegger deixa claro em uma conversa privada com Boss que teve lugar em 8 de março de 1965: “Enquanto até hoje a doutrina do sujeito apoia-se sobre uma *divisão* sujeito-objeto, a visão do ser-no-mundo (no sentido podado da ‘Daseinsanalyse Psiquiátrica’) permite a eliminação da divisão no sentido de uma transposição direta. (Entretanto, a partir da compreensão do ser correta nem se chega a uma representação de sujeito e objeto, de modo que tampouco seria necessário superar uma divisão)”. (HEIDEGGER, 2001, p. 206)

corporeidade que vem à luz a partir dos resultados da analítica nos parece ser uma terceira coisa⁸³, que aqui lemos sob a imagem da Terceira Margem.

Essa terceira coisa, como já dito, vem à luz com a compreensão do humano que a analítica traz consigo, isto é, como ser-no-mundo. Seria este, como reafirma Heidegger em primeiro de março de 1966, o traço fundamental do ser-homem. Sugere ainda o filósofo no mesmo seminário que mesmo se quiséssemos representar o humano a partir dos componentes “eu, corpo e mundo”, deveríamos, em primeiro lugar, perguntar pela unidade do ser-homem a partir de que esses componentes podem figurar. Ora, essa unidade seria o próprio ser-no-mundo, o qual, mesmo não sendo composto por partes, pode ser visto, em sua unidade, sob vários momentos. (HEIDEGGER, 2001, p. 164) O corpo, portanto, não é um componente do ser-no-mundo, separável de outro componente, por exemplo, da alma. Nem está o ser-aí apartado do mundo como um espírito puro. A bem dizer, acrescenta o filósofo, “o homem não só não pode ser separado de seu mundo, mas a ideia de ser separável ou não, não tem aqui qualquer fundamento nos fatos do ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2001, p. 164) O ser-aí já é sempre no mundo, e não tem simplesmente um corpo, mas existe de modo corporal, sem que se possa separar o si-mesmo, considerado do ponto de vista ontológico-existencial, de suas dimensões existenciais ou ônticas mais imediatas.

4.2 SOBRE AS CONVERSAS COM BOSS

Entre os seminários, que contavam com a participação de médicos e psiquiatras interessados na analítica existencial, sobravam muitas horas para conversas privadas entre Heidegger e Boss, que este último teve a ideia de taquigrafar. Esses diálogos formam a segunda parte do livro traduzido para o português simplesmente como *Seminários de Zollikon*, mas que conta ainda, além dos seminários e conversas, com cartas que o filósofo dirigiu a Boss. O conteúdo das conversas privadas entre Boss e Heidegger igualmente contribui para a reflexão sobre os problemas de que nos ocupamos aqui.

Tomemos inicialmente as observações de Heidegger durante as férias em comum que desfrutou com Boss entre os dias 24 de abril e 5 de maio de 1963. Aqui Heidegger nota que a psicologia, a antropologia e a psicopatologia cometem o erro de considerar o homem como

⁸³ Caron lembra que a interpretação heideggeriana do homem nem se pode dizer materialista nem espiritualista: “O pensamento heideggeriano da carne é mantido a igual distância do materialismo e do espiritualismo: não se pode ver aí materialismo já que a capacidade de ouvir, se requisita o corpo, não está localizada no ouvido, que não é senão um auxiliar da audição; e não se pode ver aí espiritualismo já que a capacidade de ouvir pertence à dimensão ekstática de um Dasein que carrega sua carne com ele no projeto que o lança em face ao ente”. (CARON, 2008, p. 328)

um objeto simplesmente presente. Isso as cegaria para a compreensão do que o homem é como homem, a saber, um ente que se relaciona com os outros entes e consigo mesmo sob a luz da compreensão do ser. (HEIDEGGER, 2001, p. 176) A pretensão dessas ciências, bem como da sociologia, parece ser manipular o homem por controle remoto e isso elas se sentiriam autorizadas a fazer na medida em que compartilhariam o conceito de natureza herdado de Galileu e Newton. De acordo com isso, consideram o homem como um mero ponto de massa em movimento. (HEIDEGGER, 2001, p. 177)

Dizendo isso Heidegger não pretende condenar toda e qualquer discussão a respeito da constituição físico-química do homem. Ao contrário, entende que “o fisiológico é uma condição necessária para a possibilidade de uma relação humana com o outro”. (HEIDEGGER, 2001, p. 178) De certo que, como lembra o filósofo logo a seguir, não há órgão sensorial para o que se chama o “outro”. Nesse sentido, por mais necessário que seja, o fisiológico não é uma condição suficiente para que se estabeleça a relação com o outro. Não é porque tem corpo material, pois, que o ser-aí é ser-com; antes, a relação com o outro é tornada possível pelo ser-com, e só então ele pode comportar-se com o outro do modo que lhe é próprio. Mas nessa relação com o outro não é o apenas fisiológico que está em jogo. Ao contrário, na relação direta com o outro o que fisiologicamente é apenas um processo físico-químico apareceria de modo muito diferente. Com efeito, “a relação existencial não consiste de moléculas, não é originada por elas, mas não existe sem aquilo que pode ser re-interpretado como acontecimento fisiológico-molecular”. (HEIDEGGER, 2001, p. 179) Não se nega, portanto, que o homem é composto de células, tecidos e órgãos, mas a constituição fisiológica não deveria ser pensada como fundamental quando se pensa o humano. Do contrário, “se o fisiológico fosse o fundamento do humano deveria haver, por exemplo, ‘moléculas de despedida’”. (HEIDEGGER, 2001, p. 179)

Nas conversas com Boss, portanto, Heidegger comenta de modo mais livre o que pensa a respeito do problema do corpo. Referindo-se, por exemplo, a crítica de Sartre em relação ao modo como Heidegger lidou com esse problema, supostamente “maltratando” o corpo, o filósofo alega dois motivos para esse “maltrato”: a) em primeiro lugar, afirma que o tratamento dos fenômenos corporais não é possível sem que antes os constituintes fundamentais do ser-no-mundo estejam estabelecidos – de fato, é isso o que procuramos mostrar ao longo do texto, isto é, só é possível pensar o corpo à luz da analítica do ser-no-mundo, com o que, porém, o corpo se mostra enquanto fenômeno *derivado* e, nessa medida, não se pode considerá-lo como mais um ente existencial, os quais mantêm entre si, por sua vez, uma relação de co-originariedade e não de derivação; e b) complementando o que disse antes, Heidegger entende

que “ainda nem existe qualquer descrição suficiente do fenômeno corporal, isto é, alguma descrição que seja vista a partir do ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2001, p. 180) O objetivo dessa tese foi precisamente trazer à tona o fenômeno corporal tal como ele é pensável a partir da analítica, indicando a novidade no tratamento da questão do corpo que o projeto de *Ser e Tempo* traz consigo. De acordo com isso, o corpo é interpretado não como um *quê*, mas um *quem*; não em oposição à alma, mas a partir da unidade ou totalidade do ser-no-mundo, o qual não é um ente composto de partes, de modo que seu corpo não pode ser dito ser uma *parte* sua, a que se acrescentaria em seguida uma alma ou a racionalidade, mas o ser-no-mundo, não simplesmente tendo um corpo, antes existe como corporal. Certamente que o ser-aí tem um corpo material, mas o corporal do homem, lembra novamente Heidegger, nunca pode ser considerado como uma coisa simplesmente presente, visto que, caso o fizessemos, já o destruiríamos como corpo. (HEIDEGGER, 2001, p. 190) O corporal do ser-aí não é uma simples coisa material.

Ao contrário, o corporal, não sendo uma mera coisa, é antes uma condição para a relação do ser-aí com os demais entes e as outras existências. O ser-aí ele mesmo é enquanto ser de relação, como disse Heidegger a Boss em 29 de janeiro de 1965: “A *relação*, com algo ou alguém, na qual eu estou, sou eu”. (HEIDEGGER, 2001, p. 202) O corpo participa dessa corrente relacional, embora não a funde como tal. Antes, o corporal seria fundado no corresponder. Não haveria primeiro um corporal para depois se estabelecer com ele uma corrente relacional, mas o corpo já é a partir dessa relação, da qual é a condição necessária – embora não suficiente. (HEIDEGGER, 2001, p. 202) Segundo nos parece, para que haja relação cumpre que o ser-aí seja corporal, mas a relação ela mesma não surge do fato de o ser-aí possuir um corpo material, mas é seu ser para fora de si, jogado e em relação com... que torna possível que seu revestimento corporal (*Körper*) assuma o modo de ser do corporar humano. Os médicos, desse modo, enquanto não forem capazes de pensar o corpo para além do corpo material e de seus mecanismos, jamais alcançarão o fenômeno corporal como tal. Este, porém, precisa ser lido à luz da transcendência ou compreensão do ser, como mostraremos a seguir.

