



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DENISE MAGALHÃES DA COSTA

O NEXO ONTOLÓGICO ENTRE CORPOREIDADE E SI-MESMO EM  
HEIDEGGER

SALVADOR  
2017

DENISE MAGALHÃES DA COSTA

O NEXO ONTOLÓGICO ENTRE CORPOREIDADE E SI-MESMO EM  
HEIDEGGER

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em  
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial  
para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

ORIENTADORA: PROFA. DRA. ACYLENE MARIA  
CABRAL FERREIRA

SALVADOR  
2017

---

Costa, Denise Magalhães da  
C837O nexu ontológico entre corporeidade e si-mesmo em Heidegger / Denise  
Magalhães da Costa. – 2017.  
107 f.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Acylene Maria Cabral Ferreira  
Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia  
e Ciências Humanas, Salvador, 2017.

1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Existencialismo. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976.  
I. Ferreira, Acylene Maria Cabral. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 193

---

TERMO DE APROVAÇÃO

DENISE MAGALHÃES DA COSTA

O NEXO ONTOLÓGICO ENTRE CORPOREIDADE E SI-MESMO EM  
HEIDEGGER

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós  
Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia,  
como requisito parcial para a obtenção do título de  
Doutora em Filosofia.

Local, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

\_\_\_\_\_  
Acyline Maria Cabral Ferreira (Orientadora – UFBA)

\_\_\_\_\_  
Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

\_\_\_\_\_  
Carlos Roberto Drawin (UFMG)

\_\_\_\_\_  
Gilfranco Lucena dos Santos (UFPB)

\_\_\_\_\_  
Vinícius dos Santos (UFBA)

*Para Aliucha, Enrico e Lara*

## Agradecimentos

Agradeço especialmente à Acylene pela orientação cuidadosa e pelo apoio na escolha desta temática; à minha filha Aliucha, pelo incentivo amoroso e tão amigo; ao meu filho Enrico, por tanto carinho e silencioso apoio; à minha neta Lara, pela doçura do olhar e sorriso farto de alegria que me deram tanta força pra trilhar esse árduo caminho; ao meu irmão José Antônio, parceiro afetuoso nesta jornada; à Lílian e Sônia pelo incentivo constante, pela amizade sincera e pela interlocução; a Dimi, pela escuta generosa e cumplicidade distante e tão presente; a Ivone, pela companhia e diálogo confortante; à CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa que muito contribuiu para a minha dedicação ao doutorado. A todos que de alguma maneira colaboraram para a realização deste trabalho.

*Há em cada coisa aquilo que ela é que a anima.  
Na planta está por fora e é uma ninfa pequena.  
No animal é um ser interior longínquo.  
No homem é a alma que vive com ele e é já ele.  
Nos deuses tem o mesmo tamanho  
E o mesmo espaço que o corpo  
E é a mesma coisa que o corpo.  
Por isso se diz que os deuses nunca morrem.  
Por isso os deuses não têm corpo e alma  
Mas só corpo e são perfeitos.  
O corpo é que lhes é alma  
E têm a consciência na própria carne divina.*

*Alberto Caeiro, in "Poemas Inconjuntos"  
Heterónimo de Fernando Pessoa*

## Resumo

Pretendemos investigar o nexu ontológico entre a corporeidade e o si-mesmo do *Dasein* a partir dos *Seminários de Zollikon*, onde Heidegger correlaciona a corporeidade ao ser-no-mundo; e de *Ser e Tempo*, onde ele expõe a analítica existencial do *Dasein* e a mundanidade como constituição ontológica do mundo. Nosso objetivo é mostrar como a corporeidade é um existencial constitutivo do ser do *Dasein*. Frente a tal objetivo, nos basearemos nos existenciais da compreensão, disposição, fala e espacialidade para fundamentarmos o modo do corporar do *Dasein*. Nossa hipótese consiste em que a corporeidade, enquanto um modo de ser do corporar, copertence a afinação de humor e ao ser-si-mesmo do *Dasein*.

Palavras chave: corporeidade, si-mesmo, corpo, ser-no-mundo, *Dasein* .

## Résumé

Nous avons l'intention d'examiner le lien ontologique entre la corporéité et le *Dasein* à partir des *Séminaires de Zollikon*, dans lesquels Heidegger met en corrélation la corporéité et l'être-au-monde ; et aussi à partir d'*Être et Temps*, quand il expose l'analytique existentielle du *Dasein* et la mondanité comme constitution ontologique du monde. Notre objectif consiste à montrer comment la corporéité est un existentiel constitutif de l'être du *Dasein*. Face à cet objectif, nous prendrons pour base les existentiels de la compréhension, de la disposition, de la parole et de la spatialité pour fonder le mode du corporaliser du *Dasein*. Notre hypothèse est que la corporéité, en tant que mode d'être du corporaliser, coappartient à l'affinité de l'humeur et à l'être-soi-même du *Dasein*.

Mots-clés : corporéité, soi-même, corps, être-au-monde, *Dasein*.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	A ABERTURA DO <i>DASEIN</i> COMO CORPOREIDADE	13
2.1	A analítica existencial do <i>Dasein</i> e a questão da corporeidade	13
2.2	Corporeidade e o caráter ôntico-ontológico do corpo	22
2.3	O caráter ek-stático da corporeidade	31
3	CORPOREIDADE E ESPACIALIDADE	39
3.1	O caráter espacial da corporeidade	39
3.2	O “aqui” e o “lá” na orientação espacial do <i>Dasein</i> em sua corporeidade	48
3.3	O direcionamento espacial da corporeidade do <i>Dasein</i> na ocupação	58
4	CORPOREIDADE COMO MODO DE SER	69
4.1	Corporeidade e animalidade	69
4.2	Os existenciais e a corporeidade	82
4.3	Corporeidade e si-mesmo	93
5	CONCLUSÃO	100
	REFERÊNCIAS	105

## 1 INTRODUÇÃO

A partir das obras *Ser e Tempo* e *Seminários de Zollikon* pretendemos investigar o nexó da corporeidade com o si-mesmo na filosofia de Heidegger. Em *Ser e Tempo* (1927), encontramos referência à corporeidade *Dasein*<sup>1</sup> em algumas passagens, como, por exemplo, nos parágrafos sobre a espacialidade. O tema da corporeidade foi ainda indicado em outros textos como *Da Essência da Verdade* (1933/34), onde a corporeidade é articulada à existência, assim como em *Sobre o Humanismo* (1949). Também em *Nietzsche I* (1961), encontramos contribuições relevantes para a elucidação da questão da corporeidade. Identificamos outros textos em que a temática é indicada, em geral de forma esparsa, porém, significativamente para o nosso trabalho. O tema da corporeidade é mais incisivamente desenvolvido nos *Seminários de Zollikon* (1959-1969). Vale ressaltar que Heidegger não elabora um conceito explícito de corporeidade, o que não implica que esta temática não lhe seja cara.

Nos *Seminários de Zollikon* encontramos uma distinção entre o corpo material ou biológico e o corpo que o *Dasein* sempre é, ou seja, corporeidade. Nesta perspectiva, o corpo do *Dasein* nunca é simplesmente um corpo material, mas sempre o “meu” corpo, o que nos indica a referência do corpo à mesmidade do *Dasein*, isto é, o nexó entre a corporeidade e o si-mesmo. Apesar de Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, indicar a relação do corporar com o si-mesmo<sup>2</sup> ele não a explicita, por isto tomamos esta questão como problema central da tese. Porque a corporeidade, nos *Seminários*, está relacionada ao ser-no-mundo, constituição fundamental do ser do *Dasein* desenvolvida em *Ser e Tempo*, recorreremos à analítica existencial para tratarmos desta problemática.

Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* existe lançado em mundo, como ser-em, junto ao ente e com outro *Dasein*. O ser-em, como um dos momentos da estrutura ser-no-

---

<sup>1</sup> Na versão brasileira de *Ser e Tempo* realizada por Márcia Sá Cavalcante Schuback, e que utilizamos neste trabalho, *Dasein* foi traduzido como presença. Entretanto, outros autores traduzem *Dasein* como ser-aí, estar-aí. Tendo em vista a diversidade de traduções do termo, decidimos mantê-lo em alemão, exceto nas citações.

<sup>2</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima Almeida Prado. São Paulo; Petrópolis:Vozes;EDUC, 2001, p.114.

mundo, diz respeito à facticidade do *Dasein*, isto é, à sua existência fática no mundo, onde cotidianamente ele se relaciona com os entes. Ao relacionar-se com os entes em suas ocupações o *Dasein* estabelece relações de proximidade, distanciamento e direcionamento junto aos entes que lhe vêm ao encontro, de acordo com os seus interesses e afazeres. Essa dinâmica diz respeito ao aspecto ontológico de seu ser espacial, aspecto relacionado nos *Seminários* à corporeidade do *Dasein*. Por sua vez, a espacialização do *Dasein* em suas ocupações com o mundo não se dá de modo indiferente, mas sempre afinada em um humor. Os estados de humor dizem respeito ao existencial da disposição, responsável pela abertura do *Dasein* enquanto ente que afeta e é afetado por mundo. A disposição, em nexos ontológicos com a compreensão, co-determina o *Dasein* em sua espacialidade. Como a corporeidade encontra-se relacionada à espacialidade do *Dasein*, podemos dizer que a disposição também se encontra correlacionada à corporeidade. Como?

Em *Ser e Tempo* Heidegger articula o si-mesmo à ek-sistência, isto porque o si-mesmo não diz respeito a um eu empírico ou a uma subjetividade. Ontologicamente, o si-mesmo do *Dasein* diz um constante vir a si, a partir de suas ocupações em mundo. Isto significa que o si-mesmo refere-se ao caráter de transcendência do *Dasein*, enquanto um projetar-se compreensivamente em direção ao mundo. O si-mesmo do *Dasein* não se determina como uma interioridade, mas como abertura e direcionamento para o ser e para mundo, isto quer dizer, ek-sistência. Na medida em que, nos *Seminários de Zollikon*, a corporeidade é relacionada ao si-mesmo e este se determina a cada vez nas relações do *Dasein* com os entes, a corporeidade também deve ser articulada à ek-sistência. Diante dessas considerações pretendemos investigar a corporeidade enquanto corporar do corpo, o nexo entre o caráter espacial do *Dasein* e a corporeidade, assim como as afinações de humor e o nexo entre o si-mesmo e a corporeidade, o corporar e a ek-sistência e a transcendência.

No primeiro capítulo explicitaremos algumas questões acerca da corporeidade, como essa temática vem sendo discutida por alguns comentadores de Heidegger e em linhas gerais como o filósofo trata essa questão. Mostraremos algumas controvérsias que giram em torno da questão da corporeidade em Heidegger, haja vista que se trata de uma temática que tem suscitado discussões e críticas entre estudiosos e comentadores do filósofo. Em geral essas críticas recaem sobre o fato de Heidegger não ter tratado da

questão do corpo na sua obra principal, *Ser e Tempo*, onde ele desenvolve a analítica existencial do *Dasein*, e na ausência de sistematização dessa temática em seus textos seguintes. Nosso objetivo, neste momento, é discutir com alguns comentadores tais controvérsias buscando esclarecer a impertinência da questão do corpo em *Ser e Tempo*. Como lastro para a elucidação da nossa investigação, abordaremos também neste momento a questão da corporeidade a partir da relação entre o ôntico e o ontológico na filosofia de Heidegger e a diferença ontológica buscando esclarecer como ela perpassa a noção de corporeidade. Discutiremos também a relação da corporeidade com o si-mesmo e o modo de ser ek-sistente do *Dasein* para esclarecer o caráter ek-stático da corporeidade.

No segundo capítulo discutiremos a corporeidade e seu nexos com o caráter ontológico espacial do *Dasein*. A partir do esclarecimento dos conceitos de proximidade, dis-tanciamento e direcionamento, características da espacialidade do *Dasein*, mostraremos que o modo como o *Dasein* encontra-se junto aos entes em suas ocupações, vendo, ouvindo, prestando atenção, entre outros, não diz respeito ao estar junto fisicamente, mas à espacialização da corporeidade como um modo do corporar. Elucidaremos também que na espacialização, ao deixar e fazer vir ao seu encontro o ente “aqui”, a partir de um “lá” num dis-tanciamento direcionado, o “aqui” não é dado pelo lugar que o corpo do *Dasein* ocupa, mas pela corporeidade nas suas ocupações com os entes. Com isto, buscamos evidenciar que a relação do *Dasein* com os entes não é determinado pela localização do seu corpo em um espaço mensurável, mas pela sua espacialização existencial como modos do corporar, a partir de sua abertura como ser-no-mundo. Nesse sentido elucidaremos o nexos entre a espacialização do *Dasein* e os limites do corporar, assim também, o modo como, enquanto ser-no-mundo, a corporeidade encontra-se marcada pelos direcionamentos ontológicos constitutivo do *Dasein* em suas relações com os entes. Pretendemos mostrar também que a constituição ser-no mundo do *Dasein* lhe confere um modo de ser espacial no qual a referência a si não se dá primordialmente a partir de um centro corporal subjetivo, antes, o si-mesmo do *Dasein* se dá de maneira descentrada e se determina a cada vez nas ocupações em diversos modos de ser-si-mesmo, enquanto corporeidade.

No terceiro capítulo abordaremos a corporeidade como um caráter ontológico constitutivo do modo de ser do *Dasein* e o nexos da corporeidade com o si-mesmo.

Discutiremos a mobilidade animal como um modo de ser que se caracteriza como comportamento pulsional, tendo em vista mostrarmos a diferença modal do ser corporal do *Dasein* como a assunção de uma atitude, como corporeidade. O animal se movimenta e estabelece uma conexão com o seu meio ambiente, mas não compreende o ente enquanto ente que é, comporta-se a cada vez pulsionalmente, sem significar. O *Dasein* se relaciona com os entes numa compreensão de ser e assume uma atitude diante deles, as quais se desvelam corporalmente nos seus gestos e diversos modos de ser e estar no mundo. Elucidaremos em seguida como a corporeidade co-pertence ao ser-no-mundo e co-determina a sua abertura para o ser e para o mundo, de maneira que co-pertence originariamente aos existenciais que estruturam ontologicamente o ser do *Dasein*, sendo, portanto, um existencial. Nesse sentido, mostraremos em seguida a articulação da corporeidade com os existenciais que estruturam o ser do *Dasein*, principalmente a compreensão e a disposição. A corporeidade, como modo de ser do *Dasein*, se determina ek-staticamente em suas relações com os entes no mundo em uma compreensão e afinação de humor, caráter ôntico da disposição. Esclarecemos ainda o modo como o *Dasein* se dá como um si-mesmo corporal na transcendência, e se compreende, assim, como sendo o “seu” corpo, isto é, corporeidade. Elucidaremos, então, como a corporeidade co-pertence ao si-mesmo, ou seja, como o si-mesmo é correlacionado ao corporar do *Dasein* enquanto corporeidade.

## 2 A ABERTURA DO *DASEIN* COMO CORPOREIDADE

### 2.1 A analítica existencial do Dasein e a questão da corporeidade

A questão da corporeidade e o lugar do corpo na filosofia heideggeriana é pouco explicitada e tem sido alvo de críticas entre diversos estudiosos e comentadores. No § 23 de *Ser e Tempo*, Heidegger refere-se ao corpo como corporeidade (*Leiblichkeit*), reconhecendo a importância desta questão como uma “problemática especial”, mas que não será tratada ali.<sup>3</sup> O fato de Heidegger, principalmente em *Ser e Tempo*, não ter explicitado a questão da corporeidade, tem sido apontado como algo ainda mais grave, isto porque é neste tratado que o filósofo desenvolve a analítica existencial do *Dasein*, o qual, como compreensão de ser, relaciona-se com os entes e com os outros em mundo corporalmente, o que demandaria o esclarecimento da sua concepção de corporeidade na analítica. Muito embora Heidegger também não tenha sistematizado essa questão ao longo de suas obras é, como já dito, nos *Seminários de Zollikon* que encontramos uma maior discussão sobre esta temática.

Nesta obra, questionado pelo psicanalista Medard Boss sobre a crítica de Sartre, ao fato de que em *Ser e Tempo* ele não dedicar mais que seis linhas sobre a questão do corpo, Heidegger responde acentuando que “o corporal é o mais difícil”<sup>4</sup> e que naquele momento não tinha, ainda, mais a dizer sobre essa temática. Ele reforçará tal dificuldade no seminário sobre *Heráclito* (1966-1967), afirmando que “o fenômeno do corpo é o problema mais difícil”.<sup>5</sup>

Por sua vez, entre os estudiosos de Heidegger mais contemporâneos que discutem essa temática da corporeidade, existem posições divergentes sobre o porquê da escassez ou ausência da questão da corporeidade em *Ser e Tempo*.

David Cerbone, por exemplo, entende que houve uma omissão deliberada de Heidegger no já referido § 23, e questiona se esta omissão trata-se de um grave erro ou

<sup>3</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, Trad. revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006, p.163.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 243.

<sup>5</sup> FINK, Eugen. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Barcelona: Editorial Ariel: 1986, p.188.

se o filósofo teve boas razões para se abster da temática do corpo na analítica existencial.<sup>6</sup> Para Cristian Ciocan, tal omissão “mostra uma sintomática insuficiência no esforço filosófico de Heidegger,”<sup>7</sup> e a falta da tematização do corpo na analítica existencial do *Dasein* implica no não esclarecimento ontológico de outros aspectos deste ente, tais como: diferença sexual, nascimento, sofrimento, dor, fome, procriação, entre outros.<sup>8</sup> Nessa perspectiva também, Didier Frank em seu livro sobre a espacialidade do *Dasein*, considera que *Ser e Tempo* falha sobre o problema do corpo.<sup>9</sup>

Em contrapartida, para Maxence Caron, nos *Seminários de Zollikon* Heidegger reúne informações valiosas sobre o problema da corporeidade reportando-se constantemente à analítica e considera que estas informações contribuem para o entendimento da questão da corporeidade a partir da própria filosofia heideggeriana<sup>10</sup>, nesse sentido afirma:

Com todo rigor é impossível acusar *Ser e Tempo* de não responder aos assuntos concernentes às características do homem biológico (nutrição, corpo carnal, diferença sexual...) já que o projeto heideggeriano global em *Ser e Tempo* é de ultrapassar toda antropologia a fim de interrogar não o homem, mas onde o homem e o ser se encontram para criar a existencialidade [...] Não existe um fracasso de *Ser e Tempo* sobre a questão do corpo, a não ser se for para atender a uma antropologia ou metafísica.<sup>11</sup>

De modo semelhante, Levin entende que o grande problema acerca da corporeidade consiste em que a questão do corpo não foi tematizada adequadamente, de maneira que as discussões heideggerianas sobre o ver, ouvir, gestos, comportar, manusear, entre outros, não são consideradas discussões sobre o corpo, ou seja, sobre a corporeidade. Assim, enquanto não pensarmos essa temática em outra perspectiva, permaneceremos presos às concepções dicotômicas e aos dualismos da metafísica tradicional tais como, mente e corpo, teoria e prática, pensar e experimentar, inteligível e sensível, sem levar em conta todo o empenho de Heidegger em desconstruir esses

---

<sup>6</sup> Cf.: CERBONE, David R. *Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature': What is the Hidden Problematic?* International Journal of Philosophical Studies, 8.2 (2000), p. 86.

<sup>7</sup> CIOCAN, Cristian. *The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein*. [Research in Phenomenology](#), Volume 38, Number 1, BRILL, 2008, pp. 72-89, p. 73.

<sup>8</sup> Cf.:Idem. Ibidem, p.73.

<sup>9</sup> Cf.: FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Tradução João Paz, Coleção Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa, 1986, p.155.

<sup>10</sup> Cf. :CARON, Maxence. *Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger, De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon*, Archives de Philosophie, 2008/2,Tome 71, p. 310.

<sup>11</sup> Idem. Ibidem, p.312.

dualismos.<sup>12</sup> Levin concorda que tais críticas, em certa medida, procedem já que em diversos textos Heidegger toca nessa temática e a abandona. Mas, entende que poderemos observar nos escritos do filósofo a presença do corpo do *Dasein* e de como ele o concebe se nos atentarmos, por exemplo, para suas reflexões sobre o humor, o ouvir e a escuta, as atividades com as mãos, o tocar, o manuseio e todas as atividades práticas que envolvem o corporal. Dessa maneira, para ele, esta crítica de que não existe praticamente nada sobre o corpo nos escritos de Heidegger é baseada numa falsa impressão, esta, por sua vez, tributária de uma concepção limitada do corpo,<sup>13</sup> decorrente do pensamento oriundo da “metafísica tradicional que apenas concebe um corpo objetivo, não o corpo que nós somos e vivemos”<sup>14</sup> Esta posição de Levin, encontra respaldo nos *Seminários de Zollikon* onde é dito: “...em toda experiência do corporal [...] deve-se partir sempre da constituição fundamental do existir humano, isto é, o ser-homem como *Dasein*, como existir, do ser - no sentido transitivo – um âmbito de estar-aberto-no-mundo.”<sup>15</sup> Ou seja, a questão do âmbito corporal do *Dasein* é pensada a partir da abertura compreensiva deste ente que, como existência, é ser-no-mundo. Neste sentido, o problema da corporeidade do *Dasein* deve ser pensada a partir dos caracteres ônticos e ontológicos que promovem a abertura deste ente a si mesmo e ao mundo.

Mas, é justamente acerca deste caráter de abertura do *Dasein* ao mundo e ao outro que recai algumas das principais críticas sobre a não tematização da corporeidade na analítica existencial. Nesse sentido, para Ciocan, se o *Dasein* é corporal e precisa do seu corpo para mediar sua relação com os entes no mundo, então, o não esclarecimento sobre a natureza corpórea do *Dasein* acarreta na falta de uma adequada abordagem acerca da existência do outro. Pois, “... se o corpo efetivamente media o acesso do *Dasein* ao mundo e aos outros, a falta de uma caracterização ontológica da natureza do corpo leva, de um certo ângulo, a um solipsismo ontológico”,<sup>16</sup> ou seja, a um isolamento do ser do *Dasein* em um si mesmo onde o corpo estaria, por certo, desconsiderado.

---

<sup>12</sup> Cf.: LEVIN, David Michael. The Ontological Dimension of Embodiment: Heidegger’s Thinking of Being, In.: Welton, D. (ed.) *The Body*. Classic and Contemporary Readings Oxford: Blackwell, 1999, p. 127.

<sup>13</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p.125.

<sup>14</sup> Idem. *Ibidem*, p. 123.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p.243.

<sup>16</sup> CIOCAN, Cristian. *The Question of the Living Body in Heidegger’s Analitic of Dasein*, p.73.

Sobre essa relação do *Dasein* com os entes e com o outro, Cerbone também faz uma crítica acerca da não tematização do corpo na analítica, todavia sob outro viés. Ele entende que Heidegger pode ter se furtado à tematização do problema do corpo do *Dasein* para fugir da concepção cartesiana de ser humano, em que o primeiro contato do homem com o mundo se dá a partir de uma perspectiva epistemológica, de ordem teórica,<sup>17</sup> quando, de fato, na filosofia heideggeriana essa primeira instância da relação do homem com o mundo se dá de modo não temático. Isto é, se dá no modo da pré-compreensão do sentido do ser dos entes, a partir do engajamento prático do *Dasein* com os entes no mundo, em sua lida com os instrumentos na cotidianidade. No entanto Cerbone questiona: se o primeiro comércio do *Dasein* com o mundo se dá num engajamento prático com os entes que lhe vêm ao encontro, essa lida envolve o corporal, então o corpo deveria estar em primeiro plano na analítica, e não como algo tratado casualmente, sem a devida relevância. Ou seja, Cerbone considera que, se o corpo parece estar implicado imediatamente na fenomenologia do cotidiano em *Ser e Tempo*, Heidegger deveria dedicar um lugar de destaque na analítica sobre o caráter do ser corporal do *Dasein*.<sup>18</sup>

Decerto que, mesmo implicitamente, parece-nos que o corpo encontra-se de fato implicado na fenomenologia do cotidiano na analítica existencial do *Dasein*, mas não numa perspectiva restrita a algo simplesmente fisiológico. Uma vez que Heidegger nos fala que a experiência corporal deve ser tomada numa perspectiva da abertura do *Dasein* como existência, como “um âmbito de estar-aberto-no-mundo”, isto nos indica que ele insere o corporal na abertura compreensiva do *Dasein* como ser-no-mundo, o que sinaliza para a sua concepção do corpo do *Dasein* como corporeidade.

Mas então como pensar o ser corporal do *Dasein* nessa perspectiva da existência como corporeidade? Por que Heidegger, ao referir-se ao corpo do *Dasein*, utiliza o termo corporeidade?

---

<sup>17</sup> Cf.: CERBONE, David R. *Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature': What is the Hidden Problematic?*, pp.85-86.

<sup>18</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p.86.

Nos *Seminários de Zollikon*, como já dissemos, Heidegger distingue o corpo material, em seu aspecto biológico, do corpo enquanto corporeidade<sup>19</sup>. O termo “*Leib*” é usado para designar o corpo como “meu”, isto é, como o que diz respeito a mim mesmo, não como algo simplesmente biológico, e o termo “*Leiblichkeit*” é utilizado para designar corporeidade, ou talvez pudéssemos assim falar, corpo em sua vitalidade ontológica. Já o termo “*Korper*” é utilizado para designar o corpo em seu aspecto material, como geralmente é tratado pelas ciências médicas. “Sem dúvida também se pode examinar o corpo (*Leib*) como um corpo material (*Korper*) e como os senhores, como médicos com formação em anatomia e fisiologia...”<sup>20</sup> De qualquer maneira, para ele o corpo do homem nunca é simplesmente um corpo material, é sempre o corpo do *Dasein* e diz respeito a ele mesmo.

...o corpo é, em cada caso, meu corpo. Isto faz parte do fenômeno do corpo. O “meu” é relacionado a mim mesmo. Com “meu”, quero dizer “eu”. O corpo está no “eu” ou “eu” estou 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.<sup>21</sup>

Podemos observar nesse trecho que Heidegger refere-se ao corpo como “meu corpo”, como “eu”. Parece-nos que nesta referência ao corpo como “eu”, mais uma vez encontra-se indicada, de alguma maneira, a sua concepção de corporeidade. Se, quando o *Dasein* refere-se ao seu corpo como “meu” corpo, está se referindo a ele mesmo como “eu”, enquanto *Dasein* que é, isto significa que o corpo encontra-se implicado no seu ser, se dá como corporeidade, apresenta um caráter ontológico. Podemos dizer então que o corpo do *Dasein* é um modo de ser que co-pertence aos demais modos de seu ser-no-mundo, isto é, o modo da corporeidade.

Sublinhamos, contudo, que o caráter ontológico do ser corporal do *Dasein* não significa uma negação de seu aspecto ôntico, afinal o *Dasein* trata-se de um ente que possui um caráter ôntico e ontológico e, como tal, existe concretamente no mundo, se ocupa com as coisas, se relaciona com os outros em sua cotidianidade. Mas, porque o

<sup>19</sup> Para ressaltarmos o caráter de corporeidade do *Dasein* e evitarmos uma compreensão dicotômica desse fenômeno, usaremos a partir de agora a palavra “corpo” para nos referirmos ao corpo no sentido material, fisiológico, ou seja, o corpo biológico tomado para estudo pelas ciências; e “corporeidade” para nos referirmos ao corpo que o *Dasein* sempre é, ou seja, ao corpo vivenciado, experienciado como um modo de ser dele, assim como é denominado por Heidegger. Eventualmente, contudo, quando se fizer necessário para garantir a clareza do texto, usaremos corpo material e corporeidade.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p.111.

<sup>21</sup> Idem. *Ibidem*, p.114.

ôntico não se dá em separado do ontológico na filosofia heideggeriana,<sup>22</sup> entendemos que o termo “corporeidade”, refere-se à sua co-pertença aos modos de abertura do *Dasein* enquanto existência.

Entretanto, o corpo pode, em certa medida, ser tomado numa perspectiva simplesmente material, isto em uma atitude artificial, objeto das ciências, e mesmo assim ainda será o corpo humano, o corpo de um *Dasein*, ou seja, traz consigo uma significância, um mundo, um sentido diferente do corpo animal. Heidegger não nega o corpo do *Dasein*, necessário para a sua relação com os entes nas atividades cotidianas. Mas o corpo, tratado em seu âmbito fisiológico, por si só não é o que possibilita a relação do *Dasein* com os entes em mundo. Afinal, o que seria o fisiológico sem a abertura compreensiva do *Dasein* para relacionar-se com o seu corpo como seu, e assim encontrar-se com os outros entes? Decerto que o *Dasein* relaciona-se com o outro corporalmente, mas isso não se dá primordialmente a partir dos sentidos do corpo. O âmbito fisiológico não é uma condição suficiente<sup>23</sup>, 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.

O fisiológico é uma condição necessária para a possibilidade de uma relação humana com o outro. No entanto [...] não há um órgão sensorial para aquilo que se chama ‘o outro’. [...] 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. Se o fisiológico fosse o fundamento do humano deveria haver, por exemplo, ‘moléculas de despedida’.<sup>24</sup>

Isto significa que não é o corpo, em seu aspecto simplesmente fisiológico que primeiro abre e media as relações do *Dasein* com os outros e com o mundo. A fisiologia não dá conta do corpo como corporeidade, do seu caráter ôntico-ontológico. O *Dasein*, como abertura compreensiva, é permanentemente afetado por mundo, cingido de significância, constituindo e sendo constituído pela mundanidade de mundo. Dessa maneira, a abertura pré-compreensiva de si mesmo e do mundo é o que primeiro possibilita ao *Dasein* direcionar-se para o mundo, relacionar-se consigo mesmo, com os outros, junto aos demais entes em suas ocupações. O fisiológico por si só, talvez

<sup>22</sup> Sobre a corporeidade e o aspecto ôntico e ontológico do *Dasein* nos deteremos no próximo tópico deste capítulo.

<sup>23</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 178.

<sup>24</sup> Idem. *Ibidem*, pp. 178-179.

podéssemos dizer, seria inerte, algo fechado numa opacidade apenas com capacidades mudas, operadas por um circuito biológico qualquer. Como compreensão de ser o *Dasein* encontra-se sempre disposto em mundo, sendo afetado por mundo, e vai ao encontro dos entes perpassado de significações de mundo, fato este que o caracteriza como ser-no-mundo. Enquanto corporal o *Dasein* lida com os demais entes, com os objetos e utensílios em suas ocupações. “Se não, como poderia ser possível um agarrar, um formar e transformar de outros acontecimentos ‘materiais’ animados ou inanimados que vem ao encontro?”<sup>25</sup>

Queremos destacar que não é o esclarecimento da natureza corpórea do *Dasein* na analítica existencial que permitirá explicitar como se estabelece a sua relação com o outro. Não é o corpo do *Dasein* que primeiro media esta relação, mas a abertura compreensiva e dispositiva do *Dasein* no mundo como ser-no-mundo. Ou seja, enquanto compreensão de ser, constituído como ser-no-mundo, o *Dasein* sempre já se encontra junto aos entes e com outro *Dasein* numa relação de pré-compreensão. Isto quer dizer que o *Dasein* sempre pré-compreende o ser dos entes antes de qualquer tematização, tendo em vista que os entes intramundanos, os que não possuem o caráter de abertura ao ser, também são constituídos como mundanidade pelo *Dasein*. Como ser-no-mundo e, portanto, como ser-com, os outros também constituem o ser do *Dasein*, isto é, o *Dasein* não se trata de um sujeito isolado de mundo, encapsulado num eu desprovido de mundo, os outros também constituem a cotidianidade mundana do *Dasein*.

Enquanto ser-com, o *Dasein* sempre pré-compreende o outro de alguma maneira a partir da compreensão que tem de si mesmo em suas ocupações e o outro vem ao seu encontro em seu ser corporal, isto é, corporalmente. Isto significa que, assim como o corpo do *Dasein* diz respeito a ele mesmo, ao seu modo de ser, a cada vez, o corpo do outro também se refere a um modo de ser do outro. Então, podemos dizer que o *Dasein* sempre pré-compreende o outro, de alguma maneira em sua corporeidade, em um modo de ser. O que nos leva a pensar que, como ser-com, a corporeidade é compartilhada nessa relação com os outros na medida em que o *Dasein* sempre compreende de alguma maneira o outro em seus gestos, seu tom de voz, seu olhar triste

---

<sup>25</sup> Idem. Ibidem, p. 244.

ou alegre, entre outros modos de ser que desvelam o outro em sua corporeidade.<sup>26</sup> Nesses aspectos o corpo não é tomado fisiologicamente, mas como modo de ser.

Nessa perspectiva, consideramos que, esclarecer a natureza corpórea do *Dasein* e aspectos como dor, fome, nascimento, diferença sexual, entre outros, parece-nos exigir da analítica uma abordagem antropológica, derivada de uma concepção de homem da metafísica tradicional como animal racional, dotado de corpo e alma. No entanto, o intuito de Heidegger em *Ser e Tempo* é realizar a ontologia fundamental a partir da analítica do único ente que se dá como relação ao ser, como abertura ao ser, o *Dasein*. O âmbito da antropologia, segundo Heidegger, “...abarca tudo o que pode investigar-se acerca da natureza do homem, em sua qualidade de ser dotado de um corpo, alma e espírito.[...] as diferenças de caráter, raça, sexo.”<sup>27</sup> Daí que, investigar o corpo humano não é o assunto da analítica existencial, na medida em que o corpo fisiológico não é o seu assunto.

É nesse sentido que, para Maxence Caron, que também comenta a resposta de Heidegger à já referida crítica sartreana acerca da escassez do trato da questão do corpo na analítica, a resposta do filósofo direciona-se para a dificuldade mesma dessa problemática. Ou seja, para Caron, Heidegger não considera a crítica como um problema de *Ser e Tempo*, mas afirma que não poderia dizer mais sobre o assunto naquele momento devido à impossibilidade de tratar dessa questão naquela obra, indicando que a temática do corpo humano estaria fora do contexto da analítica existencial. Nessa perspectiva, no projeto de *Ser e Tempo*, o *Dasein* está aquém da distinção entre corpo e alma, ele é abertura ao ser, possibilidade de ser.<sup>28</sup> Dessa maneira, tanto a ressalva de Sartre sobre a carência da temática do corpo na analítica, quanto a abordagem de Didier Frank sobre o fracasso de Heidegger nesse aspecto, parece-nos que não procedem na medida em que, conforme Caron, o problema do corpo não concerne a *Ser e Tempo*, não é o seu assunto.

Jamais *Ser e Tempo* se propôs a colocar o problema do ‘homem’, mas aquele do desenvolvimento das modalidades existenciais desta relação pré-

<sup>26</sup> Sobre esse aspecto do ser-com e a corporeidade compartilhada nos deteremos no terceiro tópico deste capítulo.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.174.

<sup>28</sup> Cf.: CARON, Maxence. *Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger*, pp. 309-310.

compreensiva ao ser na qual o homem se encontra. Exigir uma solução ao problema do corpo vem colocar novamente o projeto de *Ser e Tempo* numa ótica onde o homem aparece como este meio incompreensível de alma e corpo, ponto de vista que Heidegger pretende precisamente ultrapassar pelo ser homem como *Dasein* [...] Afirmar o fracasso de *Ser e Tempo* sobre o problema do corpo, é colocar o ser-homem numa perspectiva da relação alma/corpo, é afirmar que *Ser e Tempo* apenas se ocuparia do espírito ou da consciência.<sup>29</sup>

A proposta de *Ser e Tempo* é pensar o ser via o horizonte do tempo e a temporalidade como sentido do ser do *Dasein*. Assim, a analítica existencial do *Dasein*, “está antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia.”<sup>30</sup> Ela pretende romper com o conceito de homem como animal racional preponderante na metafísica tradicional. A ontologia fundamental é a reflexão ontológica sobre o ser do *Dasein*, o ente que compreende a doação de ser e revela o sentido de ser dos entes em geral.

Para alcançarmos a dimensão do *Dasein* como corporeidade é preciso que nos desvencilhemos das concepções de homem oriundas da metafísica tradicional, derivadas em última instância de uma biologia animal e da dicotomia alma e corpo, tais como animal racional, *res cogitans e res extensa*. O *Dasein* não é homem, o *Dasein* “não é nada de humano.”<sup>31</sup> Isto significa que o *Dasein* não é nada determinado previamente em seu ser, é abertura ao ser, abertura à qual co-pertence a corporeidade, tendo em vista que, na concepção heideggeriana, a experiência do corporal parte do ser-homem como *Dasein*, como existência, abertura ao mundo. Em *Da Essência da Verdade* (1933/34), que compõe o livro *Ser e Verdade*, Heidegger nos convoca a libertar-nos da concepção errônea e secular do homem como um animal racional, corroborando que : “Não se deve construir e edificar a razão sobre o corpo do homem, mas a corporeidade deve ser deslocada e transferida para a existência”<sup>32</sup> Ora, vemos assim novamente que na concepção heideggeriana o problema do corpo deve ser pensado a partir da existência, o que significa pensá-lo numa perspectiva da co-pertença ôntico-ontológica, isto é, como corporeidade.

---

<sup>29</sup> Idem. Ibidem, p.311.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.89.

<sup>31</sup> Idem. Contribution à La question de l'être. In.: *Questions I et II*. Trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédiér, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau et Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard. 1990, p.214.

<sup>32</sup> Idem. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*/Martin Heidegger; tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis:Vozes;Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco,2007,(Coleção Pensamento Humano), p.187.

Apesar de Heidegger não ter tematizado essa questão da corporeidade na analítica existencial, entendemos que as bases para o tratamento dessa questão encontram-se justamente em *Ser e Tempo*. Isto porque nos *Seminários de Zollikon*, onde Heidegger se detém mais nessa problemática da corporeidade, ela encontra-se relacionada à existência e ao ser-no-mundo, conceitos inerentes à analítica existencial. Vale ressaltar que nestes *Seminários* Heidegger se reporta inúmeras vezes a *Ser e Tempo*, bem como às estruturas ontológicas do *Dasein*. Por exemplo, lemos nos *Seminários de Zollikon*, que “O corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo. Ele co-determina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo”<sup>33</sup> Nesse sentido, se a corporeidade co-determina o ser-no-mundo, e se este último conceito é melhor desenvolvido em *Ser e Tempo*, isto nos indica que é na analítica que encontraremos as bases para a investigação da corporeidade. Isto significa que, para examinarmos a corporeidade do *Dasein* precisamos pensá-la numa articulação com a existência, com o ser-no-mundo, ser-com, ser-junto, entre outros caracteres ontológicos do *Dasein*, o ente que, como abertura compreensiva, tem o privilégio de ser ôntico e ontológico. Diante dessas considerações, como poderíamos, então, pensar a relação ôntico-ontológica constitutiva do *Dasein* na perspectiva da corporeidade?