4.3 TRANSCENDÊNCIA E COMPREENSÃO DO SER

4.3.1 O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA

Já no curso sobre lógica de 1928 Heidegger afirmava que é a prévia compreensão do ser que fornece luz para a apreensão dos entes. A compreensão do ser traz à tona o problema

central do ser, que seria o problema básico da filosofia, intimamente conectado, por sua vez, ao problema guia da transcendência. (HEIDEGGER, 1992, p. 148) Tratar-se-ia de clarificar a relação do ser com a alma, no sentido de mostrar como há uma compreensão do ser no ente caracterizado primariamente pela alma. Isso exigiria uma interpretação adequada do ser-aí, a qual, empreendida à luz da questão do ser, deveria assumir os contornos de uma interpretação ontológica, cujo objetivo seria trazer à luz o modo de ser específico e peculiar do ser-aí, explicitando com isso como a compreensão do ser está incluída nesse modo especial de ser. Desse modo deveria se tornar claro o equívoco da concepção metafísica usual do ser-aí, que o interpreta de maneira não primordial ou não apropriada a seu modo de ser. (HEIDEGGER, 1992, p. 149)

A interpretação metafísica usual – embora possa não ser a única interpretação metafísica possível do homem, isto é, admitindo-se exceções que porventura possam ser elencadas –, concebe o homem como uma alma alojada em um corpo, mas isso traz consigo a ideia de que a essência humana se localiza na racionalidade. Se esse problema é colocado à luz da questão do ser, por sua vez, essa interpretação perde lugar e vem à tona o problema da transcendência, o qual, quando radicalmente posto, traz consigo o problema do ser como tal. Com a questão do ser não se teria em vista a relação do sujeito com as coisas independentes dele, nem seria esta uma questão sobre certa região de entes. Seria equivocado, pois, partir da relação sujeito-objeto, embora com a transcendência, isto é, com o problema do ser, seria a subjetividade do sujeito que seria a questão central. (HEIDEGGER, 1992, p. 153) Dizendo isso, segundo nos parece, o filósofo não está dizendo senão que a transcendência ou compreensão do ser traz à tona o núcleo essencial do ser-homem. É o que Heidegger ele mesmo o diz pouco depois, quando afirma que “na essência da existência está a transcendência, isto é, um dar de mundo prévio a todo ser-em-direção-e-entre os entes intramundanos”. (HEIDEGGER, 1992, p. 153)

O que significa, porém, transcendência? Em seu significado verbal, transcendência viria de *transcendere*, que diz: ultrapassar, cruzar, passar de um lado a outro. Transcendência significaria assim ultrapassar, ir além. Transcendente, por sua vez, significaria aquilo em direção a que a ultrapassagem tem lugar, aquilo que requisita a ultrapassagem a fim de tornar acessível o “além”. O sentido verbal, portanto, incluiria: a) uma atividade, no sentido mais amplo do termo, um fazer ou agir; b) no sentido formal, uma relação, um cruzar de X a Y; c) o que deve ser ultrapassado, um limite ou lacuna, o que está “entre”. (HEIDEGGER, 1992, p. 160)

A palavra transcendência pode abarcar, porém, diferentes sentidos. Pode ser tomada, por exemplo, como a passagem do interior para o exterior de uma caixa, que teria lugar como um salto ou um pressionar as paredes dessa caixa. O problema que surge de tal compreensão da transcendência residiria em explicar a possibilidade de tal passagem. Pode-se tentar, por exemplo, explicações causais ou psicológicas; pode-se apelar para a intencionalidade⁸⁴ e, enfim, pode-se permanecer dentro da caixa, tentando explicar, de dentro dela, como compreender o que entra em nossas ideias a partir do que é suposto estar lá fora. (HEIDEGGER, 1992, pp. 160-161) Em tudo isso está colocado, junto com o problema da transcendência – seja ela entendida em contraposição a seu contrário, ou seja, à imanência, ou não – a noção de sujeito, como uma espécie de caixa viva. Sem isso, com efeito, não teria sentido o problema do cruzamento de um limite ou barreira. O que vem à tona com isso é que o problema da transcendência depende de como se define a subjetividade do sujeito ou a constituição básica do ser-aí. Seria a noção de caixa, questiona então o filósofo, desde já legítima e válida? Certamente não, o que resta claro quando se entende que do ser-aí, como ser-no-mundo, pertence o ser ou estar sempre fora de si mesmo.⁸⁵ Em todo caso, o conceito de transcendência, quando pensado segundo o horizonte da passagem do interior para o exterior de uma caixa, seria visto dentro dos limites da teoria do conhecimento, como uma transcendência epistemológica, portanto.

Haveria ainda, além desse sentido epistemológico, um sentido teológico de transcendência. Nesse caso, a transcendência seria definida pela noção daquilo que a transcendência transcende, por aquilo que reside além do contingente. Ser-além, nesse caso, expressaria uma diferença de grau de ser, diferença infinita, além disso, entre a criatura e o criador. Nesse segundo conceito, o transcendente seria o incondicionado, o Absoluto ou divino.

Os sentidos epistemológico e teológico de transcendência, porém, não seriam contraditórios ou opostos um ao outro. Com efeito, o transcendente teológico seria o Eminente, o ente que ultrapassa toda experiência. Sendo assim, o exame do transcendente epistemológico estaria subordinado à possibilidade de conhecer o transcendente teológico. Isso significaria

⁸⁴ Mais tarde no mesmo curso Heidegger dirá: “A transcendência, o ser-no-mundo, nunca deve ser equiparada e identificada com intencionalidade; se alguém o faz, como acontece com frequência, prova-se apenas que ele está longe de compreender esse fenômeno e que este não pode ser compreendido imediatamente.” (HEIDEGGER, 1992, p. 168)

⁸⁵ Com Heidegger, portanto, torna-se caduco o discurso acerca do interior e do exterior do homem. Como diz o filósofo no mesmo curso, se para Leibniz as *mônadas* não tem janela porque não precisam delas, visto que já possuem tudo dentro de si, a analítica faz ver que se elas não têm janelas não é porque tem tudo dentro de si, mas porque não existe mais dentro ou fora. Antes, a transcendência, ultrapassando os entes em direção a seu ser, abre as portas do mundo, com o que o ser-aí aparece como sempre já jogado no meio dos entes. (HEIDEGGER, 1992, p. 210)

dizer que o problema da existência do mundo externo e de como ele pode ser conhecido estaria já implicado no problema da existência de Deus e de como ela pode ser provada. (HEIDEGGER, 1992, p. 162) Heidegger se posiciona, porém, contra ambas as concepções de transcendência:

Contra ambas as concepções de transcendência, a epistemológica e a teológica, devemos em princípio dizer que a transcendência não é uma relação entre os domínios interior e exterior de tal forma que uma barreira pertencente ao sujeito deveria ser atravessada, uma barreira que separaria o sujeito do mundo exterior. Mas nem é a transcendência primariamente a relação cognitiva que um sujeito tem com um objeto, que pertenceria ao sujeito na medida em que seria adicionado a sua subjetividade. Tampouco a transcendência é simplesmente o termo para o que excede e é inacessível ao conhecimento finito. (HEIDEGGER, 1992, p. 165)

Nem seria a transcendência a relação epistemológica entre sujeito e objeto, em que o sujeito, inicialmente encapsulado em seu interior, sai de si em direção ao mundo, lá fora; nem seria, por outro lado, a relação teológica do homem para com o ente que excede tudo o que é sensível e contingente. A transcendência seria antes a constituição primordial da subjetividade do sujeito. O sujeito transcende enquanto sujeito: não seria sujeito sem a transcendência. Ser homem, pois, seria o mesmo que transcender. A palavra transcendência remete a um atravessar, a um cruzar. A existência diz consigo essa travessia: existir diria – atravessar. Não que o homem finalmente cruze o seu caminho. Ao contrário, ele jamais cruza, ele jamais passa definitivamente para “o outro lado”, mas permanece ou, dito melhor, *é*, enquanto atravessa. Heidegger o diz expressamente: “O ser-aí é em si mesmo a passagem”. (HEIDEGGER, 1992, p. 165) A transcendência, nesse sentido, não seria mais um entre os comportamentos possíveis do ser-aí, mas sua constituição básica de ser, a partir da qual pode ter lugar a relação do ser-aí com os entes. O ser-aí *é* a travessia.

Assim interpretada, parece-nos não de todo descabida, mas antes propositada, a leitura da transcendência enquanto Terceira Margem. Relembremo-nos que Rosa nos faz pensar, com efeito, em um pai que, tendo sempre sido ordeiro e nunca dado a esquisitices, abandona certo dia a família para viver no rio. Mesmo diante dos reiterados pedidos de seus amigos, de sua mulher e de seus filhos, o pai, impassível, continua a navegar, nunca alcançando a outra margem do rio, mas também jamais retornando para a margem de onde partira. O pai assim faz a opção pela terceira margem do rio. Escolhe permanecer “perto e longe de sua família dele”: não ia a nenhuma parte e “não pojava em nenhuma das duas beiras, nem nas ilhas e croas do rio, não pisou mais em chão nem capim.” Escolhe, pois, a terceira margem, aquela a partir de que as outras duas são o que são: o próprio rio, no qual o velho permanece estável em meio ao movimento constante da corrente. Trata-se, de acordo com a leitura que fazemos, do lugar

do humano, isto é, o devir, a passagem. O lugar também do enigma em todo seu caráter enigmático, não passível de solução definitiva e simples. Com efeito, o pai parte do familiar para o não familiar, do lugar para o não lugar – mas é nesse não lugar não familiar que se desenrola a trama da vida humana. Não seria assim também a travessia que caracteriza essencialmente a existência humana? Não parte também o ser-aí do lugar para o não-lugar, do familiar para o não-familiar, quando, enquanto ente que existe em travessia, parte do ente para o seu ser? O ser-aí existe no enigma dessa travessia. Compreendendo assim o ser-aí, boa parte das concepções usuais do homem em suas diferentes variações – como alma racional aprisionada em um corpo, enquanto seu cárcere; como animal racional ou como sujeito transcendental – perde lugar para uma interpretação agora não fragmentada, uma leitura que não cinde o homem em domínios distintos e em oposição entre si, como alma e corpo. O ser-aí agora é visto a partir de um domínio pretérito ou originário, somente à luz do qual pode se tornar possível forjar cisões e divisões no homem. Esse domínio pretérito ou originário não é outro senão a transcendência ou compreensão do ser, domínio que não simplesmente elimina o que antes se entendia por psíquico ou somático, mas antes permite interpretá-los finalmente de modo adequado, isto é, à luz da compreensão do ser.