## 2.2 Corporeidade e o caráter ôntico-ontológico do corpo

Nosso propósito neste tópico é discutir o aspecto ôntico e ontológico do *Dasein*, na perspectiva da corporeidade, o que, por sua vez, nos remete, obrigatoriamente, à questão da diferença ontológica, ou seja, a diferença entre ser e ente.

Como vimos no tópico anterior, na concepção heideggeriana o corpo do *Dasein* se dá como corporeidade e esta co-determina o ser-no-mundo em sua existência. O corpo do *Dasein*, portanto, não se dá como algo simplesmente material, fisiológico, mas como corporeidade e co-pertence à sua existência enquanto abertura ao ser. A existência, por sua vez, refere-se ao modo de ser ôntico-ontológico do *Dasein*, ou seja, ao seu modo de ser junto aos entes e com outro *Dasein*, em suas ocupações no mundo,

---

<sup>33</sup> Idem. *Seminários de Zollikon*, p.123.

como um ente que compreende o ser, inclusive o seu próprio ser. Diante dessas considerações, perguntamos: como podemos pensar o caráter ôntico-ontológico do *Dasein* na perspectiva da corporeidade? E como a corporeidade do *Dasein* co-pertence à sua existência?

O caráter ôntico do *Dasein* significa que em sendo, no exercício de seu ser em suas ocupações no mundo, está em jogo o seu próprio ser, ou seja, ele sempre já se compreende de alguma maneira em seu ser e com ele se relaciona antes de qualquer tematização, é pré-ontológico. Dito de outra maneira, como compreensão de ser, o *Dasein*, em sua existência ôntica, relaciona-se com o seu próprio ser e com o ser dos demais entes, possuindo assim um caráter ôntico-ontológico. No entanto, essa compreensão de ser que confere ao *Dasein* um modo de ser ôntico-ontológico não se trata de uma ontologia, tal compreensão não é tematizada, não possui uma perspectiva teórica, dessa maneira ela é denominada de pré-ontológica.<sup>34</sup> Porque o *Dasein* possui um caráter ôntico-ontológico, que na dinâmica de seu exercício de ser no mundo, em sua facticidade, ele sempre compreende de alguma maneira o ser dos entes e seu próprio ser, isto é, tem uma compreensão pré-ontológica ou uma pré-compreensão de ser. Sublinhamos que Heidegger usa o termo facticidade para designar a fatualidade do fato do exercício de ser de cada *Dasein* no mundo, como existência, diferenciando assim da ocorrência fatural dos demais entes não dotados do caráter de *Dasein*, como pedra, cadeira, etc.<sup>35</sup> Nesse sentido só o *Dasein* existe, pois ele é o único ente estruturado ontologicamente como abertura para o ser. Tudo aquilo que é remete-nos aos entes em geral. Entretanto, o ser do *Dasein* não se caracteriza a partir de uma essência dada, como algo já determinado de antemão. O ser do *Dasein* se determina em modos possíveis de ser, a cada vez, em sua existência. Como compreensão de ser, em sua existência cotidiana o *Dasein* se compreende a partir de mundo, isto é, dos entes que lhe vêm ao encontro em suas ocupações no mundo. Tal compreensão é denominada por Heidegger de existenciária. A dimensão existenciária diz respeito ao âmbito do exercício da existência fática do *Dasein*, ou seja, ôntica. É nesse sentido que

... a questão da existência é um ‘assunto’ ôntico da presença. Para isso não é necessária uma transparência teórica da estrutura ontológica da existência. Chamamos de existencialidade o conjunto dessas estruturas. A análise da

<sup>34</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.48.

<sup>35</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p. 102.

existencialidade não possui o caráter de uma compreensão existenciária e sim de uma compreensão existencial.<sup>36</sup>

A dimensão ôntica do *Dasein* se dá, portanto, na sua cotidianidade mediana, em que, devido ao seu caráter ôntico-ontológico, pré-compreende<sup>37</sup> o seu ser e o ser dos entes antes de qualquer problematização acerca do conhecimento do mundo, isto é, compreensão pré-ontológica. Isto porque, como existência, o *Dasein* se relaciona com o ser, existe nessa dinâmica de ser como e na abertura do ser, ou seja, na constituição de seu ser já se encontra a idéia de ser em geral.<sup>38</sup>

A diferença entre existencial e existenciário co-pertence à diferença entre o ôntico e o ontológico de tal maneira que todo e quaisquer caracteres ontológicos do *Dasein* circundam em sua existência ôntica. Nesse sentido, a diferença entre as dimensões ôntica e ontológica do *Dasein* se anuncia no caráter de pré-compreensão do ser que lhe constitui. Isto é, o *Dasein* se relaciona com o ente compreendendo o ser deste ente, isto implica que ele vive na diferença entre ser e ente, isto é, na diferença ontológica. Muito embora Heidegger não tenha tratado explicitamente da diferença ontológica na analítica existencial, ela se encontra, contudo, ali contemplada: “a diferença entre ôntico e ontológico tratada em *Ser e Tempo*, nos remete para a diferença entre ser e ente tratada em textos posteriores.”<sup>39</sup> Perguntamos então: qual o nexos entre ser e ente, ôntico e ontológico? Como Heidegger concebe ente e ser e em que consiste a diferença entre eles? Como podemos pensar a corporeidade a partir do caráter ôntico-ontológico do *Dasein*? Para melhor esclarecermos estas questões tomaremos além da analítica existencial, outras obras do filósofo que tratam explicitamente dessa temática, tais como: *Problemas Fundamentais de Fenomenologia* (1927) e *Que é isto - a filosofia?* (1955).

---

<sup>36</sup> Idem. Ibidem, pp.48/49.

<sup>37</sup> A pré-compreensão ou compreensão prévia constitutiva do ser do *Dasein* diz respeito à abertura de mundo e do próprio ser-no-mundo numa compreensão de ser, antes de qualquer tematização. Essa compreensão é sempre articulada numa interpretação a partir da qual os entes vêm ao encontro do *Dasein* em seu ser como isto ou aquilo através da posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A posição prévia refere-se à compreensão implícita que fundamenta a interpretação cotidiana em que o *Dasein* já sempre se situa em seu ser-lançado no mundo; na visão prévia o compreendido na posição prévia é apropriado segundo possibilidades de interpretação; na concepção prévia o que foi compreendido na posição prévia e assumido na visão prévia se transforma em conceito através da interpretação. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 211.

<sup>38</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p.49.

<sup>39</sup> FERREIRA, Acylene M. Cabral. *Mundanidade e Diferença Ontológica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 40, n 26, pp.85-108, p.105.

No § 2 de *Ser e Tempo*, quando trata da questão do ser em sua estrutura formal, Heidegger afirma:

Chamamos de 'ente' muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), no teor e recurso, no valor e validade, no existir, no 'dá-se'.<sup>40</sup>

Podemos dizer então que ente é tudo o que se mostra como sendo isto ou aquilo, ente também somos nós mesmos, *Dasein*, sendo a cada vez desta ou daquela maneira. Ser, por sua vez, observemos a citação, não é conceituado por Heidegger como o que é, mas como o que *está naquilo que é e como é*. O ser se manifesta e o *Dasein* o compreende como sentido do ente, desvelando assim a entidade dos entes, "ser é sempre ser de um ente"<sup>41</sup>. Mas o ser não é um ente, não é concebido como ente, ser e ente são ontologicamente diferentes. O conceito de diferença ontológica tem grande importância na filosofia heideggeriana e constitui a base da crítica do filósofo à história da metafísica tradicional como história do esquecimento do ser.

No texto *Que é isto - a filosofia?* Heidegger analisa que desde os primórdios do surgimento da Filosofia e ao longo de sua história o ser foi esquecido em sua diferença com o ente, sendo, dessa maneira, entificado sob diversas acepções, tais como idéia, substância, razão, espírito, etc. Este esquecimento teve sua proveniência no próprio modo de questionar que norteou a origem da filosofia com Sócrates, Platão e Aristóteles, e que vigora ainda na atualidade, qual seja, a partir da pergunta "que é isto?" (*ti estín?*). A pergunta "que é isto?" interroga sobre a *quididade*, sobre a essência, ou seja, para o que determina que algo seja necessariamente o que é. Dessa maneira, "a filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser."<sup>42</sup>

A história da filosofia, enquanto história da metafísica, desde a antiguidade grega com Platão e Aristóteles, vem se desenvolvendo como a história do esquecimento

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*; p.42.

<sup>41</sup> Idem. *Ibidem*, p.44.

<sup>42</sup> Idem. *Que é isto - a filosofia?*, In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1966, (Os Pensadores), p.18.

do ser, onde o ser é determinado como um ente. É a partir da noção de ser como Idéia em Platão, que temos a inauguração da determinação do ser como *quiddidade*. A palavra Idéia significa o aspecto, forma (*Eidos*) como essência do que se apresenta, ou seja, aparece. Entretanto, para os gregos, nesse aparecimento o ente se faz presente naquilo em que e como tal ele é em seu ser. Platão abre uma ruptura entre o aparecer e o que aparece ao interpretar o ser como Idéia, buscando assim compreender o que, ultrapassando tudo o que aparece, constitui a essência do aparecer. O ser, pensado como Idéia, não é mais o que se desvela, o que aparece, mas a essência. “[...] em Platão, a aparência se viu declarada simples aparência e assim rebaixada. Concomitantemente o Ser se desloca, como *idea*, para um lugar supra-sensível”.<sup>43</sup> Do mesmo modo que Platão, Aristóteles explicou o ser sob o ponto de vista da essência, ou seja, ele pensou o ser como substância (*Ousia*), determinando-o como ente, propiciando a entificação do ser. Tal entificação torna-se com Descartes, na modernidade, objetividade. Com ele a pergunta sobre o que é o ente transforma-se na pergunta sobre a certeza da verdade sobre o ente, estabelecida pela *res cogitans*. É nessa perspectiva que a metafísica, desde Platão e Aristóteles, ao determinar o ser como fundamento primeiro, causa, substância, razão, etc., o determina como isto que é: ente. Na filosofia heideggeriana o ser não é substância, ele se dá como velamento e por isto, toda vez que determinamos o ente, o ser se vela. Nesse sentido, ser é indeterminável. Nos *Problemas Fundamentais de Fenomenologia* (1927), Heidegger afirma que:

nós nos comportamos em relação ao ente. Além desse ente nada é. [...] Todavia, talvez ainda se dê algo que em verdade não é, mas que, contudo, se dá. Mais ainda. Por fim, há algo que precisa se dar, para que tornemos acessíveis para nós o ente enquanto ente e possamos nos comportar em relação a ele, algo que em verdade não é, mas que precisa se dar, para que efetivamente experimentemos e compreendamos algo assim como ente. Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendermos algo assim como ser.<sup>44</sup>

Recorremos a esta passagem por considerarmos importante para a compreensão da diferença entre ser e ente. Neste trecho Heidegger aponta para o caráter de indeterminação do ser, ele não pode ser determinado de antemão, ou de uma vez por todas, mas se determina, a cada vez, nos diversos modos de ser dos entes sem se prender

<sup>43</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p.132.

<sup>44</sup> Idem. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Trad. Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, (Coleção Textos Filosóficos), p.20.

a nenhum deles. Pensar o ser enquanto tal, o seu sentido, é a questão fundamental da filosofia heideggeriana nos anos de 1920, e que ele desenvolve através do que denomina de o “passo de volta”<sup>45</sup>, o qual consiste num diálogo com a história do pensamento ocidental em que ele busca pensar a história do ser como a história do impensado, que se constitui como a história do esquecimento da diferença entre ser e ente.<sup>46</sup>

Nessa perspectiva, em *Ser e Tempo*, logo no primeiro parágrafo, encontramos a seguinte afirmação: “o ‘ser’ não é um ente”, “[...] o ‘ser’ não pode ser concebido como um ente”; “[...] o ‘ser’ não pode ser determinado, acrescentando-lhe um ente”.<sup>47</sup> Podemos dizer que, com estas palavras, Heidegger aponta para a diferença ontológica, mesmo sem tematizá-la. Na acepção heideggeriana não podemos responder acerca do ser de um ente recorrendo a outro ente. Para nos relacionarmos com o ente é preciso que ele se desvele como isto ou aquilo. Decerto que sempre nos comportamos com relação ao ente, mas isso só é possível porque compreendemos o seu ser. Ao lidarmos com os entes sempre já compreendemos essa diferença, mesmo que não seja de maneira explícita.

A diferença entre ser e ente está, ainda que não seja sabida expressamente, latentemente *presente* no ser-aí [*Dasein*] e em sua existência. A diferença *está aí*, isto é, ela possui o modo de ser do ser-aí, ela pertença à existência. Existência significa por assim dizer ‘ser na realização dessa diferença’. [...] A diferença entre ser e ente é *pré-ontológica*, isto é, ela está presente sem um conceito explícito de ser, *latente na existência do ser-aí*. Enquanto tal, ela pode se transformar em uma *diferença expressamente compreendida*.<sup>48</sup>

A diferença ontológica concerne ao próprio modo de ser do *Dasein* enquanto existência. Enquanto compreensão de ser, o *Dasein* sempre lida com a diferença entre ser e ente, mesmo que não se dê conta disso. Como ser-em, o *Dasein* já se encontra lançado em mundo, junto ao ente e com outro *Dasein* em suas ocupações e experiencia a diferença entre ser e ente nessa lida cotidiana como pré-compreensão de ser. Na cotidianidade o *Dasein* relaciona-se com o ente sem se dar conta de que, neste relacionar-se, o ser já se manifestou, mundo já se abriu juntamente para ele como mundanidade. O ser se manifesta no ente, o ente se desvela em seu ser e ambos

<sup>45</sup> Idem. A constituição onto-teo-logical, In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1966, (Os Pensadores), p.152.

<sup>46</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p. 152-153.

<sup>47</sup> Idem. *Ser e Tempo*, p.39.

<sup>48</sup> Idem. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 463.

emergem conjuntamente, cada um ao seu modo, na diferença co-pertencente entre ser e ente. Isto não significa que na concepção heideggeriana se dá primeiro o ente ou o ser para depois se estabelecer uma diferença entre eles. Ser e ente não são instâncias separadas, entretanto “a diferença já precisa ter acontecido se quisermos experimentar um ente em seu ser-tal-e-tal. Nunca experimentamos ulteriormente, depois do ente e a partir do ente, algo sobre o ser.”<sup>49</sup> A diferença se dá na abertura do *Dasein* para o ser, isto é, na pré-compreensão do ser que constitui o *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Isto significa que a dimensão ôntico-ontológica do *Dasein* se dá numa diferença co-pertencente entre existencial-existenciário. Os nexos entre ser e ente, ôntico e ontológico, existencial e existenciário encontram-se fundamentados na própria diferença ontológica. Podemos dizer então que as modalidades de ser do *Dasein* se determinam em mundo na dinâmica de seu exercício de ser na diferença co-pertencente entre ser e ente, ôntico-ontológico, existencial-existenciário: “...na ontologia heideggeriana, toda e qualquer modalidade de ente é determinada por caracteres ontológicos, guardando, portanto, a diferença e a co-pertença entre ser e ente.”<sup>50</sup>

Diante dessas considerações, voltamos para a questão da corporeidade enquanto um modo da constituição do *Dasein* como existência, abertura e ser-no-mundo. Nessa perspectiva podemos dizer que é no mundo, junto aos entes e com os outros que o *Dasein* se determina em seus modos de ser corporal, ou seja, como corporeidade. Nesta medida podemos acrescentar que a corporeidade é determinada pelo caráter ôntico-ontológico. Por que? Na dimensão ôntica o *Dasein* pode compreender existencialmente o “seu” corpo e o corpo do outro de maneira objetificada, como algo fisiológico que ele habita, que usa para locomover-se e relacionar-se no mundo. No entanto, porque o *Dasein* compreende a si e ao mundo a partir de caracteres ôntico-ontológicos, ele também se compreende como corporal-corporeidade. Nesse sentido, o *Dasein* ao se relacionar com outro *Dasein* sempre compreende de alguma maneira os gestos corporais do outro e a partir dessa compreensão ele se comporta dessa ou daquela maneira. O *Dasein* pré-compreende o corporar do outro em sua existência fática, ôntica, como corporeidade, mesmo que disso não tome conhecimento. Por sua vez, a dimensão ôntica da corporeidade refere-se aos modos de ser corporal do *Dasein*, junto aos entes e com outro *Dasein* com os quais se relaciona em sua existência fática. Porque

---

<sup>49</sup> Idem. *Ibidem*, p.409.

<sup>50</sup> FERREIRA, Acylene M. Cabral. *Mundanidade e Diferença Ontológica*, p.105.

onticamente o *Dasein* é corporal, ontologicamente ele é corporeidade. Por isto, em seus modos de ser em suas ocupações no mundo o *Dasein* gesticula, entona sua voz, olha dessa ou daquela maneira para algo que lhe agrada ou desagrade. Todos esses modos de ser do *Dasein* no mundo são modos de corporar e de corporeidade.

Entretanto, o corpo pode ser tomado como algo material quando, por exemplo, é tomado para estudo. Mas, quando Heidegger concebe o corpo como corporeidade ele refere-se ao corpo que o *Dasein* vivencia, experiencia, a cada vez como “dele”, ou seja, como sendo ele mesmo, em seus comportamentos, seus modos de ser e estar no mundo. Nesse sentido, parece-nos que na constituição ôntico-ontológica do *Dasein* o caráter de corporeidade diz respeito ao seu modo de ser corporal.

A corporeidade, ou seja, isto que diz o que o corpo é, dá-se no corporar do corpo, quer dizer, nos modos de ser que a cada vez a presença [*Dasein*] é. Isto significa que o modo como falamos, ouvimos, nos comportamos, pensamos, sentimos, etc. diz o que o nosso corpo é a cada vez. Sendo assim, os modos de ser que a cada vez somos estruturam a corporeidade de cada um de nós e nos orientam em direção ao mundo como um ‘ser-corporal existencial’.<sup>51</sup>

O corpo do *Dasein* diz assim um modo de ser: corporeidade. Dito de outra maneira é como corporeidade que o *Dasein* se pronuncia em seu modo de ser e estar no mundo.

A propósito da relação entre a dimensão ôntica e ontológica do *Dasein* tomaremos como interlocução, neste momento, algumas considerações de Ciocan acerca da problemática do corpo na filosofia heideggeriana. Segundo este autor em sua filosofia Heidegger afirma “... uma subordinação da percepção sensível ao existencial da compreensão, uma precedência ontológica da capacidade do *Dasein* ser preocupado sobre os sentidos corporais como tal.”<sup>52</sup> Nessa perspectiva, tanto o ouvir, como o ver, enquanto oriundos dos órgãos dos sentidos do corpo, são subordinados a um caráter ontológico existencial. Tais considerações parecem sugerir que o corpo e os sentidos corporais dizem respeito ao âmbito ôntico do *Dasein* e que este âmbito estaria assim

<sup>51</sup> FERREIRA, Acylene M. Cabral. *A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger*. Sintese, Belo horizonte, v.37, n 117, 2010, pp 107-123, p.110.

<sup>52</sup> Cf.:CIOCAN, Cristian.*The Question of the Living Body in Heidegger’s Analitic of Dasein*, p. 81.

subordinado ao ontológico. Ou ainda, que o corpo do *Dasein*, na filosofia heideggeriana, estaria subsumido ao seu caráter ontológico-existencial.

De fato, concordamos com Ciocan quando ele diz que Heidegger concebe o corpo numa dimensão ontológica, mas questionamos a sua preeminência à dimensão ôntica, fática do *Dasein*, em que ele ouve, vê, e se relaciona com o mundo corporalmente. Na concepção heideggeriana os órgãos fisiológicos dos sentidos são, por assim dizer, co-apropriados pela compreensão de ser que constitui ôntico-ontologicamente o *Dasein*. Por isto o *Dasein* sempre compreende o que ele vê e ouve como sendo de algum modo. Isso significa que não é o corpo fisiológico que primeiro abre o *Dasein* para o mundo, mas a sua abertura enquanto compreensão de ser. Isto não quer dizer que a abertura do ser do *Dasein* se dê antes ou separada do “seu” corpo, afinal, de acordo com Heidegger, o corpo é sempre do *Dasein*. E porque o “seu” corpo refere-se aos seus modos de ser e estar no mundo, somente podemos falar do corpo como corporeidade. A corporeidade co-participa da abertura compreensiva do *Dasein* ao ser e ao mundo. No entanto, essa abertura não é possível sem o seu ser corporal, e nem se dá antes dele, numa instância, digamos que, supra-sensível, etérea, descorporificada. Por isto Heidegger afirma que não é o olho que vê, mas eu que vejo.<sup>53</sup> Afirmar uma precedência do âmbito ontológico, aos modos de ser corporal do *Dasein* remete-nos para a dicotomia e hierarquia do supra-sensível sobre o sensível, ou da alma sobre o corpo, aspectos que nos reenvia aos conceitos da metafísica platônico-cartesiana.

Na analítica existencial o *Dasein* não se dá a partir de uma essência pré-estabelecida que o determine em um modo de ser, ao contrário, sua essência está em sua própria existência, a qual possui um caráter ôntico e ontológico como dimensões que não se dão separadamente, mas que se co-pertencem. No âmbito da corporeidade, a relação entre ôntico e ontológico se dá da seguinte maneira: a dimensão ôntica do *Dasein* concerne ao seu modo de ser corporal na sua existência fática em que, na sua relação com os entes, vê, ouve, sente, gesticula, como modos do corporar. E a dimensão ontológica concerne à sua constituição de ser enquanto corporeidade, ao caráter ontológico-existencial do seu ser corporal. O caráter ontológico da corporeidade se

---

<sup>53</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p.115.

determina onticamente nas relações do *Dasein* com os entes no mundo como modos de ser enquanto modos do corporar, isto é, de ser corporeidade. Assim, tendo em vista o co-pertencimento do ôntico e do ontológico entendemos que há uma co-pertença entre o modo de ser corporal e a corporeidade do *Dasein*, ou seja, entre os caracteres existenciários e existenciais. Nesse sentido, “uma ‘indisposição’ estomacal pode estabelecer uma atmosfera de trevas sobre todas as coisas. O que de outro modo apareceria como indiferente se mostra, repentinamente, como irritante e perturbador.”<sup>54</sup> Quando Heidegger fala das implicações de uma indisposição estomacal no modo de ser do *Dasein*, ele está sinalizando para a sua dimensão ôntica, quer dizer, para a compreensão do mal-estar como trevas, como irritante e perturbador. Isto significa que este modo de ser (irritante ou perturbador) determinará o modo como o *Dasein* compreenderá o mundo e se relacionará com o outro *Dasein*. Nesta perspectiva a dimensão ontológica co-pertence à dimensão ôntica, de maneira que a corporeidade co-pertence ao ser-no-mundo e à constituição ôntico-ontológica do *Dasein*.

### 2.3 O caráter ek-stático da corporeidade

Na concepção heideggeriana, como já dito, a corporeidade co-pertence ao caráter de existência e à dimensão ôntico-ontológica do *Dasein* e, por conseguinte, co-determina os seus modos de ser-no-mundo. Enquanto existência o *Dasein* é o único ente que compreende ser, é abertura ao ser e se dá como poder-ser. Isto significa que ele não possui uma essência que o determine previamente em sua existência, antes, ele se determina, a cada vez, em modos possíveis de ser no mundo. Como abertura para o ser e para o mundo o *Dasein* existe desde sempre lançado no mundo, para onde se projeta compreensivamente em suas ocupações. Nesse sentido, para realçar este aspecto Heidegger grafa o termo “existência” como ek-sistência, referindo-se ao caráter ontológico de abertura do *Dasein* como um ente que se projeta para o mundo, encontra-se sempre “fora”, no mundo. Todavia, o “fora” possui um sentido ontológico, referindo-se a abertura do *Dasein* para o ser, ao caráter ek-stático, do *Dasein*. “Em seu modo de ser originário, a presença [*Dasein*] já está sempre ‘fora’, junto a um ente que lhe vem ao

---

<sup>54</sup> Idem. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 91.

encontro no mundo já descoberto.”<sup>55</sup> Enquanto existência o *Dasein* é ek-sistência, encontra-se desde sempre em direção ao mundo, onde se determina em modos possíveis de ser em suas ocupações com os entes. O caráter de ek-sistência do *Dasein* não significa que, ao projetar-se para “fora”, ele saia da interioridade de um eu, de uma consciência, nos moldes de um sujeito dotado de uma subjetividade como instância primordial e se direcione para o mundo, como algo que lhe é exterior. O *Dasein* não existe antes como isso ou aquilo para depois se dirigir para o mundo e com ele relacionar-se. Como ek-sistência o *Dasein* é ser-no-mundo e, dessa maneira, encontra-se sempre lançado no mundo em uma ocupação.

Ser-no-mundo é um fenômeno unitário que comporta os seguintes existenciais: o ser-em, que concerne ao caráter do *Dasein* de estar lançado no mundo, e ao qual co-pertence o ser-junto aos entes nas ocupações e o ser-com o outro *Dasein* na preocupação. Ser-em, ser-junto e ser-com são determinações ontológicas do *Dasein*, elas referem-se ao seu modo de ser em sua existência cotidiana, isto é, trata-se do modo de ser relacional do *Dasein* como um ente que se encontra sempre no mundo, envolvido com os entes e com os outros na dinâmica de seu ser enquanto poder-ser. Nesse sentido o *Dasein* nunca se encontra sem uma ocupação, “todo pensar, planejar, questionar, reter, esquecer, considerar. Todos esses são modos de ocupação, assim como os modos deficientes de ocupação, tais como, omitir, descuidar, renunciar, descansar.”<sup>56</sup> Mesmo o estar parado, pensando, descansando, sem fazer nada é ocupação, pois nesse estar parado ele se relaciona com os entes no modo deficiente de ocupação.

Enquanto ser-no-mundo o *Dasein* sempre se encontra em mundo, com o outro e junto aos entes, é ek-sistência. 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. Tal co-pertença significa que a corporeidade do *Dasein* se determina no mundo, em suas diversas ocupações com os entes. Nesse sentido, a corporeidade co-determina os diversos modos de ser e estar do *Dasein* no mundo, enquanto ser-no-mundo, como modos de seu corporar.

---

<sup>55</sup> Idem. *Ser e Tempo*, p. 109.

<sup>56</sup> Cf: Idem. *Ibidem*, p.103.

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 esse modo de ser é o meu, e, portanto, o corporar é determinado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ek-stática no meio do ente iluminado.<sup>57</sup>

Podemos dizer que Heidegger imprime à corporeidade um caráter ek-stático na medida em que se refere ao corporar como um modo de ser do *Dasein* determinado pela sua ek-sistência na abertura do mundo. Nessa perspectiva, o corpo do *Dasein* corpora, ou seja, se dá como modo de ser seu, isto é, como corporeidade. Sendo assim os modos do corporar do *Dasein* referem-se aos seus modos de ser como um si-mesmo na ek-sistência, ou seja, o *Dasein* ek-siste como corporeidade, esta co-pertence aos seus modos de ser e se determina a cada vez no mundo. É porque o *Dasein* se dá como ek-sistência, como abertura ao ser, que ele pode relacionar-se com o seu corpo como sendo “seu” e compreender-se em seu ser corporal.

Como ek-sistência o *Dasein* encontra-se lançado no mundo e relaciona-se com outro *Dasein* nas suas diversas ocupações. Nesse relacionar-se, na convivência cotidiana, o corpo do outro também é sempre “dele” e diz respeito a um modo de ser deste outro, que o *Dasein* sempre pré-compreende de alguma maneira em sua corporeidade. Diante dessas considerações perguntamos: Como o *Dasein* compreende o ser corporal do outro como o que diz um modo de ser dele, o si mesmo dele, a sua corporeidade?

Sabemos que como ek-sistência o *Dasein* encontra-se lançado no mundo, junto aos entes que lhe vêm ao encontro em suas ocupações cotidianas. Ocorre que, nessas ocupações os outros também lhe vêm ao encontro, ou seja, estão co-presentes a partir do mundo que compartilham em suas diversas ocupações em seu mundo circundante - familiar e mais próximo. Os outros vêm ao encontro do *Dasein* nas mais diversas situações. Assim, por exemplo, o camponês que planta os legumes no campo vem ao encontro do *Dasein* quando ele utiliza esses legumes em sua alimentação, vem também ao seu encontro o transportador que trouxe os legumes do campo ao mercado, o vendedor, etc. Os outros estão sempre co-presentes no “mundo” do *Dasein* e co-participam da rede referencial de significância que constitui a mundanidade do mundo.

---

<sup>57</sup> Idem. *Seminários de Zollikon*, p.114.

Nesse sentido os outros também constituem o ser do *Dasein*, o que diz respeito ao seu modo de ser como ser-com. “O ser-com determina existencialmente a presença [*Dasein*], mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar só da presença é ser-com no mundo. Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode faltar.”<sup>58</sup> O ser-com é uma determinação ontológica do *Dasein* que possui sua fundamentação no ser-em, como um momento de sua constituição ser-no-mundo. Nesse sentido, o estar sozinho do *Dasein* refere-se a um modo deficiente do ser-com. Como ser-com, o *Dasein* está sempre em relação com os outros que vêm ao seu encontro cotidianamente. Trata-se de uma determinação ontológica que caracteriza a convivência do *Dasein* com os outros no mundo compartilhado. O ser-com caracteriza ontologicamente a convivência do *Dasein* com os outros, mesmo nos modos deficientes e indiferentes, os quais predominam na cotidianidade mediana da convivência. Nessa perspectiva, enquanto ser-com, o *Dasein* existe em virtude dos outros, ou seja, o outro é sempre levado em conta de alguma maneira no seu existir, mesmo que ele não procure os outros e acredite deles não precisar. Ser em virtude dos outros é um existencial pertencente ao caráter do ser-com e que co-pertence à abertura compreensiva do *Dasein*.

No ser-com, enquanto o existencial de ser em virtude dos outros, os outros já estão abertos em sua presença. Essa abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a significância, isto é, a mundanidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-virtude-de. [...] A abertura da co-presença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser da presença já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com.<sup>59</sup>

Enquanto ser-com, o outro é sempre pré-compreendido de alguma maneira em seu ser-no-mundo a partir da própria compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo. Assim também, como o *Dasein* se compreende de alguma maneira a partir do que se ocupa em mundo, ele compreende o ser do outro a partir do modo como ele se preocupa com o outro na convivência mútua do mundo compartilhado. Vale sublinhar, contudo, que esse compreender não é da ordem de uma tomada de conhecimento, trata-se do compreender originário, pré-ontológico e que se dá no modo de ser cotidiano do *Dasein*, antes de qualquer tematização. Diante dessas considerações, podemos dizer que, se o *Dasein*, enquanto ser-com, pré-compreende o ser do outro no mundo compartilhado, e a

---

<sup>58</sup> Idem. *Ser e tempo*, p. 177.

<sup>59</sup> Idem. *Ibidem*, p. 180.

corporeidade se dá como um modo de ser, isto nos indica que no ser-com, o outro é desde sempre pré-compreendido em sua corporeidade. Podemos dizer então que a corporeidade co-pertence ao ser-com, ela se determina no mundo compartilhado, é corporeidade compartilhada. O corporar do *Dasein* desvela, mostra, a cada vez, um determinado modo de ser dele, digamos que, manifesto no/pelo e como corpo, na existência.

O corporar do *Dasein*, como o que diz respeito aos seus modos de ser e estar no mundo como corporeidade, refere-se aos seus comportamentos<sup>60</sup>, ou seja, ao modo como ele se relaciona com os entes enquanto abertura para o ser e para o mundo. Tais comportamentos, por sua vez, dizem respeito aos seus movimentos, aos seus gestos corporais cingidos em determinadas ocupações e circunstâncias em que se encontra relacionado com os entes no mundo, como modos do seu corporar. Heidegger rejeita a palavra “expressão” para explicar este fenômeno, tendo em vista que ela sugere um movimento que representa algo diferente e que se encontraria por detrás de determinado comportamento.

Quando eu digo que o movimento da mão é um gesto, este nome deve caracterizar a espécie de movimento e não valer como expressão de algo diferente. [...] ‘Expressão’ indica muito mais algo que se expressa no movimento da mão, algo que se supõe como estando atrás do movimento e que o causaria. O nome *gesto* caracteriza o movimento como o meu movimento corporal [*Leibesbewegung*].<sup>61</sup>

Os gestos são movimentos corporais do *Dasein* enquanto seus movimentos, dizem um modo de ser, e se determinam no mundo compartilhado. Para melhor elucidarmos o conceito de gesto, tomaremos um exemplo dado por Heidegger nos

---

<sup>60</sup> Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, Heidegger utiliza o termo “comportamento” para referir-se ao modo de agir dos animais, diferindo, todavia, do comportamento do *Dasein*, que ele denomina “a assunção de uma atitude”. Cf.: HEIDEGGER, Martin, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 272. Na concepção heideggeriana o comportamento animal possui um caráter pulsional desencadeado a partir de uma perturbação própria à sua aptidão, ou seja, o que é próprio à sua animalidade. Assim, o comportamento animal não é como o do *Dasein*, um direcionar-se para algo que compreende e se relaciona, tendo em vista que não há a abertura do ente como tal para o animal, nem a assunção de uma atitude. O que há é uma atividade pulsional, tal como: ir em busca de comida, de uma presa, etc. Assim, empregamos a palavra “comportamento”, para nos referirmos aos movimentos corporais, gestos e atitudes como modos de ser corporal do *Dasein* enquanto corporeidade resguardando o sentido que Heidegger imprimi a este termo. Sobre o comportamento pulsional animal e a diferenciação do modo de ser do *Dasein* enquanto a assunção de uma atitude, como corporeidade, nos deteremos mais adiante no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>61</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p.116.

*Seminários de Zollikon*. Ao tratar dessa temática, ele exemplifica uma situação em que observa o Dr. K., durante uma palestra do seminário, passar a mão na testa e entende que este gesto mostra que o referido Dr. encontra-se envolvido com algo difícil. No entanto, de acordo com Heidegger, esse movimento da mão do Dr. K. não se trata da expressão de algo interior, de um movimento através do qual se traduza uma outra coisa.<sup>62</sup> Trata-se de um gesto que desvela um modo de ser daquele *Dasein* que se abriu naquela circunstância e que, como ser-com, o outro pode compreender de alguma maneira. Não há nada por detrás do gesto, ele já diz um modo de ser e estar do *Dasein* no mundo. O que, por sua vez, diz respeito à afinação de humor do *Dasein* com o mundo, como disposição compreensiva<sup>63</sup>. Dito de outra maneira, o gesto mostra como se dá, corporalmente, a abertura do *Dasein* ao mundo, o modo de ser corporal como ele corresponde ao ser afetado por mundo numa compreensão afinada por um humor. Enquanto corporeidade esse modo de ser é manifestado de alguma maneira corporalmente e pode ser compreendido, em certa medida, pelos outros, tendo em vista que o *Dasein* é ser-com e a corporeidade compartilhada. Nessa perspectiva é que Heidegger define o movimento da mão de Dr. K. ao tocar na testa como um gesto dele.

Quando coloco o relógio na mesa também me movimento com um gesto. E a mão? Como ela me pertence? A mão pertence ao meu braço. O colocar o relógio não é só o movimento da mão, mas também do braço, do ombro. É o meu movimento. Eu me movo.<sup>64</sup>

O movimento das mãos trata-se de um gesto do *Dasein*, não é simplesmente um gesto de suas mãos, é um gesto dele e, como tal, o revela de alguma maneira ao outro com quem se relaciona numa determinada ocupação.

Heidegger, no seu texto *O que quer dizer pensar*,<sup>65</sup> articula o meditar aos movimentos das mãos, às atividades manuais do *Dasein*, aos seus gestos, e observa que a mão não é simplesmente algo que pertence ao organismo do *Dasein*, ao seu corpo, tendo em vista que as mãos do *Dasein* nunca poderão ser comparadas a um órgão preênsil, ou a um órgão que tenha a função de agarrar o *Dasein* a algo, como um macaco, ou outros animais que têm esse tipo de órgão, mas não têm mãos. Existe uma

---

<sup>62</sup>Idem. Ibidem, p.116.

<sup>63</sup>Discutiremos de maneira mais aprofundada a afinação de humor quando tratarmos dos existenciais e sua relação com a corporeidade no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p.116.

<sup>65</sup>Trata-se de um texto de 1964, ao qual recorremos neste trabalho por encontramos nele passagens que contribuem para o trato da questão da corporeidade.

diferença essencialmente abismal entre as mãos do *Dasein* e o órgão preênsil, como garra, unha, pata, na medida em que só o *Dasein*, como o único ente que compreende ser, pode ter mãos e realizar trabalhos manuais.<sup>66</sup> Os entes não dotados do caráter de ek-sistência, de compreensão de ser, não se dão como abertura ao ser, de maneira que realizam movimentos com suas garras e patas sem compreender. As mãos do *Dasein*, como um ente que compreende o ser, possuem uma relação originária com o seu ser e com o que realizam, criam e constroem. Muito diferente, por exemplo, da casa que o pássaro João de Barro constrói sempre a mesma, onde não existe um compreender, um conceber, planejar, ou seja, um projetar compreensivo. Da mesma ordem são os diversos movimentos corporais deste pássaro e dos outros animais, como sons emitidos, movimentos de seus membros, patas, etc. Os movimentos corporais do *Dasein* são carregados de significações as quais constituem o seu ser-no-mundo. São os seus movimentos e que se dão no horizonte de uma ocupação como projeção compreensiva de si mesmo e do mundo. Isto porque o *Dasein* é um ente que se relaciona com o ser, com o seu próprio ser e com o seu corpo como sempre “seu”, como sendo ele mesmo em seus modos de ser corporalmente.