A transcendência, pois, faz ver o ser-aí para fora dos dualismos convencionais e da metafísica moderna da subjetividade. Com ela o filósofo não tem em mente, portanto, a ultrapassagem da barreira que isola o sujeito de seu espaço interno. O que é ultrapassado, ao contrário, é o próprio ser; não ultrapassado no sentido de superado, de cruzado, pois o ultrapassar nunca é um já ultrapassado, mas sempre um estar ultrapassando. Ultrapassar aqui significa saltar do ente em direção a seu ser, de maneira que os entes se podem então manifestar como tais, isto é, em si mesmos. O ser-aí é transcendência, afirma Heidegger, pois o ser-aí é, jogado no meio dos entes, travessia, e, atravessando, é aberto aos entes como entes:

O Dasein é jogado, factual, completamente no meio da natureza através de sua corporeidade, e a transcendência reside no fato de que esses entes, entre os quais o Dasein está e, portanto, aos quais o Dasein pertence, são superados pelo Dasein. Em outras palavras, como transcendente, o Dasein está além da natureza, embora, como factual, permaneça cercado pela natureza. (HEIDEGGER, 1992, p.166)

Heidegger o diz explicitamente: o ser-aí está jogado no meio dos entes através de sua corporeidade. O ser-aí ao mesmo tempo está além dos entes e sempre, porém, em meio a eles. Trata-se aqui, portanto, de uma transcendência muito peculiar, que Richardson denominou de transcendência finita. Transcendência aqui, com efeito, não é o oposto de imanência, pois a transcendência do ser-aí o lança de volta para o meio dos entes – permite mesmo que os entes pela primeira vez se abram enquanto os entes que são. A transcendência abre os entes em seu

ser e joga o ser-aí corporalmente entre eles. Trata-se de uma transcendência, pois, fática e nesse sentido imanente. Isso se torna tanto mais visível quando se considera que aquilo em direção a que o ser-aí transcende, diz igualmente Heidegger, não é senão o mundo, o que justifica caracterizar o fenômeno básico da transcendência do ser-aí com a estrutura do ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 1992, p. 166) Com efeito, a análise da angústia, da mundaneidade, a interpretação da consciência e do conceito de morte, enfim, todas as estruturas e momentos do ser-no-mundo serviriam à elaboração progressiva da transcendência. (HEIDEGGER, 1992, p. 167-168)

O ser-aí, transcendendo os entes, transcende em direção ao mundo; não é, porém, apenas o mundo aquilo em direção a que o ser-aí transcende. O ser-aí, com efeito, transcende também a si mesmo como ente, isto é, a ultrapassagem torna possível ao ser-aí existir como um si-mesmo. O eu – existir como um eu – é aberto por e na transcendência. (HEIDEGGER, 1992, p. 182) Por que compreende o ser, o ser-aí é aberto para si mesmo. O eu aqui, contudo, não se refere ao *ego* abstrato, mas ao si-mesmo do ser-no-mundo. Certamente que é também a transcendência que torna possível o eu teórico, mas a transcendência, ela mesma, não se pode identificar, sem mais, nem com uma atividade prática nem com a contemplação teórica. Ao invés, “tudo isso, enquanto relação com os entes, é somente possível sob a base da própria transcendência”. (HEIDEGGER, 1992, p. 184) A transcendência é aquela dimensão originária ou pretérita a partir ou à luz da qual o comportamento teórico ou o agir se torna possível – a Terceira Margem, pois, a partir da qual todas as outras margem vem a ser o que são.

Heidegger destaca, porém, que ao dizer que o ser-aí é a cada vez essencialmente “meu”, não se tinha em vista uma investigação de meu eu no sentido desse indivíduo factual e singular. O que se buscava, ao invés, era a essência da mesmidade como tal. A interpretação ontológica do eu visa, portanto, o eu em sua neutralidade metafísica, o que ele denomina no curso de *egocidade*. (HEIDEGGER, 1992, p. 188) Essa mesmidade pura, isto é, a neutralidade metafísica do ser-aí, expressaria o que o filósofo entendia como o isolamento metafísico do ser-aí, isolamento que não se pode jamais confundir com o egoísmo ou o solipsismo. Com efeito, o ser-aí sempre é para fora de si, no mundo, junto aos entes; isso não impede, porém, que lhe seja próprio uma abertura de si mesmo ou uma mesmidade.⁸⁶ A partir disso, o ser-aí pode escolher a si mesmo ou se perder. Mas sempre existe, em todo caso, já com os outros e com entes não dotados do modo de ser do ser-aí. Com efeito, na transcendência ele transcenderia

⁸⁶ Um exame mais detalhado e profundo desse tema encontramos em RAFFOUL, François. **Heidegger and the subject**. Trad. David Pettigrew and Gregory Recco. New York: Humanity Books, 1998. Não paginado. Versão Kindle.

todo ente, ele mesmo, bem como as outras existências e os demais entes. Desse modo, quando se escolhe a si mesmo, o ser-aí sempre escolhe, ao mesmo tempo, seu ser-com os outros e seu ser jogado entre os entes.

Diz ainda o filósofo que é precisamente porque pode escolher-se a si mesmo que o ser-aí pode se comprometer com os outros. Uma vez que lhe está aberto algo assim como um “eu”, o ser-aí pode, por outro lado, abrir-se para um “tu”. Seria em função da mesmidade, pois, que uma sociedade humana se tornaria possível. Com isso o filósofo pretende uma afirmação ontológico-existencial, e não uma consideração ética sobre a hierarquia entre egoísmo e altruísmo. Onde não há eu, com efeito, não há tu.

4.3.2 CORPO E COMPREENSÃO DO SER

Em última instância, todos os comportamentos do ser-aí se radicam naquilo que Heidegger chamava de transcendência. O ser-aí, de acordo com isso, nem é mais o animal *racional* nem o *animal* racional, isto é, nem se deve localizar sua essência nas representações mentais nem no organismo animal, mas agora na compreensão do ser, com a qual se tem em vista precisamente a transcendência do ser-no-mundo. O filósofo deu a esse conceito maior atenção no período que gira em torno de *Ser e Tempo*, mas muitas décadas mais tarde, em uma de suas conversas privadas com Boss, que teve lugar em 8 de março de 1965, Heidegger retornou a esse conceito ao dizer que o ser-aí, enquanto o estar fora do aí⁸⁷, “transcende”, e, nessa medida, deixa acontecer mundo. Isso não significaria que o ser-aí sai de si, de seu interior, em direção ao outro lá fora. Ao invés disso, o ser-aí existe como “o lugar de tudo que vem ao encontro”. Negando que o ser-aí saía de dentro de si em direção ao mundo lá fora Heidegger procura sedimentar a distância entre ser-aí e sujeito, visto que, com efeito, com o ser-no-mundo não tem mais lugar a pergunta pela subjetividade. Diz Heidegger: “A transcendência não é a ‘estrutura da subjetividade’ mas sim *sua eliminação!*” (HEIDEGGER, 2001, p. 208)

⁸⁷ Também a corporeidade do ser-aí é marcada pelo caráter do estar-fora. Diz, com efeito, Ciocan: “A dimensão ontológica do corpo é aprofundada pela ênfase de sua dimensão extática. De fato, se a permanência do *Dasein* no meio dos entes é essencialmente ‘extática’, vemos agora que mesmo o ‘corporar’ também tem um caráter extático. De fato, Heidegger fala duas vezes sobre a corporeidade extática (*ekstatische Leiblichkeit*), um corporar cujo caráter extático é atestado pelas ‘dores do membro fantasma’ (*Phantomschmerzen*), mas também, por exemplo, pelo rubor. Mas como podemos entender, mais precisamente, esse caráter ‘extático’ do corpo? O corpo ou o corporar podem ser caracterizados como algo ‘fora de si’? Se o corpo deve ser entendido como ‘extático’, isso significaria que não é a marca da imanência, mas, fundamental e essencialmente, pertence à transcendência existencial do *Dasein*. Isso também significa que o corpo e seu corporar essencial, para ser primordialmente extático, não pertencem primeiro a um ‘aqui’, mas a um ‘lá’”. (HEIDEGGER, 2015, pp. 472-473)

A transcendência diria respeito à ultrapassagem do ser-aí, dos entes em direção ao ser, o que é outro modo de dizer acerca da compreensão do ser própria do ser-aí. Tal como entende Heidegger, é apenas através da compreensão do ser que o ser-aí pode ser si-mesmo, pois o ser-aí nada mais seria senão a ultrapassagem ekstática de si. (HEIDEGGER, 2001, p. 210) Seria na compreensão do ser, pois – e não na alma (racionalidade) ou corpo (sensibilidade) –, que se deve localizar a essência do ser-aí. Nesse sentido, o corporar, por mais que pertença sem dúvida ao ser-aí enquanto possibilidade ôntica concreta, não esgota o que se deve entender por ser-no-mundo⁸⁸:

O *corporar* pertence como tal ao ser-no-mundo. Mas o ser-no-mundo não se esgota no corporar. Também faz parte, por exemplo, do ser-no-mundo a compreensão-do-ser, o compreender de que eu estou na clareira do ser, e a respectiva compreensão do ser, de como o ser é determinado na compreensão. Esta fronteira é o horizonte da compreensão-do-ser. Aqui não acontece nenhum corporar. (HEIDEGGER, 2001, p. 212.)