Os movimentos corporais do *Dasein*, os seus gestos, dizem um modo de ser seu, enquanto corporeidade. Os gestos mostram um modo de ser e estar do *Dasein* corporalmente, enquanto corporeidade, a cada vez, na abertura ek-stática do mundo. Podemos dizer que o *Dasein* se desvela em seu ser-no-mundo de alguma maneira nos seus gestos, nos seus comportamentos em suas relações com o mundo. O gesto não se trata de uma ‘expressão’, manifestação exterior de algo interior, o *Dasein* não é um sujeito dotado de uma interioridade, ele é abertura para o ser e para o mundo.

A palavra gesto, no alemão *Gebärde*, vem de “portar” [*bären*], no sentido de carregar, trazer. No alemão tem também a palavra gestar [*Gebären*], que vem da mesma origem, qual seja, “Ge” a qual significa reunião, como serra [*Ge-birge*], reunião de montanhas. O gesto seria assim uma reunião, um conjunto de comportamentos.<sup>67</sup> Nessa perspectiva é que, na concepção heideggeriana, “na filosofia não devemos limitar a

---

<sup>66</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *¿Qué Significa Pensar?* , 2ª Ed., Traducción de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Ed. Nova, 1964, p.21.

<sup>67</sup>Cf. : Idem. *Seminários de Zollikon*, p.118.

palavra gesto à interpretação ‘expressão’, mas sim indicar todo o comportamento do ser humano como um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo.”<sup>68</sup>

Entretanto, quando Heidegger refere-se ao comportamento, isso não significa que ele seja algo que o *Dasein* “tenha” como uma propriedade, “...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.”<sup>69</sup> Isto significa que o comportamento diz respeito ao modo como se dá a abertura do *Dasein* e de mundo em uma determinada circunstância em que ele se relaciona corporalmente com os entes em suas ocupações no mundo, enquanto corporeidade.

A relação do *Dasein* com os entes, por sua vez, refere-se a um modo como ele é afetado por mundo, como se aproxima e se direciona para algo de que se ocupa e que lhe interessa. Nessa perspectiva, o *Dasein* sempre já se encontra junto aos entes e com outro *Dasein* numa ocupação, mesmo que o ente não esteja junto dele materialmente ou o outro *Dasein* não esteja fisicamente presente. O *Dasein* sempre se direciona para o mundo, aproxima e distancia os entes com os quais se ocupa. Este fenômeno diz respeito ao caráter ontológico espacial do *Dasein*, como um ente que se direciona para o mundo e se ocupa com os entes aproximando-os ou deles se afastando de acordo com o que está envolvido em suas realizações no mundo.

Como a espacialidade trata-se de um caráter ontológico do ser-no-mundo, e a corporeidade co-pertence ao ser-no-mundo, ela também se encontra presente no caráter de espacialidade do *Dasein*. Como podemos então pensar a corporeidade do *Dasein* na articulação com a sua espacialidade? Qual o nexos ontológico entre o corporar e a espacialização do *Dasein*?

---

<sup>68</sup> Idem. Ibidem, p.118.

<sup>69</sup> Idem. Ibidem, p.118.

### 3 CORPOREIDADE E ESPACIALIDADE

#### 3.1 O caráter espacial da corporeidade

A questão da espacialidade do *Dasein* é primeiramente anunciada em *Ser e Tempo* no § 12, onde é discutido o caráter do ser-em, um dos momentos constitutivos do ser-no-mundo e que se refere ao seu modo de ser lançado em um mundo, junto ao ente e com outro *Dasein* em uma ocupação. Em suas ocupações o *Dasein* sempre se encontra em uma pré-compreensão de ser e se relaciona com os entes, antes de qualquer tematização, em uma relação de familiaridade. Como ser-no-mundo o *Dasein* “...nunca é ‘numa primeira aproximação’ um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma ‘relação’ com o mundo.”<sup>70</sup> Isto significa que encontrar-se no mundo ocupado com os entes não é algo que possa se dar ou não, uma vez que, ser-em trata-se de um existencial, refere-se ao modo de ser do *Dasein* enredado com o mundo, envolvido com os entes.

Enquanto compreensão de ser, o modo como o *Dasein* se encontra no mundo junto aos entes difere totalmente dos entes intramundanos, os quais não são dotados do caráter de abertura ao ser. Nesse sentido, por exemplo, uma caneta jamais pode estar junto ao caderno ou a cadeira junto à parede, mesmo que estejam próximos, no sentido de um pequeno intervalo de distância em que um “toca” o outro. Isto porque o “junto a”, diz respeito a um caráter ontológico do ser-em como compreensão de ser. Ou seja, para que um ente esteja junto a outro é preciso que mundo tenha sido aberto e o ente seja compreendido em seu ser.

Rigorosamente, nunca se poderá falar aqui de um ‘tocar’, não porque sempre se pode constatar, num exame preciso, um espaço entre a cadeira e a parede, mas porque, em princípio, a cadeira não pode tocar a parede mesmo que o espaço entre ambas fosse igual a zero. Para tanto, seria necessário pressupor que a parede *viesses ao encontro* ‘da’ cadeira. Um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do ser-em, se, com a sua presença, já se lhe houver sido descoberto um mundo.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p.104.

<sup>71</sup> Idem. *Ibidem*, p. 101.

“Tocar” possui um sentido ontológico referente à abertura do *Dasein* para o mundo. Só o *Dasein* pode tocar e ser tocado pelos entes, quer dizer, afetado pelo mundo, pois é o único ente que se dá como abertura ao ser, como compreensão de ser. Um ente que não se dá como abertura jamais poderá estar “junto” ou “tocar” outro ente. Assim também, o “junto” não se refere à maior proximidade de um objeto do corpo físico do *Dasein*, mas ao modo como ele se encontra, a cada vez, envolvido com o ente em uma ocupação. Convém destacar, no entanto, que ao ocupar-se com um ente, este não precisa, necessariamente, encontrar-se presente materialmente. O *Dasein* está junto ao ente em uma ocupação de diversas maneiras, tais como, no pensamento, numa reflexão, numa lembrança, assim como nos modos deficientes ao descansar, omitir, deixar de fazer, entre outros.<sup>72</sup> Isto significa que, como ser-em, o *Dasein* sempre se encontra em uma ocupação. Ser em uma ocupação diz respeito à estrutura do *Dasein* como *cura*, a totalidade estrutural ontológica e existencial que constitui o *Dasein* como ser-no-mundo. Tal estrutura é visualizada onticamente como cuidado, o modo como o *Dasein* está no mundo, envolvido com os entes e com outro *Dasein* em uma ocupação. Enquanto *cura*, ser-junto e ser-com são estruturas constitutivas do ser-em.

O *em*, por sua vez, não quer dizer que o *Dasein* esteja no mundo como uma coisa corpórea que ocupa um espaço mensurável dentro do mundo, e que este se dê como um conjunto de entes simplesmente dados num espaço dimensional extensivo, “... portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea (o corpo vivo do humano) ‘dentro’ de um ente simplesmente dado. O ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie.”<sup>73</sup> Antes, a espacialidade do *Dasein* diz respeito ao modo como se dá o encontro entre ele e os entes no mundo, isto é, ao modo como o *Dasein* deixa e faz vir ao seu encontro os entes em suas ocupações. E mundo se dá como significância, como mundanidade. Nesse sentido, a relação espacial do *Dasein* com o mundo não se refere a uma coisa corpórea material que se encontra dentro de outra coisa espacial dimensional no sentido mensurável. O ser corporal do *Dasein* é de outra ordem, não se trata de uma coisa, possui um caráter ôntico-ontológico e se espacializa como corporeidade. Mas então perguntamos: Se o ser e estar junto ao ente refere-se ao caráter ontológico espacial do *Dasein* na ocupação, qual é o nexos entre

---

<sup>72</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p.103.

<sup>73</sup> Idem.Ibidem, p. 100.

corporeidade e espacialidade? Tomaremos como ponto de partida para o esclarecimento dessa questão uma afirmação de Heidegger nos *Seminários de Zollikon*:

*O Dasein do homem é espacial em si, no sentido de ordenar o espaço e da espacialização do Dasein em sua corporeidade. O Dasein não é espacial por ser corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o Dasein é espacial no sentido de ordenar.*<sup>74</sup>

Através desta citação, percebemos que o caráter “espacial” do *Dasein* não diz respeito ao seu corpo fisiológico, a algo extensivo, mas que a espacialidade ontológico-existencial fundamenta a corporeidade do *Dasein*. Nessa perspectiva, podemos dizer que o ser-em fundamenta a espacialidade do *Dasein* e que esta, por sua vez, fundamenta a sua corporeidade. Talvez seja nesse sentido que Caron considere

...significativo que o problema do corpo seja abordado, ou, como crêem alguns, ‘abandonado’ no seio de um capítulo de *Ser e Tempo* sobre o espaço e a espacialidade do indivíduo; pois, no momento em que o tema é considerado, sua retomada transcendental do ponto de vista da espacialidade do *Dasein* faz propriamente e naturalmente disparar o problema do corpo.<sup>75</sup>

Entendemos com isto que não é sem propósito que a questão da corporeidade, mesmo já tendo sido anunciada na discussão sobre o ser-em, é apresentada como problema no capítulo sobre a espacialidade, apesar de Heidegger ter afirmado ali que não trataria deste problema naquele momento.<sup>76</sup> O que Caron parece sugerir é que a espacialidade do *Dasein* se apresenta como a “porta de entrada” para o esclarecimento da corporeidade.

A concepção de espaço e espacialidade que fundamenta a corporeidade vai de encontro às noções de espaço da tradição metafísica, tais como, espaço mensurável, extensivo, subjetivo. Em *Ser e Tempo*, nos parágrafos 19, 20 e 21 Heidegger analisa e critica a concepção cartesiana de espaço e de mundo como *res extensa*, sinalizando para os pressupostos ontológicos que lhe servem de base.

<sup>74</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. p.108.

<sup>75</sup> CARON, Maxence. *Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger*, p. 316.

<sup>76</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 163.

Para ele, “Descartes vê a determinação ontológica fundamental do mundo na *extensio*.”<sup>77</sup> na medida em que a sua ontologia do mundo parte da concepção de espaço como pura extensão (comprimento, largura e profundidade), a qual constitui a substância do mundo enquanto *res corpórea*. Tal interpretação possui como fundamento ontológico a noção de ser como substância, que vigorou na filosofia desde a Antiguidade. Esta é ambígua, visto que o termo significa, ora a substancialidade de um ente, aquilo que faz com que uma substância seja substância; ora significando o ente, ele mesmo. Ao se tomar o ente como uma substância, é possível colocar o termo no plural, as substâncias. No entanto, o termo *substancialidade* não se pode usar no plural na medida em que ela significa o que permanece idêntico às suas diferentes substâncias, ou seja, permanece idêntico como essência.<sup>78</sup> “As substâncias são acessíveis em seus ‘atributos’ e cada substância possui uma propriedade principal a partir da qual a essência da substancialidade de uma determinada substância pode ser recolhida.”<sup>79</sup> O ser da substância, a substancialidade, o que faz com que a substância seja o que é na variedade de seus atributos, permanece invariável como a essência. Dessa maneira, quando se trata do mundo como *res corpórea*, a extensão se configura como a “propriedade” principal. Ou seja, a *extensio* é que constitui a substância do mundo. Isso quer dizer que o espaço, enquanto *extensio*, é o que permanece constante, não varia, constituindo o ser do mundo. É a partir da extensão que se torna possível outros atributos do ente como divisão, figura, movimento. Nessa perspectiva, o mundo é concebido como a totalidade das coisas que se encontram simplesmente dadas no espaço, este concebido como pura extensão, *extensio*, ou seja, o ser do mundo, a substancialidade do mundo.

O mundo, assim concebido, pode ser apreendido pelo intelecto, isto é, os entes tais como os objetos, a natureza e o próprio homem como uma *res corpórea*, podem ser apreendidos pelo intelecto através do conhecimento físico-matemático, o que permanece e se mantém através de todas as mudanças, propiciando ao sujeito um conhecimento certo e estável acerca dos entes. Heidegger considera, no entanto, que a concepção de mundo cartesiana é insuficiente para alcançar o problema do mundo, do homem, e do ente intramundano, tendo em vista que na ontologia de Descartes permanece obscuro o

---

<sup>77</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 140.

<sup>78</sup> Cf.: BIMEL, W. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987, p.58.

<sup>79</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.141.

modo de ser dos entes. O caráter espacial do mundo, na concepção heideggeriana, não tem como base a *extensio*, a espacialidade do mundo se dá, a cada vez, no jogo das referencialidades e remissões que constitui ontologicamente o mundo como significância. Contudo, isto não quer dizer que Heidegger negue o espaço em seu aspecto mensurável, dimensional.

Como vimos no primeiro capítulo, o ser corporal do *Dasein*, não possui o caráter espacial de uma “coisa corpórea”, o que não quer dizer que o corpo do *Dasein* seja desprovido de toda e qualquer “espacialidade”. Como ser-em o *Dasein* “tem” o seu “ser no espaço”, no sentido de que “tem” um corpo que se dá como corporeidade.

Ao delimitarmos dessa maneira o ser-em, a presença não se vê despojada de toda e qualquer espécie de “espacialidade”. Ao contrário, a presença tem seu próprio ‘ser-no-espaço’, o qual, no entanto, só é possível com base e fundamento no ser-no-mundo em geral. Não se pode, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o ser-em mediante uma caracterização ôntica, dizendo: o ser-em mundo é uma propriedade espiritual e a ‘espacialidade’ do homem é uma qualidade de sua corporeidade (*Leiblichkeit*) fundada sempre num ser corpóreo (*Körperlichkeit*). Pois, com isso, se estaria novamente diante do ser simplesmente dado de uma coisa espiritual assim qualificada junto a uma coisa corpórea, permanecendo obscuro o ser como tal do ente assim composto.<sup>80</sup>

Podemos dizer através da citação acima que o *Dasein* não pode ser esclarecido ontologicamente a partir de uma caracterização ôntica que dicotomiza o seu ser, ou seja, como corpo e alma, corpo e espírito, corpo e consciência. A espacialidade do *Dasein* encontra seu fundamento no ser-no-mundo, não em um sujeito desmundanizado, dotado de um corpo exterior habitado por algum tipo de interioridade. Como ser-no-mundo o *Dasein* encontra-se no mundo junto ao ente e com outro *Dasein*, em suas ocupações, numa co-pertença à espacialidade do mundo. A concepção de espaço e espacialidade do mundo encontra seu nexa na própria espacialidade do *Dasein*, como um ente que deixa e faz vir ao encontro os entes nas suas ocupações. Isto porque, o direcionamento do *Dasein* em suas ocupações no mundo se dá a partir do encontro de lugares previamente abertos pela circunvisão na ocupação, isto é, visão de conjunto que guia o *Dasein* em suas ocupações cotidianas. É por isto que na cotidianidade os lugares são tomados como “em cima da mesa”, “em baixo da cama”, ao lado disso ou daquilo, ou seja, é a partir dessa espacialidade primordial da abertura do *Dasein* para o mundo que se pode

---

<sup>80</sup> Idem. Ibidem, p. 102.

estabelecer o espaço dimensional mensurável. Nas ocupações do *Dasein* com os entes no mundo “todos os onde são descobertos e interpretados na circunvisão, através das passagens e caminhos do modo de lidar cotidiano, e não constatados e enumerados numa leitura de medição do espaço.”<sup>81</sup> Isto quer dizer que é a ocupação que descobre os diversos lugares e direções em que os instrumentos se encontram e a partir de onde podem vir ao encontro do *Dasein* no mundo circundante. Como, então, se determina o modo como o ente vem ao encontro do *Dasein* em uma ocupação?

Deixar e fazer vir ao encontro o ente em uma ocupação possui o caráter de aproximação. Aproximar um ente, por sua vez, não diz respeito a um movimento em que o *Dasein* traz o ente para um intervalo menor de distância do seu corpo, antes, refere-se ao seu caráter ontológico espacial como dis-tanciamento. Dis-tanciar, na concepção heideggeriana, diz suprimir a distância, ou seja, aproximar, tornar próximo no sentido de ocupar-se, entreter-se, envolver-se. “Dis-tanciar é, numa primeira aproximação e, sobretudo, um aproximar dentro da circunvisão, isto é, trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão.”<sup>82</sup> Ou seja, dis-tanciar o ente refere-se ao modo em que, a cada vez, o *Dasein* se detém junto a isto ou aquilo em suas ocupações cotidianas, a partir da circunvisão da ocupação.

Dis-tanciamento e direcionamento são determinações ontológicas da espacialidade do *Dasein*, de maneira que ele sempre está em num direcionamento e dis-tanciamento dos entes. No entanto, sublinhamos que os dis-tanciamentos e direcionamentos do *Dasein* não se dão como localizações fixas, eles constantemente se modificam de acordo com seu ser junto aos entes nas suas diversas ocupações como modos de espacializar. Isto é, na dinâmica de deixar e fazer vir ao seu encontro o ente intramundano, o *Dasein* “dá espaço”, ou seja, arruma e desarruma o espaço no sentido de articular os seus diversos modos de ser e estar junto aos entes espacializando-se. Nesse sentido, ao se espacializar o *Dasein* libera o ente para a sua espacialidade, ao compreendê-lo em sua localização espacial. Dis-tanciar é um caráter ontológico constitutivo da espacialidade do *Dasein* que é modificado a cada vez, de acordo com as suas ocupações. Isto quer dizer que dis-tanciar não significa atravessar corporalmente certa distância de intervalo para encontrar o ente e dele ocupar-se.

---

<sup>81</sup> Idem. Ibidem, p. 156.

<sup>82</sup> Idem. Ibidem, p. 159.

Em seus caminhos, a presença [*Dasein*] não atravessa um trecho do espaço como uma coisa corpórea simplesmente dada. Ela ‘não devora quilômetros’, a aproximação e o dis-tanciamento são sempre modos de ocupação com o que está próximo e dis-tante. Um caminho ‘objetivamente’ longo pode ser mais curto do que um caminho objetivamente muito curto que, talvez, seja uma ‘difícil caminhada’ e, por isso, se dá para um outro como um caminho sem fim.<sup>83</sup>

Enquanto ser espacial, o *Dasein* vai ao encontro do ente, não como uma “coisa corpórea”, ele não percorre distâncias métricas, mas se espacializa, traz o ente para a sua proximidade ou distanciamento na medida em que se ocupa e se envolve de alguma maneira com ele. Ou seja, não são as distâncias mensuráveis que determinam o modo como o *Dasein* se relaciona com os entes, mas a proximidade ou não do *Dasein* junto aos entes. Os dis-tanciamentos se dão a partir do ser-no-mundo e de suas ocupações. De qualquer maneira, todos os modos de estar junto aos entes são possíveis porque o *Dasein* é constituído pela abertura para o ser e para o mundo, por isso o existencial “junto a” significa “aberto para”. Como, então, o *Dasein* pode estar junto ao ente e com ele ocupar-se em sua espacialização? Qual a relação entre espacialização e corporeidade?

Como já visto, ao espacializar o *Dasein* dis-tancia o ente a partir de um direcionamento, isto é, traz para proximidade, se detém junto ao ente no sentido de com ele ocupar-se. Entretanto, tal aproximação não significa uma proximidade física corporal. “A aproximação não se orienta pela coisa-eu dotada de corpo, mas pelo ser-no-mundo da ocupação, isto é, pelo que sempre vem ao encontro imediatamente no ser-no-mundo.”<sup>84</sup> Isto significa que a aproximação de um ente se determina a partir do que e com quem o *Dasein* se relaciona a cada circunstância no mundo, do que ele se encontra envolvido em seu ser-no-mundo. Como exemplifica Heidegger em *Ser e Tempo*, o quadro que o *Dasein* vê pendurado na parede acha-se mais próximo do que os óculos que ele carrega no nariz. Do mesmo modo, o chão que toca a sola dos pés ao caminhar encontra-se mais distante do que o amigo que vem ao encontro por esta mesma estrada.<sup>85</sup> Isto quer dizer que não é com os óculos nem com a estrada que o *Dasein* encontra-se ocupado, junto a, mas encontra-se ocupado junto ao quadro e ao conhecido que vem em

---

<sup>83</sup> Idem. Ibidem, p. 160.

<sup>84</sup> Idem. Ibidem, p.161.

<sup>85</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p. 161.

sua direção. Nessa perspectiva, o estar junto em uma proximidade espacial ontológica pode se dar de diversas maneiras, como por exemplo, com o amigo ouvindo sua voz em uma conversa ao telefone, junto à paisagem que se vê retratada numa obra de arte, junto ao tema de uma palestra que se presta a atenção. Nesses casos exemplificados o ouvir, o ver, o prestar atenção, são modos em que o *Dasein* está junto ao ente como espacialização. Os órgãos dos sentidos do *Dasein* não se determinam em sua função de maneira bruta, isto é, os sentidos não se dão cotidianamente desprovidos de significação, mas sempre numa compreensão, por exemplo, do que ele vê, ouve, presta atenção, daí que Heidegger utiliza o termo sensorialidade.<sup>86</sup> Este modo de compreensão de ser Heidegger denomina de corporar. Assim, dis-tanciar o ente em uma espacialização é um modo do corporar, um modo de ser e estar do *Dasein* no mundo, junto aos entes, a cada vez, se espacializando em uma compreensão de ser. Em suas espacializações o ser corporal do *Dasein* é co-apropriado pela compreensão, dá-se como corporeidade. Dessa maneira, tendo em vista a co-pertença da corporeidade à espacialidade do *Dasein*, no exemplo dos óculos e da estrada, o horizonte do seu corporar é o quadro na parede e o conhecido que vem logo adiante ao seu encontro.

Heidegger não nega o caráter corpóreo do *Dasein*, os sentidos do corpo co-participam do corporar, visto que suas funções biológicas e sensitivas são significadas, ganham sentido pela circunvisão da compreensão, ou seja, no ver e ouvir encontra-se também uma compreensão de ser. “O corporar está em toda parte onde participa a sensorialidade, mas aí está sempre, também, já a primária compreensão-do-ser.”<sup>87</sup> Isto significa que nos exemplos citados, o ver e o ouvir são modos da sensorialidade do *Dasein*, dos seus sentidos corporais, no entanto, o fato deles se determinarem sempre em uma compreensão do que é ouvido e visto, eles se caracterizam como modos do corporar, revelam o modo de ser do *Dasein* como corporeidade. Dito de outra maneira, o corporar se caracteriza nesses exemplos como um ouvir e ver em compreendendo e, assim, dizem um modo como a corporeidade co-participa da espacialização do *Dasein*, do estar junto ao ente em uma ocupação. A capacidade sensorial do corpo de ouvir e ver não é suficiente para que o *Dasein* esteja junto a algo, isto é, para que possa relacionar-se consigo mesmo e com o mundo. Nem tampouco um ser espiritual, descorporificado, pode relacionar-se com os entes no mundo. Todos os modos da espacialização do

---

<sup>86</sup> Cf.: Idem. *Seminários de Zollikon*, p.212.

<sup>87</sup> Idem. *Ibidem*, p.212.

*Dasein* em que participa a sua sensorialidade também participa a corporeidade em seus diversos modos do corporar. O corporar pode ser traduzido como um modo de ser do ser-no-mundo enquanto corporeidade.

Como já visto, o caráter espacial do *Dasein* como corporeidade refere-se ao modo como ele deixa e faz vir ao seu encontro o ente em suas ocupações, não a partir de um deslocamento do seu ser corpóreo, no sentido de vencer uma distância mensurável até o ente. Esse encontro se dá no estar junto a, em uma ocupação, como um ser corporal que se projeta compreensivamente para o mundo e se espacializa na direção do ente que dis-tancia e aproxima. O projetar-se compreensivamente para o mundo refere-se ao modo de ser do *Dasein* como ek-sistência, ou seja, como um ente que existe lançado no mundo, onde se determina em seu ser, a cada vez, junto aos entes e com outro *Dasein* em uma ocupação. É como ek-sistência que o ser do *Dasein* se projeta compreensivamente para o mundo e se espacializa ao deixar e fazer vir ao seu encontro o ente num dis-tanciamento direcionado. No entanto, como o corporar se funda na espacialização do *Dasein*, podemos dizer que o caráter espacial da corporeidade possui também um sentido ek-stático. “O corpo co-participa da essência ek-stática do *Dasein* e constitui o correlato da sua espacialização.”<sup>88</sup> O corpo aí como corporeidade, isto é, como um modo do ser-no-mundo. A corporeidade co-participa do caráter ek-stático do *Dasein*, na medida em que co-pertence à sua espacialidade, o que, por sua vez, se determina como projeção compreensiva para o mundo em modos de espacializar.

Ao espacializar-se ek-staticamente em seus direcionamentos e dis-tanciamentos enquanto corporeidade, o *Dasein* deixa e faz vir ao seu encontro o ente numa ocupação a partir de um “lá”, do mundo circundante, de onde retorna para o “aqui” da manualidade, da sua ocupação, a partir da circunvisão. Tendo em vista que o *Dasein* não se dá como uma “coisa corpórea” que ocupa um lugar no espaço dimensional, e que o “lugar” que ele se encontra, a cada vez, no mundo em suas ocupações é determinado pelo seu caráter ontológico espacial de estar junto ao ente no sentido de com ele estar entretido, envolvido, então perguntamos: qual o caráter do “aqui” e do “lá” na espacialização do *Dasein*? Como o ser corporal do *Dasein* se comporta em sua espacialização? Onde se dá o “aqui” da corporeidade espacializante do *Dasein*?

---

<sup>88</sup> CARON, Maxence. *Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger*, p.317.

### 3.2 O “aqui” e o “lá” na orientação espacial do *Dasein* em sua corporeidade

Como já visto, deixar e fazer vir ao encontro refere-se primordialmente ao caráter ontológico de abertura do *Dasein* que, como ser-em encontra-se no mundo sempre num direcionamento e dis-tanciamento dos entes, modos que caracterizam a sua espacialidade. Como único ente que se dá como abertura ao ser, o *Dasein* é a sua própria abertura e o lugar da abertura do ser. Dessa maneira o *Dasein* encontra-se sempre “aí”, no mundo, ek-siste como e na abertura do mundo. Nesse sentido, o ‘aí’ [Da] de *Dasein* possui um caráter espacial, não como a designação de um lugar específico para um ente, mas diz respeito à abertura compreensiva em que os entes e o próprio *Dasein* podem estar presentes,<sup>89</sup> ou seja, é como e nessa abertura que o *Dasein* pode relacionar-se com os entes e consigo mesmo, sempre em uma compreensão de ser. É como e nesse espaço de abertura que o ente “lá” vem ao encontro do *Dasein* “aqui”, assim também, é a partir desse “lá”, junto ao ente em uma ocupação, que o *Dasein* se compreende em um “aqui”, de acordo com seus dis-tanciamentos e direcionamentos.

O ‘aqui’ de um ‘eu-aqui’ sempre se compreende a partir de um ‘lá’ à mão, no sentido de um ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial do *Dasein* que lhe determina o ‘lugar’ já está fundada no ser-no-mundo. O ‘lá’ é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do mundo. ‘Aqui’ e ‘lá’ são apenas possíveis no ‘pre’ [Da] da presença, isto é, quando se dá um ente que, enquanto ser do ‘pre’ da presença abriu a espacialidade.<sup>90</sup>

Diante disso, podemos dizer que o “lugar” do *Dasein* em sua relação com os entes não é determinado pela localização do seu corpo em um espaço mensurável, mas pela sua espacialização existencial a partir de suas ocupações no mundo, de sua abertura como ser-no-mundo. Nesse sentido, o que vem ao encontro em um “aqui”, em uma ocupação, não vem de “lá” no sentido de uma distância mensurável do corpo do *Dasein*. O “lá” não possui um caráter extensivo, a alguns metros daqui; nem o “aqui” se refere ao lugar em que o corpo material do *Dasein* se encontra localizado. O “lá” e o “aqui” são determinações ontológicas da espacialidade do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. “Lá” diz o lugar de onde o ente vem ao encontro do *Dasein* numa ocupação e junto ao qual ele primordialmente se encontra e se compreende em um “aqui”. No entanto, tendo

<sup>89</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p.146.

<sup>90</sup> Idem. *Ser e Tempo*, p. 191.

em vista que o *Dasein* é corporeidade, faz-se necessário esclarecer como se dá essas determinações ontológicas de lugar na relação espacial da corporeidade do *Dasein* com a mundanidade do mundo. Nesse sentido, nos *Seminários de Zollikon* é desenvolvido um diálogo acerca dessa questão, onde Heidegger pergunta a um participante: “Onde é o aqui? Em que relação fenomenal está o aqui com o meu corpo?” Ao que o participante responde: “Aqui é onde está o meu corpo.” E Heidegger afirma: “Mas o corpo não é o aqui.”<sup>91</sup> Diante dessas considerações perguntamos: Tendo em vista que o “aqui” de um “eu aqui” se compreende a partir de um “lá” da ocupação, onde se encontra o “eu aqui” do *Dasein* em sua corporeidade nas suas ocupações?

Como já visto, o corpo do *Dasein*, na concepção heideggeriana, não se trata de algo simplesmente material, fisiológico, mas de corporeidade. Enquanto ser-em, a relação do *Dasein* com o mundo se dá a partir de sua espacialidade ontológica, diz respeito ao modo como, a cada vez, ele deixa e faz vir ao seu encontro o ente num direcionamento e dis-tanciamento, não no sentido de proximidade física, mas no sentido de estar com ele envolvido, dedicado em uma ocupação. Portanto, o “aqui” não é dado pelo lugar que o corpo ocupa, mas pela relação estabelecida a cada vez em suas ocupações com os entes. Supondo, por exemplo, que o *Dasein* encontra-se sentado em uma cadeira, isto não significa que ele esteja ontologicamente junto a esta cadeira; o “aqui” da relação do *Dasein* com os entes em sua espacialização não é dado pelo lugar que o seu corpo ocupa. “O aqui não indica o onde de algo simplesmente dado, mas o estar junto de um ser que produz dis-tância.”<sup>92</sup> Ou seja, o “aqui” é dado na relação espacial constitutiva do *Dasein* como ocupação; ele é dado a partir do “lá”, onde desde sempre se encontra junto ao ente que foi dis-tanciado. Nesse sentido, podemos dizer então que o “aqui” da espacialização ontológica do *Dasein* é ao mesmo tempo “lá” junto ao ente que vem ao seu encontro numa ocupação. O modo como o corpo do *Dasein* co-participa desse estar junto a, em sua espacialização é corporeidade, ou seja, corporando. Mas como?

Vimos que a corporeidade co-participa da espacialização do *Dasein* em diversos modos de corporar, ou seja, de estar junto ao ente, por exemplo, vendo, ouvindo, se comportando dessa ou daquela maneira, sempre em uma compreensão de ser. A

---

<sup>91</sup> Idem. *Seminários de Zollikon*, p. 112.

<sup>92</sup> Idem. *Ser e Tempo*, p. 161/162.

corporeidade co-pertence ao ser-no-mundo e co-determina os seus modos de ser e estar no mundo. É como corporeidade que o *Dasein* pode estar “lá” junto ao ente, numa familiaridade com o mundo, de onde retorna para um “aqui” da abertura relacional. A tematização do corpo do *Dasein* e o espaço extensivo são derivados dos existenciais da corporeidade e da espacialidade ontológica. Nesse sentido, nos *Seminários de Zollikon* é dito:

Onde está o meu corpo quando eu estou ‘de corpo e alma’ no tema do debate? Por outro lado, como está o tema do debate no espaço? Estou no tema, ouvindo. ‘Sou todo ouvidos’. O ouvir é, portanto, o modo do corporar, a participação do corporar na conversa. [...] Tenho, pois, justamente, de ficar sentado na cadeira corporalmente para poder ser todo ouvidos. Se estivesse correndo pela sala não poderia fazer isso ou, pelo menos, não poderia fazê-lo tão bem.<sup>93</sup>

Neste exemplo Heidegger afirma que é preciso estar corporalmente sentado na cadeira para poder ser “todo ouvidos”, para estar de “corpo e alma” junto ao tema da palestra corporando, ou seja, ouvindo de maneira concentrada. Como corporeidade é efetivamente o *Dasein* quem está sentado na cadeira; o estar sentado é um modo de ser e estar do ser-no-mundo. O corpo do *Dasein* não se trata de algo que ele habita e que carrega consigo como uma exterioridade dotada de uma interioridade, como algo dicotômico, tipo corpo e alma. Não se diz, por exemplo, cotidianamente, algo como: meu corpo está sentado na cadeira. Diz-se sempre: eu estou sentado na cadeira. Dessa maneira, é preciso, como no exemplo citado, que o *Dasein* esteja sentado na cadeira para poder estar atento a uma palestra, uma aula, ou uma conversa. Quanto mais envolvido o *Dasein* estiver com o tema da palestra, menos o “seu” corpo está evidenciado para ele. Isto porque o “aqui”, não é dado pelo seu corpo, o “aqui”, sentado na cadeira atento a uma palestra, diz, ontologicamente, ao mesmo tempo estar “lá”, junto ao tema dessa palestra.

Estar de “corpo e alma” em alguma coisa significa: meu corpo permanece aqui, mas o estar-aqui do corpo, meu estar-aqui do corpo, meu estar sentado nesta cadeira é, por sua essência, sempre um estar-lá junto de algo. Por exemplo, meu estar-aqui significa: ver e ouvir os senhores ali.<sup>94</sup>

Isto quer dizer que, o fato do *Dasein* “estar aqui” corporalmente sentado na cadeira, totalmente entretido com um assunto, de modo que nem se dá conta de “seu”

<sup>93</sup> Idem. *Seminários de Zollikon*, p. 123.

<sup>94</sup> Idem. *Ibidem*, p.124.

corpo, é porque, como corporeidade, ele está ao mesmo tempo “lá” ou “ali”, ouvindo e vendo as pessoas presentes no seminário. Mas é justamente porque seu “aqui” é ao mesmo tempo “lá” que o corporar do *Dasein* não se dá apenas no modo de ouvir a palestra e ver o palestrante. O fato de que ele está sentado prestando atenção ao assunto não significa que o “seu” corpo esteja inerte sobre a cadeira. Ou seja, é porque o estar “aqui” é ao mesmo tempo o estar “lá” junto ao ente com o qual se encontra envolvido, que o *Dasein*, ao estar na cadeira sentado, corpora, não apenas no ouvir a palestra ou ver o palestrante “lá”; corpora também “aqui”, por exemplo, nos seus gestos de preocupação por não estar entendendo o que é dito pelo palestrante, ao forjar um olhar de concordância ou não com o que ouve, entre outros modos do corporar gestuais que revelam seu modo de ser e estar sendo afetado pelo assunto, solicitado pelo tema, pela discussão. Por encontrar-se sentado na cadeira prestando atenção à palestra “de corpo e alma”, o *Dasein* pode nem se dar conta de seus gestos, ou seja, do seu corporar, mas eles podem ser compreendidos, de alguma maneira, por outro *Dasein*, tendo em vista que, como já dito, enquanto ser-com, a corporeidade é compartilhada.

Por sua vez, o fato de que, quanto mais o *Dasein* está junto a algo, envolvido em uma ocupação, menos se dá conta de “seu” corpo, significa que ele não está, por assim dizer, junto ao “seu” corpo, no sentido de que não está preocupado<sup>95</sup> com o “seu” corpo, mesmo que pareça paradoxal, na medida em que ele é o “seu” corpo. Talvez seja por isto que, na relação corporal do *Dasein* com o espaço Heidegger considere que o seu corpo seja o mais distante.<sup>96</sup> Trata-se de uma situação em que seu corpo encontra-se, “fora”, ou seja, não está aí, desaparece. No entanto, “... este estar-fora do corpo não é um nada, mas sim um dos fenômenos mais misteriosos da privação.”<sup>97</sup> Esse não se dar conta do “seu” corpo ao encontrar-se totalmente envolvido com o ente em uma ocupação como um modo de corporar como “privação”, parece-nos significar que o seu corpo está oculto para ele mesmo, e é como ele se dá na maioria das vezes. Tal modo de

---

<sup>95</sup> Em *Ser e Tempo*, ao referir-se aos cuidados com o corpo Heidegger os considera como um modo de preocupação: “Ocupar-se da alimentação e vestuário, tratar do corpo doente é também preocupação”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 178. Atribuímos essa consideração ao fato de que o corpo do *Dasein* não se trata de uma coisa, um ente intramundano entre outros com os quais ele se ocupa. Como corporeidade o corpo de um *Dasein* se dá como um modo de ser seu, como sendo ele mesmo, de maneira que, com o seu próprio corpo, o *Dasein* se relaciona no modo da preocupação. Entendemos que, mesmo não se detendo na questão da corporeidade a analítica existencial anuncia esta problemática.

<sup>96</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 111.

<sup>97</sup> Idem. *Ibidem*, p.112.

ser diz respeito à concepção heideggeriana do corpo do *Dasein* como fenômeno, ou seja, neste caso, o fenômeno da corporeidade.

O fenômeno da corporeidade diz respeito ao modo de ser ôntico-ontológico do *Dasein* no qual o “seu” corpo encontra-se na maioria das vezes velado. É porque a corporeidade se dá como fenômeno, como um modo de ser, que o corpo do *Dasein* pode ficar oculto quando ele está totalmente envolvido em uma ocupação. É nesse sentido também que o “aqui” não é determinado pelo lugar onde o corpo do *Dasein* se encontra. Tendo em vista a corporeidade como fenômeno, o “aqui” das ocupações é determinado pelo horizonte do corporar, pelo ente junto ao qual o *Dasein* se encontra, a cada vez, em uma ocupação. “Pode-se arriscar a frase: estou aqui todo o tempo. ‘Eu estou aqui todo o tempo’ significa, pois: permaneço constantemente em um ‘aqui’, mas o ‘aqui’ é conforme o caso, *este*.”<sup>98</sup> Isto significa que o “aqui” se modifica constantemente de acordo com o que o *Dasein* encontra-se envolvido e com quem se relaciona a cada circunstância em sua espacialização como corporeidade.