Importante é ter presente que o ser-aí seria inegavelmente corporal. Se em *Ser e Tempo* isso não vem à tona – embora a problemática do corpo seja pressentida aí e mesmo anunciada, apesar de adiada – aqui o filósofo ataca abertamente a questão, ainda que o problema do corpo continue envolto em profundas dificuldades. Em todo caso, como já sinalizavam nossas leituras anteriores, trata-se de um problema subordinado à constituição ontológico-existenciária do ser-aí. Antes de qualquer caractere ôntico de um ser-aí singular, antes que ele possa ser homem ou mulher, jovem ou velho, brasileiro ou japonês, o ser-aí é essencialmente compreensão do ser. Demos novamente a palavra a Heidegger, já que interrompemos abruptamente o seu diálogo com Boss:

Ao mostrar o batente da janela, o horizonte do corporar leva ao perceptível, ao visível. Mas não posso experienciar o batente da janela como tal, em sua significação apenas pelo próprio corporar. Que eu, em geral, possa dizer “batente da janela” já inclui uma compreensão-do-ser. Corporar é, ao mesmo tempo, o gesto de apontar para o percebido por mim, o que está ao meu alcance pela visão. O corporar está em toda parte onde participa a sensorialidade, mas aí está sempre, também, já a primária compreensão-do-ser. (HEIDEGGER, 2001, p. 212)

Heidegger aqui novamente, como raras vezes, se permite uma clareza que só a conversa privada a dois é capaz de fomentar. Desse modo, alerta que o corporar participa sim de eventos tais como o perceber o batente da janela – bem como, poderíamos acrescentar, o abraço em um amigo, o beijo na mulher amada ou simplesmente o martelar do martelo –, entretanto, para que um outro venha ao encontro como outro, e para que um instrumento venha

⁸⁸ Escudero já nos havia sinalizado para tanto quando afirmou que a “ontologia fundamental é mais primária do que qualquer análise concreta do corpo” (ESCUDEIRO, 2008, p. 117), com o qual Aho concorda, afirmando, por sua vez, que a “ontologia fundamental – compreendida como a investigação sobre o sentido do ser em geral – é mais originária do que qualquer análise do corpo”. (AHO, 2009, p. 04)

ao encontro como instrumento, é preciso que antes se tenha aberto a compreensão do ser. Não é, portanto, o corpo que nos possibilita lidar com os utensílios ou nos afetar pelos outros, mas sim a compreensão do ser. Não é o corpo que condiciona o modo de ser do ser-aí, dizendo de outro modo, mas é o ser-no-mundo enquanto compreensão do ser – transcendência – que condiciona o modo de acesso ao corpo capaz de o revestir do caráter especificamente humano.

Entretanto, pode ainda restar alguma confusão a respeito do que seja, afinal, o corpo. Trata-se de uma confusão que, segundo nos parece, é inevitável e que só pode ser combatida com a persistência do meditar. Com efeito, como lembra Heidegger, dizer que o corporal está presente na compreensão do ser pode levar a pensar que os processos fisiológicos que ocorrem no cérebro desempenhariam algum papel na compreensão do ser. Essa confusão, porém, é a mesma que dificulta toda leitura da corporeidade própria, a saber, aquela entre corpo e corpo material. Ora, Heidegger é enfático ao dizer que não há possibilidade alguma de saber como o cérebro corpora ao pensar, por mais diversificados e sofisticados que sejam os exames neurológicos. A perspectiva dentro da qual se movem as ciências naturais, desse modo, só poderia, se muito, entender “*que*” o cérebro participa do corporar, mas não “*como*”. (HEIDEGGER, 2001, p. 213) Com efeito, a ciência natural entende por corpo a extensão material, ao passo que o corpo seria, ao contrário, uma possibilidade mundana do ser-aí. Conversando com Boss em 8 de julho de 1965, de fato, Heidegger afirma que a cadeira não é um corpo, mas uma coisa, sempre referida a outras coisas, as quais remetem, em última instância, ao ser-aí, que faz uso delas. Ao ser-aí, por sua vez, pertence sim um corporar, “mas não *apenas* isto”. (HEIDEGGER, 2001, p. 215) O corporar humano se ilumina a partir do ser-no-mundo, o qual seria, primariamente, compreensão do ser. Importante notar que Heidegger entende que o corporar, pertencendo ao ser-no-mundo, não precisa ser acrescentado em seguida à compreensão do ser, como se o ser-aí fosse compreensão do ser, a qual se adiciona depois um corpo – ainda que a compreensão do ser seja originária e ontologicamente anterior a qualquer comportamento, seja ele prático ou teórico. Desse modo, o corporar não está em oposição à compreensão do ser, mas ganha luz precisamente a partir dela. Com isso vem à tona a relação não dicotômica entre compreensão do ser e corporar. Trata-se de ver que não há nenhum hiato entre a compreensão do ser e o corporar, pois a relação entre uma e outro pode ser lida de outra forma que sob o signo da ligação. Ciocan sugere que está em jogo aqui uma limitação unilateral, mas não uma limitação recíproca. Isso significa que mesmo que o corpo não condicione de modo algum a compreensão do ser, isso não implica que a compreensão do ser, por sua vez, não condicione o corporar. Desse modo, ainda que a compreensão do ser seja o limite do corpo, o corpo não é, de seu turno, limite algum para a compreensão do ser. Continua Ciocan: “Assim,

a aparente ambiguidade poderia ser um pouco resolvida se assumirmos a ideia de que, por um lado, o corporar do corpo não interfere na compreensão do ser, mas, por outro lado, o entendimento do ser penetra efetivamente no corporar do corpo”. (CIOCAN, 2015, p. 476) Dizendo de outro modo, não se tem acesso ao ser dos entes através do corpo. Assim, ser capaz de dizer “martelo” já pressuporia a compreensão do ser. Mesmo que o corporar esteja implicado onde quer que os sentidos estejam envolvidos, seria a compreensão do ser que faria visível os entes em seu ser. O corporar, observa Ciocan, determina todo comportamento que esteja relacionado aos entes, isto é, o acesso aos entes seria mediado pelo corpo, mas a “jurisdição” do corpo terminaria quando é o ser que está em jogo. O corporar co-determinaria, enfim, o acesso aos entes, mas é apenas a compreensão do ser que dá acesso ao ser dos entes. (CIOCAN, 2015, pp. 476-477) Essa leitura se aproxima muito da nossa, pois, de fato, entendemos que os entes não vem à presença em função do corpo, mas o corporar só em entra em jogo depois que o horizonte do ser já foi aberto, somente após, portanto, a compreensão do ser trazer à presença o ente em seu ser.

Se entendemos assim as coisas, o corpo se revela não como o simples oposto da alma, mas deve ser visualizado antes que corpo (material) e alma apareçam. Corpo e alma, como coisas separadas, jamais se podem unir, por outro lado, de modo a constituir uma verdadeira síntese. Só há síntese, observa Heidegger, quando há uma unidade com referência a que as coisas se unem. Do contrário, da mera combinação de coisas separadas resultaria apenas uma soma – como no caso da composição de matéria e espírito – visto que não haveria unidade a partir da simples reunião de pedaços. (HEIDEGGER, 2001, p. 216) De acordo com isso, corpo e alma se podem apenas somar, mas não unir. Só se compreendemos o homem a partir da unidade da compreensão do ser poderíamos pensar, sob novos horizontes, a unidade entre somático e psíquico.

Em todo caso, a compreensão do ser não seria um momento ou polo do ser-aí, distinto ou oposto a outro momento qualquer, ao qual se deveria somar. Antes, a essência humana seria a compreensão do ser, e não a composição de partes ou uma sequência de processos. A determinação fundamental do ser-aí seria assim a abertura para o ser. Uma planta, exemplifica Heidegger, está relacionada com a luz, mas não aberta para a luz como luz, nem para o sol como sol. Dizendo isso, Heidegger afirma, logo a seguir: “Com isto é dada a afirmação de que o existir é corporal”. (HEIDEGGER, 2001, p. 230) Ao homem o ente está aberto como o ente que é, a luz, por exemplo, como luz, por que a essência do homem é compreensão do ser; uma vez que assim é, pode o homem, em seguida – aqui, porém, “em seguida” não tem um sentido cronológico, como se o corporar fosse algo de outro ou

independente em relação à compreensão do ser, à qual devesse ser adicionado – lidar corporalmente com os entes. Desse modo, é o “mesmo” a compreensão do ser e o corpo, ou ainda, nas palavras de Fogel “homem-corpo – isto é o único acontecimento, um único e mesmo instante, um único e mesmo *ato*”. (2010, p. 174) Só em função da compreensão do ser, com efeito, pode o homem fazer uso da mão, abraçar como gesto de amizade ou afeto, trocar apertos de mão como sinal de cumprimento, dançar e cantar em dias de festa, cobrir o rosto com as mãos em momentos de desespero, ajoelhar-se como demonstração de reverência e humildade, exercitar-se ou praticar esportes. Todos esses comportamentos são próprios e exclusivos dos seres humanos, e, embora em todos eles o corpo é requisitado de diversas maneiras, não é por ter corpo que o homem é capaz de se comportar com os entes do modo que lhe é característico, mas sim em função da compreensão do ser.

Diz ainda Heidegger a Boss, em outra de suas conversas privadas, que em seu estar relacionado perceptivo com aquilo que se lhe abre com a abertura de mundo, e a partir de que o ser-aí é capaz de se comportar com o ente como o ente que ele é, o ser-aí toma a seu cuidado o que vem ao encontro. Entretanto, diz o filósofo logo em seguida:

Mas o homem não seria capaz disto se ele só consistisse de um perceber “espiritual”, se ele não fosse também de natureza corporal. Se não, como poderia ser possível um agarrar, um formar e transformar de outros acontecimentos “materiais” animais ou inanimados que vem ao encontro? (HEIDEGGER, 2001, p. 244)

Desse modo, a ocupação com os entes pressupõe o corporal, embora não se fundamente nele, mas antes na compreensão do ser. Em *Ser e Tempo*, porém, Heidegger não trouxe à tona essa problemática, para o que lhe chamou a atenção o próprio Boss, que lhe lembra a observação de Sartre segundo a qual no tratado maior só teriam sido escritas seis linhas sobre o corpo. A isso o filósofo apenas responde: “Só posso responder à recriminação de Sartre com a afirmação de que o corporal é o mais difícil e que, na época, simplesmente ainda não tinha mais a dizer a respeito”. (HEIDEGGER, 2001, p. 243)

O que não disse em *Ser e Tempo*, porém, Heidegger o disse em seus encontros com Boss. Afirma a Boss, por exemplo, que o que se costuma chamar de corporeidade, incluindo nisso “até a última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta” (HEIDEGGER, 2001, p. 244), parte essencialmente do existir e ganha luz através dele. Não seria assim a mera matéria inanimada, mas antes o âmbito de onde emergem as significações, que constituiria essencialmente o ser-aí. Seria a partir desse âmbito que o corporal teria lugar. Assim entendido, por mais que se possa fazer uso do corpo no lidar com as coisas, ele não poderia, porém, ser descartado do ser-homem, como o são as ferramentas. O lidar com os entes, de certo, pressupõe – mas não fundamenta – o corporal; mas o corporal, tal como iluminado pela compreensão do

ser, não é destacável do ser-aí como uma simples parte sua de que ele poderia prescindir. O corpo, de acordo com isso, igualmente não poderia simplesmente ser guardado numa caixa de ferramentas, mas permeia o que é ser homem. Só se pode dizer de uma separação do homem de seu corpo, quando muito, no caso do morrer, através do qual o corporar do ser-no-mundo se transforma em coisa inanimada, na massa de um cadáver que se decompõe. (HEIDEGGER, 2001, p. 244) Certamente que já em vida o corporal pode assumir ou ser encarado como objeto material ou máquina complicada. Quando assim encarado, porém, o observador “já perdeu de vista para sempre o essencial do corporar. Então, a consequência de tal observação insuficiente é a perplexidade perante todas as manifestações essenciais do corporal”. (HEIDEGGER, 2001, p. 244)

Cumpriria manter em foco o corporal que vem à luz com a compreensão do ser. Apenas em assim fazendo se tornaria compreensível aquela tese de que Heidegger já tinha feito uso em momentos anteriores de seu percurso de pensamento: não podemos ver porque temos olhos, mas só podemos ter olhos porque podemos ver. O corpo é “mais” que a mera fisiologia de órgãos e tecidos, mas “menos” que a compreensão do ser. Fenômeno indissociável do ser-homem, não lhe constitui, porém, o ser. Tudo dependeria de que se mantivesse em mente que o ser-aí é, essencialmente, ser-no-mundo e compreensão do ser. Por fim, mencionemos ainda as muito esclarecedoras palavras de Heidegger a seguir, as quais novamente enfatizam a necessidade de não confundir o corpo com a materialidade corpórea, ao mesmo tempo que deixam claro que nós somos “de fato” corporais, embora não seja o corpo que condiciona ou abre para o ser-aí seu modo próprio de ser:

Assim, também não poderíamos ser corporais, como de fato somos, se o nosso ser-no-mundo não consistisse fundamentalmente de um sempre já perceptivo estar-relacionado com aquilo que se nos fala a partir do aberto de nosso mundo como o que, aberto, existimos. Além disso, nesta interpretação já estamos sempre orientados para os acontecimentos que se nos revelam. Somente graças a tal orientação essencial do nosso Da-sein podemos diferenciar a frente do verso, o alto do baixo, o esquerdo do direito. Graças ao mesmo ser orientado para algo que se nos fala podemos na verdade ter um corpo, ou melhor, sermos corporais. Não, porém, somos primeiramente corporais tendo, conseqüentemente, a partir disso uma frente, um atrás, etc. Apenas não podemos confundir nosso ser-corporal existencial com a materialidade-corpórea de um objeto inanimado simplesmente presente. (HEIDEGGER, 2001, pp. 244-245)

Ciocan entende, e concordamos com a leitura que ele faz, que a tensão entre a *Seinsfrage* e o *Leibproblem* talvez seja a questão mais desafiadora e difícil da fenomenologia do corpo que Heidegger ensaia nos *Seminários de Zollikon*. E talvez teria sido essa dificuldade que, algumas décadas antes, impediu Heidegger de explicitar o problema do corpo no seio da analítica do ser-aí. Em assim entendendo, a omissão dessa problemática em *Ser e Tempo*, que pode soar de modo arrogante, como se a corporeidade não fosse “ontologicamente digna o

suficiente”, nada mais seria senão a consequência de um humilde – ou cauteloso – reconhecimento de uma dificuldade. Essa dificuldade consistiria, continua Ciocan, no fato de que o corpo requer uma abordagem intimamente relacionada à constituição ontológica do ser-*aí*. (CIOCAN, 2015, pp. 477-478) Pode-se assim fazer uso de diferentes argumentos com a pretensão de explicar por que Heidegger não tratou do corpo em *Ser e Tempo*, seja por omissão, seja para não confundir seu projeto com uma variante qualquer do dualismo usual, seja por reconhecer a dificuldade da questão. Contentamo-nos com o que o próprio Heidegger afirmou: simplesmente não tinha nada a dizer sobre o tema à altura de 1927, nada lhe ocorreu então. Entretanto, não compartilhamos a opinião de quem interpreta essa ausência no sentido de uma falha, pois, como bem observou Reis (2018), não houve propriamente negligência, mas antes o reconhecimento das dificuldades que precisariam primeiro ser resolvidas antes da formulação da questão do encorporamento. De qualquer modo, o projeto da ontologia fundamental era o que ocupava o filósofo à época, e por mais que o corpo, à luz desse projeto, venha à luz de modo novo e original, como foi nossa pretensão apresentar aqui, ele não necessariamente constitui um momento essencial seu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ocupamo-nos aqui com o problema do corpo, propondo pensá-lo à luz da analítica do ser-no-mundo levada a cabo por Heidegger em *Ser e Tempo*. Defendemos que a corporeidade se faz visível enquanto fenômeno derivado da ontologia fundamental, embora não necessariamente constitua um momento essencial seu. Discordamos, portanto, de quem entende que o corpo deve ser incluído entre os existenciários. Por quê?

Em primeiro lugar, já apenas o conceito de estrutura existenciária, como mostrou Ciocan em *Heidegger et le problème de la mort*, é problemático, visto que Heidegger nomeia como tal somente algumas estruturas específicas, ao passo que outras, mesmo perfazendo igualmente o ser do ser-aí, não são expressamente denominadas de existenciários.