No “aqui” do encontro com o ente, o *Dasein* está sempre projetando outras possibilidades de ser e estar no mundo, de maneira que, assim como a sua espacialização, a sua corporeidade está sempre em jogo, o corporar do *Dasein* sempre se modifica de acordo com a sua estada junto ao ente. Encontrar-se sempre em um “aqui” diz encontrar-se sempre em relação com algo.<sup>99</sup> Mas quando se diz que o “aqui” não é determinado pelo corpo do *Dasein*, mas pelo horizonte de seu corporar, ou seja, pela projeção compreensiva de sua espacialização, pode parecer que ao corporar, os limites do corpo do *Dasein* se diferencia quantitativamente da corporeidade. Dito de outra maneira, se o “aqui” não é dado pela localização do corpo do *Dasein*, mas pelo estar junto ao ente “lá” em seu corporar, pode parecer que, como exemplifica Heidegger, ao apontar para o batente da janela com o dedo, já que o limite do corpo do *Dasein* termina, por assim dizer, na ponta do dedo, mas o corporar se estende até o batente, que o corporar possui um limite maior, pois vai além do corpo. No entanto, na acepção heideggeriana, como já visto, considerar o corpo como algo material, diz respeito a uma relação artificial em que o corpo é tomado como objeto de estudo; o corpo vivido, experienciado na cotidianidade, se dá como um modo de ser do *Dasein*, como

---

<sup>98</sup> Idem. Ibidem, p. 113

<sup>99</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p. 113.

corporeidade. Nesse sentido os limites do corpo e da corporeidade não podem ser comparados nesses termos, pois se diferenciam em modalidades. A diferença de modalidade encontra-se justamente em que a corporeidade refere-se ao fenômeno do corpo, e não ao corpo como objeto. Ao apontar o batente da janela o *Dasein* não termina na ponta do dedo, ele está lá, junto ao batente, ele se espacializa como corporeidade, corpora, ou seja, vê compreensivamente o batente, está junto a ele em um modo de corporar. É nesse sentido que a corporeidade co-pertence à espacialidade ontológica do *Dasein*, de maneira que, ao corporar, ele deixa e faz vir a janela ao seu encontro em sua espacialização em um modo de corporar.

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 da minha estada. O limite do corpo material, ao contrário, geralmente não se modifica, a não ser talvez ao engordar ou emagrecer. Mas a magreza não é fenômeno do corpo material, mas sim do corpo.<sup>100</sup>

Isto significa que o limite do corporar se determina de acordo com o horizonte em que se dá o encontro do *Dasein* com o ente em suas ocupações e, como estas se modificam constantemente, o limite do corporar também se modifica. O limite do corpo material, por sua vez, não modifica, a não ser, por exemplo, que ele diminua seu volume e, por assim dizer, emagreça. Mas de fato o corpo material não emagrece, o emagrecer faz parte do fenômeno do corpo, isto é, da corporeidade, é o *Dasein* quem emagrece. Emagrecer ou engordar são determinações da corporeidade do ser-no-mundo, são fenômenos que se dão a partir do mundo. O corpo material pode ser medido, pesado, ter de alguma maneira um limite, um volume, mas o corpo que é experienciado, este que o *Dasein* é como corporeidade, não tem volume.<sup>101</sup> Nesse sentido não se pode dizer qual é o volume do emagrecer ou do engordar, pode-se dizer os quilos a mais ou a menos que a balança acusou quando o *Dasein* subiu nela. Dessa maneira, podemos dizer que, assim como os limites do corporar se modificam em função da espacialização do *Dasein* nas suas ocupações, os modos em que, a cada vez, ele se encontra junto ao ente em um “aqui” em seus dis-tanciamentos e direcionamentos também se modificam, mesmo que ele permaneça corporalmente em um mesmo lugar no sentido espacial extensivo. Isto porque, como já visto, o “aqui” e o “lá” são determinações ontológicas

---

<sup>100</sup> Idem. Ibidem, p.114.

<sup>101</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p.114.

da espacialidade do *Dasein* que não se orientam a partir do seu corpo, mas a partir da corporeidade.

Vale sublinhar que os conceitos heideggerianos tais como: “aqui”, “lá”, “proximidade”, “orientação”, que envolvem a espacialidade e a corporeidade, remontam às *Idéias... II*, de Husserl. Segundo Franck, Heidegger teria tido acesso a um manuscrito desta obra em fevereiro de 1925.<sup>102</sup> Em linhas gerais, na concepção husserliana, o corpo, muito embora compartilhe da intencionalidade perceptiva da consciência dos objetos, não é considerado como um objeto entre outros. O corpo é tratado como corpo vivo, em oposição ao corpo simplesmente físico, na medida em que é experienciado pelo sujeito, vivenciado, no sentido em que ele é dado de modo subjetivo como corpo próprio. De acordo com Husserl, a experiência do corpo próprio não se refere apenas à percepção exterior que se tem dele, mas à consciência de todas as sensações visuais, táteis, de movimento que repercutem na relação do sujeito com o mundo.<sup>103</sup> O corpo, nesse sentido, adquire um papel fundamental na constituição da experiência perceptiva, na medida em que esta se referencia essencialmente ao corpo, pois envolve objetos materiais e, desse modo, espaço-temporais. Ou seja, para que o sujeito tenha experiência dos objetos materiais no mundo é preciso que ele tenha a experiência de seu próprio corpo, que se experiencie como corporificado, como tendo um corpo.<sup>104</sup> E o corpo se dá como ponto último de referência na orientação espacial dessa experiência.

As coisas aparecem, e o fazem por este ou por aquele lado e nesta maneira de aparição se encontra encerrada a referência a um aqui e seus direcionamentos fundamentais. Todo ser espacial aparece necessariamente de tal modo que aparece mais perto ou mais longe, como acima ou abaixo, como à direita ou à esquerda. Isto vale para todos os pontos da corporeidade [...] Agora bem, o corpo tem para seu eu o distintivo peculiar de que porta em si o ponto zero de todas as orientações. [...] está sempre caracterizado no modo do aqui central último, isto é, um aqui que não tem nenhum outro fora de si em referência ao qual o fora é um ‘ali’. Assim, todas as coisas do mundo possuem sua orientação relativamente ao corpo, tal como todas as expressões da orientação levam consigo esta referência. O ‘longe’ é longe de mim, de meu corpo, a ‘direita’ remete ao lado direito de meu corpo.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Cf.: FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*, p.106.

<sup>103</sup> Cf. :CARDIM, Leandro N.. *Corpo*, Ed. Globo, São Paulo, 2009, p. 54.

<sup>104</sup> Cf.: CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, pp.151/152.

<sup>105</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas Relativas a Una Fenomenología Pura Y Una Filosofia Fenomenológica*. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Traducción de Antonio Ziri6n Q., 2ª Ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, §41, p. 197/198. Conferir também: Idem. *Ibidem*, §18, p. 88. Obs. Esta obra será referenciada no decorrer deste trabalho como *Ideas...II*.

Na concepção husserliana, o “aqui” da relação entre o sujeito e o mundo se orienta pelo eu corporal. Todo “aqui” e “ali” vai se determinar a partir da referência ao sujeito corporal com relação às coisas. Entretanto, a experiência que cada sujeito tem de si mesmo com relação ao seu próprio corpo não se dá a partir dessas categorias espaciais. “Eu não estou perto nem longe de meu próprio corpo, nem meu corpo jamais está em um lugar diferente de onde eu estou; é por isso que Husserl se refere ao corpo como o ponto-zero da orientação.”<sup>106</sup> Nesse sentido, talvez se possa dizer que o corpo, *Leib*, como corpo vivo, ou corpo próprio, coincide com a consciência husserliana, de maneira que o “aqui”, na orientação do sujeito em relação às coisas do mundo, é onde está o corpo deste sujeito. Isto é, o sujeito encontra o seu corpo orgânico e dele dispõe de maneira imediata,<sup>107</sup> o que, na concepção husserliana, advém principalmente do sentido do tato. A visão e a audição são, por assim dizer, sentidos do “exterior”, não se pode localizar a experiência deles no corpo, assim, por exemplo, o que se vê não está no olho. O tato é o que possibilita ao corpo fazer a experiência sensível e senciente, responsável pela presença de si a si. Diante disso, o corpo só pode constituir-se como tal, como corpo vivo, corpo próprio, ao incorporar sensações táteis, como o calor, o frio, dor etc.<sup>108</sup>. Dessa maneira, a consciência que se tem do corpo próprio o revela como o lugar das sensações, marcando, de certa maneira, a consciência com a corporeidade, isto é, como consciência encarnada; não no sentido extensivo, mas como a presença de si a si corporalmente. Entretanto, o corpo vivo não se dá como um simples condutor causal de todas as sensações, ele é o campo, o lugar das sensações, onde elas ocorrem como as experiências do sujeito em sua relação com o mundo.

De acordo com Husserl o corpo não é apenas um objeto material que eu, este ego, tenho, nem é algo ao qual sou agregado e que me leva a ter várias experiências. Em vez disso o corpo-vivido está completamente entrelaçado com minha existência como um ser consciente.<sup>109</sup>

Diante disso, parece-nos que o corpo vivo, na concepção husserliana, não é considerado de maneira dicotômica, corpo e consciência, mas pertence à existência do sujeito como corpo vivido, consciência corporificada, o que, de certo modo, parece-nos remeter à concepção de corporeidade heideggeriana. Contudo, não se pode perder de

<sup>106</sup> CERBONE, David R. *Fenomenologia*, p. 153.

<sup>107</sup> Cf.: HUSSERL, Edmund. *Mediações cartesianas*. Tradução de Franck de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, p.111.

<sup>108</sup> Cf.: Idem. *Idéias... II*, § 37, p.190.

<sup>109</sup> CERBONE, David R. *Fenomenologia*, p.156.

vista que na filosofia husserliana, como fenomenologia da consciência, a corporeidade é constituída pela consciência subjetiva transcendental,<sup>110</sup> bem diferente da corporeidade heideggeriana fundamentada no ser-no-mundo. Muito embora Husserl considere o corpo como o ponto zero da orientação do sujeito no mundo, trata-se de um corpo constituído em primeira instância pela subjetividade do sujeito, ou seja, como consciência subjetiva. Isto quer dizer que o “aqui” central corporal se dá como ponto último de orientação

...em relação ao qual todo *aqui* e *lá* no espaço podem adquirir sentido, um *aqui* que por consequência não pertence a este espaço onde *aqui* e *lá* podem indefinidamente se modificar. Em resumo, um aqui que não é interior a um espaço objetivo...<sup>111</sup>

Dessa maneira, o “aqui”, como ponto zero de orientação corporal do sujeito, não está no corpo como algo que se encontra em um espaço objetivo, extensivo, mas se referencia ao corpo como o que é absolutamente próximo a si mesmo a partir da consciência que se tem deste corpo como corpo próprio, ou seja, como consciência encorporada, marcada por uma corporeidade; esse “aqui” exclui qualquer extensão objetiva.<sup>112</sup> O corpo, como corpo próprio está sempre “aqui”, no sentido em que ele é, por assim dizer, imóvel em sua presença a si pela consciência, é nesse sentido que se constitui como o ponto zero da orientação do sujeito no mundo. Talvez se possa dizer que, na acepção husserliana, a consciência subjetiva se constitui como o fundamento último da corporeidade do sujeito como consciência encorporada.

Em contraposição, na filosofia heideggeriana a orientação espacial não é dada a partir da consciência subjetiva do sujeito. Em Heidegger não há um sujeito, mas *Dasein*, constituído pela abertura ek-stática e pela significância do mundo. Portanto, o “aqui” e o “lá” da relação com os entes no mundo não se orienta a partir do corpo de um sujeito a partir de uma consciência subjetiva encorporada, mas a partir das ocupações do *Dasein*. Isto não significa que Heidegger negue a consciência com suas vivências, nem tampouco as experiências conscientes, ele se opõe à consciência como constitutiva primeira da experiência, como instância fundante da significância do mundo e do *Dasein*. Mas é a abertura para o ser que constitui o *Dasein* e caracteriza os existenciais

<sup>110</sup> Cf.:CARDIM, Leandro Neves. *Corpo*, p.56.

<sup>111</sup> FRANCK, Didier. *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Editions de Minuit, 1981, p. 141.

<sup>112</sup> Cf.:Idem. *Ibidem*, p. 141.

do compreender e da disposição. Dessa maneira, não é a consciência que em primeira instância constitui o mundo, que lhe dá sentido, ao invés, é porque em sua existência o *Dasein* é afetado por mundo que pode existir algo assim como a consciência do mundo. Como ser-no-mundo toda orientação do *Dasein* se dá a partir do mundo e se estrutura em seu caráter ontológico espacial como corporeidade, ou seja, como um ente que se espacializa em seu corporar como ek-sistência. O caráter de ek-sistência do *Dasein* e sua constituição ser-no-mundo lhe confere um modo de ser no qual a referência a si não se dá primordialmente a partir de um centro corporal subjetivo. O si-mesmo do *Dasein* se dá de maneira descentrada, sempre em movimento, e se determina a cada vez nas ocupações do *Dasein* no mundo, em diversos modos de ser-si-mesmo.

[...] se o ser-si-mesmo “só” puder ser concebido como um modo de ser desse ente, isto parece equivaler a uma dissolução do ‘cerne’ propriamente dito da presença [*Dasein*]. Tais temores, no entanto, alimentam-se do preconceito de que o ente em questão tem, no fundo, o modo de ser simplesmente dado, por mais que dele se mantenha afastado o caráter massivo de uma coisa corpórea. Em contrapartida a “substância” do homem é a *existência* e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma.<sup>113</sup>

Isto quer dizer que, como ser-no-mundo o si-mesmo do *Dasein* não se dá como um ‘cerne’, ou seja, como um centro, fixado num eu subjetivo dotado de um corpo. O que não significa que Heidegger negue um âmbito individual insubstituível do *Dasein*, afinal o ser é sempre “meu”. Mas isso no sentido de que o *Dasein* existe para o exercício de seu ser como ek-sistência, abertura ao ser. Como corporeidade ele existe nesse exercício individual e insubstituível de ser, não como um sujeito, mas como ser-no-mundo. Talvez se possa dizer que há uma certa ambigüidade no caráter do si-mesmo corporal do *Dasein* gerada pela tensão entre o ôntico e o ontológico na filosofia heideggeriana. Mas, como já visto no primeiro capítulo deste trabalho, ôntico e ontológico não se dão separadamente, de maneira que o ser corporal do *Dasein* se determina no mundo como corporeidade, isto é, como um modo de ser ôntico-ontológico do *Dasein* que co-participa de sua abertura ao mundo, co-pertence ao seu ser-no-mundo espacial. Por isto, como já visto, é que proximidade e distância não podem ser medidas quantitativamente. Nem mesmo a proximidade do *Dasein* do próprio corpo se dar primordialmente a partir dos sentidos fisiológicos, como, por exemplo, o tato, como um sentido que, segundo Husserl, como já visto, é responsável

---

<sup>113</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p.173.

pela incorporação do sujeito, pela presença de si a si através das sensações táteis. Talvez seja sobre essa concepção husserliana que Heidegger se contrapõe nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), quando afirma:

o 'próximo', o 'imediato' segundo a distância, não é o primeiro a comparecer na cotidianidade. Por outro lado, não se pode citar como contra-exemplo o sentido do tato e sua extensa função, precisamente porque o tocar e o agarrar não tem principalmente a função expressa da aproximação. Onde mais claramente se vê isso é em uma das ações mais elementares de nossa vida: o andar.<sup>114</sup>

Nesta citação Heidegger remete ao seu exemplo acerca da proximidade espacial ontológica do *Dasein*, onde diz que ao andar, o solo que toca a sola de seus pés não é o mais próximo dele, e sim o conhecido que vem ao seu encontro há alguns passos.<sup>115</sup> Ou seja, não é o tato que primeiramente abre o *Dasein* a si mesmo, nem ao outro, mas a sua abertura compreensiva. Melhor dizendo, na perspectiva heideggerina, não é o sentido do tato ou outro qualquer, como atributo do corpo material, que primordialmente abre o ser corporal do *Dasein* a si mesmo, nem determina o seu lugar na relação com os entes no mundo. É a ocupação que primordialmente orienta o *Dasein* nos seus direcionamentos e dis-tanciamentos na sua relação com os entes no mundo. No entanto, em seus afazeres, o *Dasein* sempre se orienta pela direita, esquerda, em cima, embaixo, direções que, a princípio, parecem pertencer ao seu próprio corpo, mas que pertencem à corporeidade. É sobre essas orientações do ser corporal do *Dasein* que discorre o tópico seguinte deste capítulo

### 3.3 O direcionamento espacial da corporeidade do *Dasein* na ocupação

O ser-em, como já visto, é um dos momentos estruturais do ser-no-mundo que caracteriza o ser do *Dasein* como um ente que existe lançado no mundo, junto aos entes e com outro *Dasein* em uma ocupação. É no ser-em que se funda o caráter ontológico espacial do *Dasein*, o que, por sua vez, co-determina o seu corporar, ou seja, os seus diversos modos de ser e estar no mundo nas suas relações com os entes enquanto corporeidade. Como um ser espacial o *Dasein* sempre se encontra em um dis-

<sup>114</sup> HEIDEGGER, Martin. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza, Madri: Alianza Editorial, 2006, p.290.

<sup>115</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p. 290 e Idem. *Ser e Tempo*, p. 161.

tanciamento do ente em uma ocupação, a partir de um direcionamento, guiado pela circunvisão. Esse dis-tanciamento não se trata de um intervalo mensurável entre coisas simplesmente dadas no mundo, diz respeito ao modo em que o *Dasein* se encontra sempre junto a um ente que vem ao seu encontro, de acordo com sua abertura para o mundo e para o ser. Tendo em vista o caráter ontológico de sua espacialidade, o *Dasein* apenas modifica seus dis-tanciamentos, a cada vez, de acordo com a sua estada junto ao ente. Os dis-tanciamentos do *Dasein*, constitutivos de sua espacialidade ontológica, dizem respeito ao seu modo de ser direcionado em suas ocupações.