Em segundo lugar, e isso nos parece mesmo mais decisivo, se o corpo fosse apenas uma estrutura ontológico-formal do ser-aí, esse ente poderia assumir os contornos de um fantasma ou anjo angustiado, sem concreção factual. Reduzido, entretanto, apenas à materialidade biológica, o corpo não se deixaria pensar como corpo humano, visto que, como o filósofo o diz insistentemente, o corpo humano é algo outro em relação ao organismo animal. O corpo é assim um “entre” os caracteres ontológico-formais e a concreção ôntico-material do ser-no-mundo, um fenômeno intermediário, portanto, nem apenas ôntico nem puramente ontológico. De fato, tomado em si mesmo, o corpo enquanto organismo vivo não se pode dizer, só por isso, corpo *humano*, como o demonstra o caso de seres humanos que, isolados de qualquer laço social, assumem um corporar não ainda propriamente humano. O organismo vivo precisa assim ser mundanizado ou iluminado pela constituição, prévia embora, do ser-no-mundo. Desse modo, se não há ser-aí sem corpo, há, porém, corpo sem ser-aí, isto é, um organismo vivo que ainda não foi plenamente mundanizado – embora sempre, no caso do organismo humano, passível de se mundanizar.⁸⁹ O corpo, enfim, é uma condição necessária, mas não suficiente para o comércio do ser-aí com os entes, visto que, muito mais que sua constituição corporal, é a compreensão do ser que abre ao ser-no-mundo os entes enquanto entes.

⁸⁹ Quando se tem em mente casos como o das meninas-lobo, vem logo à reflexão a questão se elas eram ou não seres humanos. Mais difícil ainda é a questão de saber se elas eram ou não um *Dasein*. Com efeito, eram dotadas do mesmo organismo vivo que qualquer outro ser humano, embora se comportassem como lobos. Parece-nos que se pode dizer que elas eram *humanizáveis*, mas não ainda plenamente humanas. Ter um corpo, portanto, não é uma condição suficiente para que esse corpo seja humano. Mas fica disso a impressão de que as estruturas ontológicas do ser-aí dependeriam da socialização ou da inserção em um mundo humano, isto é: as estruturas ontológicas do ser-aí seriam inatas ou o resultado de interações sociais? Dados os limites do escopo deste trabalho, essas questões não podem ser exploradas ou resolvidas aqui, constituindo-se apenas em apontamentos para futuras investigações.

Em terceiro lugar, entendemos que, na medida em que os existenciários são, entre si, co-originais, e, desse modo, se iluminam mutuamente e nenhum funda ou possibilita outro, o corpo não se pode incluir entre eles, visto que o próprio Heidegger, em um de seus diálogos com Boss, afirmou expressamente que o tratamento dos fenômenos corporais não é possível sem que antes os constituintes fundamentais do ser-no-mundo estejam estabelecidos. (HEIDEGGER, 2001, p. 180) Isso nos parece sugerir que, em relação aos existenciários, o corpo tem um caráter *derivado* e não co-originais, pois não seria possível tratar dos fenômenos corporais, conforme Heidegger mesmo o disse, sem a prévia explicitação dos constituintes fundamentais do ser-no-mundo.

Em quarto e último lugar, entendemos ainda que se o corpo constituísse ontologicamente o ser-aí poderia resultar disso a possibilidade de tratar características corporais como o sexo ou a etnia como ontologicamente constitutivas, de onde se tornaria possível defender que a diferença entre homem e mulher, ou entre brancos e negros, é não meramente acidental ou cultural, mas ontológica. O homem seria, nesse caso, ontologicamente diferente da mulher, e as pessoas brancas, ontologicamente diferentes de pessoas negras ou de qualquer outra etnia. Heidegger, ao contrário, postulando a neutralidade metafísica do ser-aí impediu que se pensasse esse tipo de diferença como essencial, fazendo ver que, antes de qualquer distinção, seja ela de gênero, de etnia, ou outra qualquer, o ser dos seres humanos é ser-no-mundo, determinado pela compreensão do ser. É também a compreensão do ser, por fim, que nos impede de considerar o corporal como ontologicamente determinante, visto que o limite do corporar, como visto no último capítulo, é a compreensão do ser: o ser-aí não manipula os entes por que tem corpo, mas por que os entes se lhes abrem enquanto tais, e isso em função da transcendência que caracteriza essencialmente o ser-no-mundo.

Se o corpo não é ontologicamente determinante, mas subordinado à ontologia fundamental, que interesse há em pensar esse problema? Ora, nossa leitura entende que a analítica do ser-no-mundo permite pensar o corporal de modo novo e original, para além de qualquer leitura dualista. Isso implica em sustentar que a corporeidade humana é uma abertura mundana, e não uma coisa fixada e pronta de uma vez por todas. De acordo com isso, cumpre evitar a animalização do humano para que nos chamou a atenção Agamben. Dizendo a partir da filosofia heideggeriana, confrontamo-nos atualmente com dois cenários para o homem, a saber: a manipulação técnica de sua vida biológica, que parece reduzir o humano ao código genético e chega mesmo ao ponto de defender algo como uma fabricação de seres humanos em laboratório, visto já ser possível, por exemplo, estabelecer de antemão para o feto a cor dos olhos ou dos cabelos ou a presença ou ausência de determinada doença; ou, confrontando essa

tendência, a preservação de uma relação menos controladora com sua animalidade, que não a esconda nem a pretenda dominar, mas a deixe ser no aberto. Esse conflito entre a animalidade e a humanidade seria mesmo, na leitura de Agamben, o conflito político decisivo de nossa cultura, mas, precisamente por isso, cumpriria preservar no homem seu corpo próprio, para evitar que a tendência tecnicizante de nossos dias homogeneíze sua corporeidade, limitando a relação com ela à mera gestão da vida biológica, o que acaba por reduzir as possibilidades do corporar àquelas ditadas pelo horizonte limitado da fisiologia.

Para explicitar os contornos desse problema e o nosso modo de compreendê-lo, recorreremos à imagem da Terceira Margem, extraída da literatura de Rosa, e procuramos mostrar que o ser do homem não deve ser lido nem a partir do *ego* abstrato e suas representações mentais (Primeira Margem) nem segundo o mero organismo animal, como o faz o biologismo (Segunda Margem). Para levar a cabo nossa leitura, nossa pretensão foi permanecer dentro do horizonte da analítica existencial. O primeiro capítulo, de caráter, por assim dizer, preparatório ou introdutório, mostrou os contornos do problema, isto é, a crítica de Heidegger à noção de animal racional e os problemas em torno do *biologismo* e do *representacionismo*. Isso nos possibilitou entrar, no segundo capítulo, em *Ser e Tempo*, destacando, contudo, o silêncio do tratado quanto à corporeidade, e as diversas interpretações desse silêncio entre alguns dos comentadores que se debruçaram sobre o tema. O terceiro capítulo, por sua vez, problematizou, após a exposição dos caracteres ontológicos-formais do ser-no-mundo, levada a cabo no segundo capítulo, alguns problemas que concernem à concreção ôntica-material da corporeidade humana, evidenciando com isso que o ser-aí não morre como o apenas vivo, nem vive sua sexualidade segundo os limites da biologia. Certamente que se pode apontar para o fato de que, por exemplo, o comportamento homossexual não é exclusivo dos seres humanos, de maneira que também os animais não viveriam sua sexualidade segundo exclusivamente os imperativos da reprodução. Isso, porém, não desmonta o que afirmamos, pois o comportamento homossexual não nos parece ser vivido pelos animais enquanto homossexual. Nem mesmo se pode dizer que o sexo dos animais visa apenas a reprodução, pois, a bem dizer, apenas os seres humanos copulam com o objetivo declarado de se reproduzir. Apenas os seres humanos, por outro lado, podem, tendo nascido fisiologicamente “machos”, assumir a identidade de gênero oposta. E apenas os seres humanos se podem dizer homo ou bissexuais – ou tri ou mais – visto que, por mais que haja comportamento homossexual entre os animais, eles não se podem nunca considerar como tal. A corporeidade humana, por isso, multiplica possibilidades de ser. Por fim, no último capítulo mostramos como Heidegger ele mesmo tratou dessas diferenças nos *Seminários de Zollikon*, os quais, mesmo tendo lugar algumas décadas após *Ser e Tempo*, remetem ainda ao

tratado de 1927 na medida em que tematizam os problemas levantados pela *Daseinsanalyse*. Nesse último capítulo, além disso, mostramos que a compreensão do ser é o limite do corporar, no sentido de que o corpo não desempenha aqui nenhum papel. É antes à luz da compreensão do ser que o corpo se abre enquanto corporar do ser-no-mundo.

O que “ganhamos” portanto com a proposta de pensar o corporal a partir de Heidegger – autor frequentemente acusado de ter precisamente omitido o problema do corpo? Lendo esse problema a partir da analítica heideggeriana, o corporal se reveste de um sentido novo e agora é visado não mais segundo a perspectiva pessimista com que frequentemente foi interpretado. A corporeidade recebe caráter mundano, não sendo mais pensada como uma coisa fixada e desde já pronta e com contornos definidos e definitivos – como é o caso da coisa corporal –, mas segundo um horizonte aberto que multiplica possibilidades de ser. Não pretendemos, de certo, afirmar que o problema está, desde logo, resolvido. Se nos for perguntado, com efeito: o que é, portanto, o corpo?, colocamo-nos numa situação embaraçosa. Não podemos dizer, de fato, o que é o corpo, pois o corpo, a bem dizer, não é nada – é “coisa nenhuma”, sugere Fogel – ao menos nada de fixável a que se possa simplesmente apontar. O corpo é antes um modo de ser. O ser-aí existe sempre lançado entre os entes, dentro de um mundo e em contato com outras existências, e esse mundo compartilhado com os outros, bem como esse estar junto dos entes, de algum modo requisita o corporar do ser-aí. O homem do campo, acostumado a testemunhar a alvorada e o crepúsculo, carrega consigo, no modo como anda, como fala ou como se veste, todo seu mundo ambiente. O mesmo se diga do cidadão, do professor, do estudante ou do comerciante. Transcendendo os entes e compreendendo o ser, o homem sempre está exposto à abertura de mundo, sempre se remodelando de acordo com o mundo em que existe. Seu corpo participa desse ser no mundo, moldando-se e remodelando-se ao saber dos mundos em que é lançado.

O homem está instalado, por fim, na compreensão do ser, e, sempre em travessia, existe no ultrapassar os entes, vagando ao sabor das correntes que ora o aproximam ora o afastam de uma das margens do rio. Permanecer atravessando é a labuta de seu existir, em um movimento de sempre estar indo que jamais o retira de seu lugar, pois o seu lugar não é outro senão este, isto é, a travessia. Tal como o velho pai que jamais atravessa o rio nem retorna para a margem de onde partira, mas permanece sempre, sem descanso, dia e noite, remando contra a corrente ou se deixando levar por ela, o homem existe no atravessar ou ultrapassar os entes. O corpo, quando pensado a partir de Heidegger, se desvela, portanto, como o viu Fogel, como “*saga*, como *gesta*. Drama, ação – enredo, tessitura vital. A saga, a gesta de Ulisses; a saga, a gesta de Rolando; a saga, a gesta do Quixote; a saga, a gesta de Riobaldo, de Pedro, de João,

de Maria...” (FOGEL, 2010, p. 179) Assim, a travessia cada um deve encarar a sua, o que, certamente, exige coragem. Coragem que não teve o filho do velho que resolveu existir em travessia, pois quando seu pai já tinha alcançado idade em que o peso dos remos já lhe devia ser demasiado, o filho lhe propõe em um rompante que volte para a margem, cansado que certamente devia estar em função do peso dos anos, para que o filho lhe pudesse tomar o lugar. Pela primeira vez em muitos anos o velho lhe faz um gesto e, concordando com o filho, rema em sua direção. Mas agora, vendo o pai voltando, o filho treme de medo, e em desatino foge do pai, para nunca mais revê-lo nem receber notícias suas. A travessia cada um deve fazer a sua. Mas isso exige coragem, pois, como dizia sempre Riobaldo, “viver é perigoso”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TRADUÇÕES USADAS

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Trad. Idalina Azevedo e Manuel Antonio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010a.

_____. **El concepto de tiempo**. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder Editorial, 2012a. Não paginado. Versão Kindle.

_____. **Ensaio e Conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008a. Coleção Pensamento Humano.

_____. **Escritos Políticos**. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, s/d. Coleção Economia e Política, v. 38.

_____. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010b. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **History of the concept of Time: Prolegomena**. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985. Não paginado. Versão Kindle.

_____. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à Pesquisa Fenomenológica**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. Coleção Textos Filosóficos.

_____. **Introdução à Metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. Pánuco: Fondo de Cultura Económica, 1954.

_____. **Logica: la pregunta por la verdade**. Trad. J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

_____. **O que é uma coisa? – doutrina de Kant dos princípios transcendentais**. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, s/d. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, v. 21.

_____. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

_____. **Parmênides**. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b. Coleção Pensamento Humano.

_____. **Platão: o sofista**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012d.

_____. **Seminários de Zollikon**. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012e.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, 2 vols. (col. Pensamento Humano).

_____. **The Metaphysical Foundations of Logic**. Translated by Michael Heim. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. **What is called Thinking?** Trad. J. Glenn Gray. New York: Harper Perennial, 2004.

LITERATURA SECUNDÁRIA

BIEMEL, Walter. **Le concept de monde chez Heidegger**. 2. Édition. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

BLATTNER, William D. Existence and Self-Understanding in Being and Time. **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 56, No. 1 (Mar., 1996), pp. 97-110.

BOURDIEU, Pierre. **Ontologia Política de Martin Heidegger**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1989.

CABRAL, Alexandre Marques. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Mauad Editora, 2009.

_____. **Nilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã**. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2015. Volume 2.

CASANOVA, Marco Antonio; FURTADO, Rebeca (orgs.) **Fenomenologia hoje IV: Fenomenologia, ciência e técnica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

CATANU, Paul. **Heidegger's Nietzsche: Being and Becoming**. Montreal, House Publishing, 2010. Não paginado. Versão Kindle.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Série Pensamento Moderno.

CIOCAN, Cristian. **Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité**. Bucharest: Springer, 2014. Não paginado. Versão Kindle.

COURTINE, Jean-François (éditeur). **Heidegger 1919-1929: de l'herméutique de la facticité à la métaphysique du *Dasein***. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

_____. **Heidegger et la phénoménologie**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

CROWELL, Steven Galt. "Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time". **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 60, No. 2 (Mar., 2000), pp. 307-331. Published by: International Phenomenological Society.

DASTUR, François. **Heidegger et la question anthropologique**. Paris: Éditions Peeters, 2003. Bibliothèque Philosophique de Louvain, v. 56.

_____. **Heidegger et la question du temps**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

_____. **La mort: essai sur la finitude**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

DREYFUS, Hubert L. **Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's *Being and Time***, Division I. Cambridge/Massachusetts; London/England: The MIT Press, 1991.

DRUCKER, Claudia. Husserl, Heidegger e a superação do naturalismo. **Philosophos**, v. 4, n.1, pp. 3- 23, Jan/Jun 1999.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FERNANDES, Marco Aurélio. Heidegger, Scotus e o indivíduo. In.: **Sofia. (versão eletrônica)** Vitória (ES), v. 5, n. 2, Ago. – Dez., 2016, p. 352-382.

FOGEL, Gilva. "A respeito de Homem, de Vida e de Corpo." In.: SANTORO, Fernando. [et al.] **Emmanuel Carneiro Leão**. Rio de Janeiro: Hexis; Fundação Biblioteca Nacional, 2010. (Pensamento no Brasil, v. 1)

FOGEL, Gilvan; RUIN, Hans; SHCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Por uma Fenomenologia do Silêncio**. Rio de Janeiro: Livraria Sette Letras Ltda, 1996.

GREISCH, Jean. **L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000. Passages.

_____. **Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit***. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. Coleção Pensamento e Filosofia.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. Coleção 10 lições. Não paginado. Versão Kindle.

KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1993.

LOPARIC, Zelyko. A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. **Manuscrito**, Campinas, v. 6, n. 1, pp. 149-180, outubro de 1982.

_____. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. **Revista Natureza Humana**, 6(1): 9-27, jan.-jun. 2004.

MACDOWELL, J. A. **A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Editora Herder, 1970.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos)

NETO, Antonio Florentino; GIACOIA JR., Oswaldo. **Heidegger e o pensamento oriental**. Uberlândia: EDUFU, 2012.

NUNES, Benedito. *Physis, Natura – Heidegger e Merleau-Ponty*. In.: **Natureza Humana**. V.6, n. 2, pp. 271-287, jul.-dez. 2004.

POLT, Richard (editor). **Heidegger's Being and Time**: critical essays. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2005. Não paginado. Versão Kindle.

RAFFOUL, François. **Heidegger and the subject**. Trad. David Pettigrew and Gregory Recco. New York: Humanity Books, 1998. Não paginado. Versão Kindle.

REIS, R. R.. A Fenomenologia da Percepção Animal nos Conceitos Fundamentais da Metafísica. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 48, p. 124-144, 2018.

_____. A interpretação privativa da vida e a relação circular entre Biologia e Ontologia. **Revista de Filosofia: Aurora** (PUCPR), v. 22, p. 423-435, 2010.

_____. **Aspectos da modalidade**: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. Heidegger: a vida como possibilidade e mistério. **Revista de Filosofia: Aurora** (PUCPR), v. 24, p. 481-507, 2012.

_____. Heidegger e os Limites da Matematização no Conhecimento dos Organismos Vivos. **Kriterion** (UFMG), v. 58, p. 691-710, 2017.

_____. Intermediate Phenomena. In.: **Lebendigkeit der Phänomenologie: Vitality of Phenomenology**. Nordhausen: Bautz, 2018. Edição do Kindle.

_____. Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger. **Filosofia Unisinos**, 2010, v. 11, p. 225-243.

_____. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – parte I. **Natureza Humana**, v. 12(1), p. 9-54, 2010.

_____. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – parte II. **Natureza Humana**, v. 12(1), p. 9-54, 2010.

_____. Pulsão e dimensão: Heidegger e a estrutura da aptidão orgânica. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, p. 191-212, 2018.

RESWEBER, Jean-Paul. **La pensée de Martin Heidegger**. Toulouse: Edouard Privat, 1971.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. A realidade como questão em Heidegger e Winnicott. **Revista Natureza Humana**, v. 7(1): pp. 95-128, jan-jun. 2005.

RICHARDSON, William J. **Through Phenomenology to Thought**. Fourth Edition. New York: Fordham University Press, 2003.

RUBENICH, Alexandre. **A hermenêutica da facticidade no jovem Heidegger**. In.: *Natureza Humana*. V. 16, n. 02, pp. 16-28, 2014.

SINGH, R. Raj. **Heidegger, World and Death**. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2013. Não paginado. Versão Kindle.

STEIN, Ernildo. **Às voltas com a Metafísica e a Fenomenologia**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014. Coleção Filosofia, 47.

_____. **Mundo Vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

TORRES, João Carlos Brum. Sobre a distinção heideggeriana entre órgão e instrumento e a revolução biológica contemporânea. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 19, n. 38, pp. 315-340, 2010.

ZIMMERMAN, Michael. **Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política e arte**. Trad. João Sousa Ramos. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. Coleção Pensamento e Filosofia, v.73.

LITERATURA SOBRE O CORPO

AHO, Kevin A. **Heidegger’s Neglect of the Body**. New York: Suny Press, 2009. Suny series in Contemporary Continental Philosophy.

_____. Metontology and the Body-Problem in Being and Time. In.: **Auslegung: a journal of philosophy**. Vol. 28, n. 01, 2006, pp. 01-20.

_____. The Missing Dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty: On the Importance of the Zollikon Seminars. In.: **Body and Society**. Vol. 11, No. 2, June 2005, pp. 01-23.

ALBUQUERQUE, José Fábio da Silva. As insuficiências na analítica existencial e os posicionamentos heideggerianos sobre a questão do corpo. In.: **Problemata: International Journal of Philosophy**, 2014, v. 5, n. 2, p. 179-201.

ASKAY, Richard R. Heidegger, the body, and the French philosophers. In.: **Continental Philosophy Review**. V. 32, 1999, pp. 29–35.

AURIOL, Ingrid. **Intelligence du corps**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.

BALAZUT, Joël. L’homme, l’animal et la question du monde chez Heidegger. In.: **Klesis – Revue philosophique**, 2010, n. 16 – Humanité et animalité, pp. 8-26.

CARON, Maxence. Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger de Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon. In.: **Archives de Philosophie**. Vol. 71, n. 2, (Bergson: Centenaire de L'évolution créatrice) 2008, pp. 309-329.

CERBONE, David. Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature': What is the Hidden Problematic? In.: DREYFUS, Hubert. WRATHALL, Mark. **Heidegger Reexamined**. New York; London: Routledge, 2002.

CIOCAN, Cristian. Heidegger’s phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars. In.: **Continental Philosophy Review**. V. 48, 2015, pp. 463–478.

_____. La vie et la corporalité dans être et temps de Martin Heidegger: Premier partie : le problème de la vie; Ontologie fondamentale et biologique. **Studia phænomenologica I**, (2001), 1-2, pp. 61-93.

_____. La vie et la corporalité dans être et temps de Martin Heidegger: Deuxième partie: le problème de la corporalité. **Studia phænomenologica I**, (2001), 1-2, pp. 153-197.

_____. The Question of the Living Body in Heidegger’s Analytic of Dasein. In.: **Research in Phenomenology**. V. 38, 2008, pp. 72–89.

_____. **The vulnerable body: human corporeality and its limit-situations**. Bucharest: New Europe College, Yearbok 2009-2010.

COSTA, Denise Magalhães da. **O Nexo Ontológico entre Corporeidade e Si-mesmo em Heidegger**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

DERRIDA, Jacques. Geschlecht: sexual difference, ontological difference. In.: DREYFUS, Hubert. WRATHALL, Mark. **Heidegger Reexamined**. New York; London: Routledge, 2002.

ESCUADERO, Jesus Adrian. *Heidegger and the Hermeneutics of the Body*. In.: **International Journal of Gender and Women’s Studies**. June 2015, Vol. 3, No. 1, pp. 16-25.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *A Constituição ontológico-existencial da Corporeidade em Heidegger*. In.: **Síntese/Belo Horizonte**, v. 37, n. 117, 2010, pp. 107-123.

FRANCK, Didier. Being and the Living. In.: DREYFUS, Hubert. WRATHALL, Mark. **Heidegger Reexamined**. New York; London: Routledge, 2002.

_____. **Heidegger e o problema do espaço**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

JOHNSON, Felipe. Cuerpo y método: El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en Zollikoner Seminare. **Revista Ideas y Valores**, vol. LXIII, n. 155, pp. 7-30, agosto 2014.

_____. El cuerpo como posibilidad de la vida: el modo de despliegue del mundo concreto. **Revista ALPHA**, n. 33, pp. 115-130, 2011.

_____. El Dasein caído: esbozo del ámbito fenoménico de la corporalidad humana. **Revista de Filosofía Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 36, pp. 287-304, jan./jun. 2013.

_____. Hacia la Pregunta por la Corporalidad: Reflexiones sobre el Cuerpo Humano en cuanto Organismo. **Revista Alpha**, n. 29, pp. 167-184, Diciembre 2009.

_____. La Exclusión del Cuerpo en Sein Und Zeit y la Negación de una Fenomenología del Cuerpo en el Pensamiento de Heidegger. **Revista Pensamiento**, v. 72 (2016), n. 270, pp. 131-145.

_____. La problemática dimensión orgánica del cuerpo humano: sobre los límites entre la Analítica del Dasein de Martin Heidegger y el Análisis del Dasein de Medard Boss. **Revista de Filosofía Areté**, v. XXIX, n. 2, pp. 305-331, 2017.

_____. La relación entre el cuerpo y el ser de lo humano: su pertenencia ontológica desde las lecturas heideggerianas sobre Aristóteles. In.: SUÁREZ, Luisa Paz Rodríguez; LANDA, José Angel García. **Corporalidad, temporalidad, afectividad: perspectivas filosófico-antropológicas**. Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH, 2017.

RODRIGUES, Fernando. *No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos*. In.: **Cadernos de Filosofia Alemã**. N. 14, jun.-dez. 2009, pp. 31-53.

SCHALOW, Frank. **The Incarnality of Being: The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought**. New York: State University of New York Press, 2006.

THOIBISAN, Akoiyam. Heidegger on the Notion of Dasein as Habited Body. In.: **Indo-Pacific Journal of Phenomenology**, Volume 8, Edition 2. September 2008, pp. 1-5.

VEYSSET, Philippe. *La Confrontation Binswanger-Heidegger dans les Zollikoner seminare. Qu'est-ce qu'avoir un corps?* In.: **L'évolution psychiatrique**. V. 78, 2013, pp. 583-597.

LITERATURA DE APOIO

AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto: o homem e o animal**. Trad. André Dias, Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2002.

BENSON, Hugh H... [et al.]. **Platão**. Trad. Marco Antonio de Ávilla Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BORDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Trad. Mariza Correa. 11ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2011.

BREMMER, Jan N. **The Early Greek Concept of The Soul**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. (Mythos: The Princeton/Bollingen Series in World Mythology).

BRITTO, Fabiana Dultra. **Corpocidade**: gestos urbanos. Salvador: Edufba, 2017.

BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John (Org.). **Descartes**. Tradução Ethel Rocha, Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Org.) **História do Corpo**: da Renascença às Luzes. Trad. Lúcia M.E. Orth. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. v. I, II e III.

D'ANTUONO, Emilia. “Désenchantement” du corps féminin et “sacralité” de la vie. In.: **Noesis** [En ligne], 12 | 2007. Disponível em <<http://journals.openedition.org/noesis/1393>>. Acessado em 30/03/2018, às 15:30.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. Clássicos WMF.

DONZELLI, Maria. Sacralité et désacralisation médiatique du corps du *leader*. In.: **Noesis** [En ligne], 12 | 2007. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/noesis/1373>>. Acessado em 30/03/2018, às 13:50.

GALIMBERTI, Umberto. **Il Corpo**. Milano: Universale Economica Feltrinelli, 2014.

GALIMBERTI, Humberto. **Psiche e techne**: o homem na idade da técnica. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GIRARD, René. **Anorexia e desejo mimético**. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2008.

JEAN, Grégori. Fonctions du corps dans la ritualisation de la vie quotidienne. In.: **Noesis** [En ligne], 12 | 2007, pp. 131-156. Disponível em <<http://journals.openedition.org/noesis/1333>>. Acesso em 30/03/2018, às 12:45.

LAVIGNE, Jean-François. Chair, corps, esprit. In.: **Noesis**. [En ligne], 12 | 2007, pp. 27-62. Disponível em <<http://journals.openedition.org/noesis/1293>>. Acesso em 30/03/2018, às 11:26.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Trad. Fábio dos Santos Creder Lopes. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LIARTE, Aurélien. Le corps, territoire politique du sacré. In.: **Noesis** [En ligne], 12 | 2007. Disponível em <<http://journals.openedition.org/noesis/1343>>. Acessado em 30/03/2018, às 11:40.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al.] Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGO, Lidia Maria. **Platão e o debate educativo na Grécia clássica**. Campinas/SP: Armazém do Ipê, 2014.

ROSA, João Guimarães. “A terceira margem do rio”. In: _____. **Ficção completa**: volume II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 409-413.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. **A carnalidade da reflexão**: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001.