Como ser que dis-tancia e se direciona o *Dasein* encontra-se numa região, aberta a partir da circunvisão, direcionado em seus afazeres cotidianos. Como um ser espacial, em seu ser-no-mundo, como já visto, o *Dasein* sempre se orienta pelas direções tais como, em cima, embaixo, atrás, na frente, ao lado disso, ou daquilo. Esses direcionamentos cotidianos, no entanto, só são possíveis porque ontologicamente o *Dasein* já é direcionado em seu ser-no-mundo. É, portanto, nesse direcionamento originário constitutivo do ser-no-mundo que se funda os direcionamentos cotidianos que guiam o *Dasein* em sua relação com os entes em sua corporeidade. Vejamos o que Heidegger afirma sobre isto em *Ser e Tempo*:

Assim como o dis-tanciamento, o direcionamento é conduzido, previamente, como um modo do ser-no-mundo pela circunvisão da ocupação. É deste direcionamento que nascem as direções fixas de direita e esquerda. Da mesma forma que os seus dis-tanciamentos, a presença também traz permanentemente consigo as direções esquerda e direita, em cima-embaixo. A espacialização da presença em sua “corporeidade” (*Leiblichkeit*) [...] acha-se também marcada por essas direções. Por isso, o manual e os instrumentos usados no corpo vivo, as luvas, por exemplo, que têm de realizar os mesmos movimentos da mão, também se direcionam pela esquerda e pela direita. Um instrumento que constitui um utensílio manual e que deve ser movido e segurado pela mão, ao contrário, não realiza o movimento característico da mão, ou seja, a “manobra”. É por isso que não existe martelo direito e esquerdo, apesar de também ser manuseado com a mão.<sup>116</sup>

Como um modo do ser-no-mundo o direcionamento ontológico constitutivo do *Dasein* faz surgir as direções de direita esquerda, em cima, embaixo, que direcionam o seu ser-no-mundo em suas ocupações. Por sua vez, tendo em vista que a corporeidade co-pertence ao ser-no-mundo, ao seu caráter espacial, ela também encontra-se marcada por essas direções. Dito em outras palavras, direita e esquerda, assim como em cima e

---

<sup>116</sup> Idem. *Ser e Tempo*, pp.162-163.

embaixo são direções que marcam a corporeidade porque se fundamentam no direcionamento constitutivo ontológico do ser-no-mundo como ser espacial. Tais direções, oriundas do direcionamento originário da espacialidade do *Dasein*, são também constitutivas da sua corporeidade. Por isto, o corpo do *Dasein* também é marcado por essas direções assim como os instrumentos que, usados pelo *Dasein*, seguem os mesmos movimentos corporais, como as luvas, na citação acima. Tais direções, contudo, não são propriedades fisiológicas ou subjetivas do *Dasein*, elas se determinam a partir das ocupações do *Dasein* no mundo, se dão a partir de um mundo já sempre aberto junto com o seu ser-no-mundo.

Vimos acima que Heidegger diferencia os instrumentos que são usados no corpo e que, desse modo, por participarem dos movimentos corporais, são direitos ou esquerdos, a exemplo das luvas; daqueles instrumentos que não são usados no corpo, como o martelo, que não é direito nem esquerdo. Decerto que, no caso das luvas, a anatomia fisiológica das mãos as difere uma da outra, mas isto não significa que sejam de início, direita e esquerda, estas são determinações que marcam a corporeidade a partir da mundanidade enquanto um existencial do ser-no-mundo. Esta consideração se assemelha ao exemplo da magreza, comentado no tópico anterior, onde foi visto que o corpo, fisiologicamente considerado, não emagrece ou engorda, pode apenas diminuir ou aumentar o seu volume, pois emagrecer e engordar são determinações do ser-no-mundo que se dão a partir da significância do mundo. Nessa perspectiva, direita e esquerda, em cima e em baixo são direções que co-pertencem ao direcionamento ontológico espacial do ser-no-mundo em sua corporeidade e se determinam mediante a abertura do *Dasein* para o ser e para o mundo. Melhor dizendo, não é o corpo que tem, por si só, um lado esquerdo e outro direito, é a corporeidade do *Dasein* que se encontra marcada por essas direções, provenientes do direcionamento ontológico espacial do ser-no-mundo, e, por conseguinte, determina o corpo do *Dasein* nessas direções. Nesse sentido, como já visto, o direcionamento do uso e da confecção das luvas usadas no corpo do *Dasein*, seguem a forma anatômica das mãos e podem apresentar-se em modelos estéticos, mas considerá-las como luva da mão esquerda e da mão direita trata-se de uma determinação da corporeidade do *Dasein* como ser-no-mundo. Direita e esquerda são direções pertencentes à mundanidade do ser-no-mundo.<sup>117</sup> É a partir da

---

<sup>117</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p.163.

estrutura ser-no-mundo que tais direções “marcam” a corporeidade do *Dasein*. No entanto, como elas são derivadas do direcionamento espacial do ser-no-mundo, elas são originárias à ocupação do *Dasein* com os entes intramundanos. Tais considerações feitas em *Ser e Tempo*, já tinham sido tratadas por Heidegger no Curso de Marburgo, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), onde é dito:

Como o *Dasein* está orientado em seu ser, por ser um estar-sendo-em, por isso tem direita e esquerda; melhor dizendo: já que o *Dasein* orientado é corporal, a corporeidade está necessariamente orientada. [...] O *Dasein* está orientado por ser corporal, e por ser corporal é em cada caso sua direita ou esquerda, e por isso as partes do corpo são também direita e esquerda. [...] Não existe a mão, simplesmente, qualquer mão ou qualquer luva é direita ou esquerda, visto que a luva, pelo próprio sentido de seu uso, deve seguir os movimentos do corpo. [...] todo movimento do corpo é sempre um ‘eu movo’ e não um ‘se move’.”<sup>118</sup>

Parece-nos que, tanto nos *Prolegômenos*, quanto em *Ser e Tempo*, Heidegger pretende ressaltar que o caráter do direcionamento corporal do *Dasein* no mundo não se dá a partir de uma espécie de atributo do corpo, nem de uma subjetividade, mas do direcionamento espacial originário da ocupação do ser-no-mundo. Sendo assim, podemos dizer que não existe a mão como qualquer mão, ou a luva como qualquer luva, mas sempre mão e luva esquerda ou direita, porque a corporeidade, como um modo de ser do ser-no-mundo, é marcada por essas direções. Por conseguinte, as partes do corpo e os instrumentos nele usados também são marcados como direita e esquerda como um modo de orientação do ser-no-mundo em suas ocupações. De qualquer maneira, a orientação corporal da mão como esquerda e direita diz sempre respeito ao direcionamento do *Dasein* em sua corporeidade. A mão do *Dasein* não se dá como algo que se orienta em seus gestos e movimentos separadamente dos seus modos de ser. O mover das mãos do *Dasein* é sempre um mover-se dele mesmo, um “eu movo” e não um “se move”. No entanto, os instrumentos que não possuem o caráter de abertura ao ser, não se relacionam com o mundo dessa maneira, eles são movidos. O corpo do *Dasein* não é um apêndice, algo material que ele carrega consigo, ele existe seu corpo e se determina como um si-mesmo corporal no mundo. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger dá um exemplo em que ele pega o relógio em cima da mesa e depois o coloca de volta onde estava, caracterizando aí um movimento, ou seja, é ele quem

---

<sup>118</sup> HEIDEGGER, Martin. *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 291.

executa o movimento, quem se move, e o relógio foi movido. Ele questiona, então, se o movimento de sua mão e o movimento do relógio é o mesmo ou são dois movimentos que se diferenciam.

O relógio é movido, eu me movo. Mas o relógio também se move, visto que ele ‘anda’. Mas não se trata agora do ‘andar’ do relógio, mas do movimento do relógio que é colocado de minha mão sobre a mesa. Chama-se o movimento de uma coisa de um lugar para outro de transporte. [...] Quando o Sr. Boss leva minhas malas à estação, elas são transportadas. Quando ele me leva à estação eu não sou transportado, mas vou com ele. O movimento do relógio de minha mão para a mesa é uma mudança de lugar do relógio, [...] O que acontece – em contraposição ao movimento do relógio - com o movimento de minha mão? [...] Definimos o movimento da mão como um gesto. E a mão? Como ela me pertence? A mão pertence ao meu braço. O colocar o relógio não é só o movimento da mão, mas também do braço, do ombro. É meu movimento. Eu me movo.<sup>119</sup>

Este trecho corrobora que o corpo do *Dasein* não se dá como uma coisa, dotada de partes separadas que são movidas por um sistema qualquer, comandado por um eu, uma consciência, sem referência ao seu modo de ser e estar no mundo. Todo movimento corporal é um movimento do *Dasein*, do seu ser e estar no mundo como corporeidade, ou seja, são modos do corporar como gestos imbuídos dos modos como o *Dasein* se encontra afetado por mundo, em uma compreensão, de acordo com as circunstâncias. Se aplicarmos tal situação ao exemplo das luvas, temos que, mesmo sendo instrumentos usados no corpo, os quais seguem os movimentos corporais do *Dasein* e se determinam como luva esquerda e luva direita, notamos que estes instrumentos são movidos junto com o movimento do ser-no-mundo movendo-se em suas ocupações. O *Dasein* se move, as luvas são movidas no movimento do *Dasein* como corporeidade. Por sua vez, o martelo, como instrumento que não é usado no corpo é movido pela mão do *Dasein* ao martelar.

É importante sublinhar que Didier Franck critica a concepção heideggeriana acerca do direcionamento espacial do *Dasein*, para ele as direções direita e esquerda estão submetidas ao direcionamento do ser-no-mundo em suas ocupações, de maneira que o corpo do *Dasein* é excluído das análises da sua orientação e lateralidade, que o ser corporal do *Dasein*, embora se dê como corpo vivo, ele não aparece.<sup>120</sup> Nesse sentido

<sup>119</sup> Idem. Martin. *Seminários de Zollikon*, p.115/116.

<sup>120</sup> Cf.: FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*, p. 112.

ele considera que os exemplos de Heidegger sobre os instrumentos que participam do movimento do corpo do *Dasein*, como as luvas, que são esquerda e direita, em contraposição ao martelo, que pode ser usado por ambas as mãos, não se aplica a outros instrumentos de naturezas semelhantes. Toma então como exemplo o lenço, que participa dos movimentos do corpo, mas não se orienta como direito e esquerdo, ou a foice de um dextro, que não seria igual à de um canhoto<sup>121</sup>. Assim também a disposição dos instrumentos no seu uso seria diferenciada para um dextro ou canhoto. Ele então exemplifica que um dextro, ao construir uma caixa, colocaria o martelo à direita e o prego à esquerda - supomos que isto se daria na medida em que ele teria mais força no braço direito para martelar o prego - e que o canhoto faria ao contrário<sup>122</sup>. Tais considerações parecem-nos que se devem ao fato de que, para Franck, direita esquerda, canhoto e dextro são determinações originárias do corpo do *Dasein*. Ele parece sugerir que esquerda e direita, canhoto e dextro, são aspectos inerentes ao corpo do *Dasein*, ou seja, que caracterizam os diferentes lados do seu corpo, e que originariamente determinam os direcionamentos do *Dasein* em suas ocupação com os entes. Nesse sentido ele afirma: “A orientação e o espaço carnis<sup>123</sup> devem, portanto, ser/estar previamente descobertos para que o *Dasein* preocupado possa atribuir a cada instrumento o lugar que lhe pertence no seio de uma região.”<sup>124</sup> No entanto, enquanto corporeidade, ser canhoto ou dextro são determinações do direcionamento que se dão a partir das direções direita e esquerda, derivadas do direcionamento originário do *Dasein* como ser espacial. Não é o corpo que por si só, e primeiramente, tem um lado direito e outro esquerdo como se fossem seus atributos, não é, por exemplo, como ter olhos pretos ou azuis, que se tem o lado direito e o esquerdo. Nesse sentido, nos *Seminários de Zollikon* é dito:

...já sempre estamos 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.

<sup>121</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p. 114.

<sup>122</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p. 115/116.

<sup>123</sup> Franck opta por traduzir a palavra alemã *Leib*, que significa corpo próprio ou corpo vivo, em contraposição ao corpo inanimado, por “carne”. Cf.: Franck. Didier. *Heidegger e o problema do espaço*, nota de rodapé n. 2, p. 43.

<sup>124</sup> FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. p.116.

Apenas não podemos confundir nosso ser-corporal existencial com a materialidade-corpórea de um objeto inanimado simplesmente presente.<sup>125</sup>

Diante disso podemos dizer que, não é porque o *Dasein* é corporal, ou seja, “tem” um corpo que tem, por conseguinte, um lado esquerdo e outro direito, mas é porque ele é direcionado em seu ser espacial por essas direções em seu ser-no-mundo, que ele pode diferenciar os lados do corpo e compreender a diferença como esquerdo e direito, assim como em cima e embaixo, etc. O direcionamento espacial do *Dasein* diz respeito, primordialmente, ao seu ser corporal existencial, ou seja, ao modo em que o seu corpo se dá como um modo de ser seu, como corporeidade. Talvez possamos dizer que, como um modo de ser do *Dasein* a corporeidade co-pertence à sua existencialidade, é co-estruturada pelos existenciais que mais originariamente promovem a sua abertura a si mesmo e ao mundo, compreensão e disposição, sendo também, portanto, um existencial. Nessa perspectiva, podemos dizer que é devido ao caráter existencial da corporeidade como um modo do ser-no-mundo que, em seus distanciamentos e direcionamentos, o *Dasein* pode locomover-se no mundo de maneira familiar, isto é, não precisa tematizar cada movimento em termos de distâncias mensuráveis, calcular seus passos ou as distâncias dos entes em sua relação com o mundo. Tendo em vista o caráter existencial do ser corporal do *Dasein* como corporeidade, as direções direita e esquerda, em cima e embaixo, nem são atributos do corpo material, nem são constituições da subjetividade do sujeito, são direções que se determinam a partir das aberturas do mundo e do ser-no-mundo.

Para reforçar tais concepções, tanto nos *Prolegómenos* como em *Ser e Tempo* Heidegger recorre a um exemplo de Kant, na perspectiva de se contrapor a este filósofo<sup>126</sup>. O exemplo kantiano refere-se à suposta entrada de alguém em um quarto conhecido, porém escuro, que durante a sua ausência foi rearrumado de modo tal que tudo o que se encontrava à direita foi colocado à esquerda. De acordo com Kant o “sentimento” que o indivíduo traz consigo dos dois lados de seu corpo como direito e esquerdo de nada adiantaria para ele se orientar no quarto escuro, a não ser que ele toque um determinado objeto cuja posição tivesse na memória. Na concepção heideggeriana, “o estar orientado é um elemento estrutural do próprio estar-sendo-no-

<sup>125</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 245.

<sup>126</sup> Cf.: Idem. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 292, e *Ser e Tempo*, pp. 163-164.

mundo, e não uma propriedade de um sujeito que tem sensibilidade para distinguir direita e esquerda.”<sup>127</sup> Isto vem mais uma vez corroborar que o *Dasein* se direciona em suas ocupações a partir de um mundo aberto junto com o seu ser-no-mundo e onde ele se encontra numa relação de familiaridade, pois é constituído ontologicamente pela significância do mundo. Dito de outra maneira, no referido exemplo, o fato desta pessoa, ao entrar no quarto, precisar tocar um objeto para direcionar-se pela direita ou esquerda, só confirma que é a partir de um mundo sempre já “conhecido” que o *Dasein* se dirige em suas ocupações. A orientação do *Dasein* em seus direcionamentos e distanciamentos em suas ocupações no mundo se fundam na estrutura ser-no-mundo, e não em uma interpretação psicológica de um conteúdo da memória, como atribui Kant. De acordo com Heidegger, mesmo não se preocupando com uma interpretação temática sobre a orientação, Kant prioriza um “princípio subjetivo” como condição *a priori* do direcionamento do sujeito. Nesse sentido, ao comentar o referido exemplo Heidegger mantém o *a priori*, mas o coloca na constituição ser-no-mundo, não na subjetividade de um sujeito dotado de conteúdos *a priori* e destituído de mundo.<sup>128</sup> Como abertura ao ser constituído como ser-no-mundo, o *Dasein* se dirige em suas ocupações a partir do mundo. “Um sujeito isolado com ‘sensibilidade para distinguir direita e esquerda’ não poderia jamais entender seu mundo e orientar-se nele.”<sup>129</sup> Sem um mundo já sempre aberto, não seria possível orientar-se apenas por uma sensação subjetiva de direita, esquerda, em cima, embaixo, etc. Assim como todo “aí” e “ali” é impossível sem direita e esquerda, seria impossível também sem a abertura prévia de um mundo circundante para o *Dasein* poder dirigir-se em determinadas direções estabelecendo uma relação com os entes em suas ocupações.<sup>130</sup>

A espacialidade do *Dasein*, que fundamenta a sua corporeidade, se dá sempre já orientada no ser e estar junto aos entes, no mundo, em seus diversos modos de corporar. Nesse sentido, ouvir, ver, andar, prestar atenção, tocar, gesticular, são modos do corporar, ou seja, modos do *Dasein* ser e estar espacializando no mundo, junto aos entes, se comportando desta ou daquela maneira, a partir de como se dá a abertura do seu ser, a cada vez, em suas ocupações. Assim, por exemplo, o ouvir é sempre ouvir algo como algo; o tom da voz revela a afinação de humor do *Dasein* com a conversa em

<sup>127</sup> Idem. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 291.

<sup>128</sup> Cf.: Idem. *Ser e Tempo*, pp. 163-164.

<sup>129</sup> Idem. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 291.

<sup>130</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p. 292.

curso, enfim, a corporeidade refere-se a todos os modos do *Dasein* ser e estar no mundo na relação com os entes sempre em uma compreensão e disposição que implicam o seu corpo, seu comportamento, como modos de ser seu, do seu corporar. Nesse sentido, todo comportamento do *Dasein* encontra-se sempre em uma região aberta através do ente com o qual ele se ocupa, como por exemplo, o gesto de pegar um objeto com as mãos.<sup>131</sup> A corporeidade co-pertence à abertura do ser-no-mundo, diz respeito ao modo como o *Dasein* se comporta, vê, ouve, encontra-se aberto em sua sensorialidade sempre co-apropriada pela compreensão e pela disposição. Ou seja, como a compreensão se dá sempre numa disposição, em uma afinação de humor, cada movimento corporal, cada gesto, também é marcado por esse existencial. É porque o *Dasein* encontra-se no mundo como corporeidade que ele se comporta como gestos corporais que se constituem como seus modos de ser, isto é, gestos que, como modos de ser do *Dasein*, se forjam na abertura do seu ser em uma disposição compreensiva nas suas ocupações como modos do corporar. Podemos dizer que a corporeidade é marcada pela compreensão e pela disposição, existenciais fundamentais na abertura do *Dasein* para o ser e para o mundo.

Como já visto, o corpo do *Dasein* é sempre o corpo “dele”, não como uma coisa simplesmente material que ele disponha ou habite de algum modo, mas que se dá em sua relação com os entes no mundo como um modo de ser, como modos do corporar, isto é, como corporeidade. Diante disso, o corporar co-pertence ao ser-no-mundo, ele co-determina os diversos modos do ser-no-mundo. Nessa perspectiva, enquanto corporeidade, o corpo do *Dasein* se dá como um modo de ser e por isto não se trata simplesmente de uma coisa corpórea fechada em uma fisiologia ou biologia, como uma exterioridade habitada por uma espécie de interioridade, como a subjetividade de um sujeito. Dessa maneira, talvez se possa dizer que o corpo do *Dasein* é corporificado, no sentido em que é fenomenologicamente vivenciado, experienciado como um modo de ser de seu si-mesmo.

Talvez esse corpo, no modo como ele se corporifica e vive, seja ‘o que há de mais certo em nós’, mais certo do que a ‘alma’ e o ‘espírito’; talvez seja em relação ao corpo e não à alma que dizemos que ele é ‘entusiasmado’. A vida vive na medida em que se corporifica. Talvez saibamos muitas coisas sobre o que denominamos um corpo físico dotado de corporeidade. [...] No entanto, ainda não meditamos seriamente sobre o que significa corporificação. Ela é algo mais diverso de um mero ‘carregar consigo um corpo por aí’. A corporificação é a instância na qual tudo o que constatamos em termos de

---

<sup>131</sup> Cf.: Idem. *Seminários de Zollikon*, p118.

decursos e fenômenos no corpo de um vivente receba pela primeira vez o seu próprio caráter processual. Talvez corporificação seja inicialmente uma palavra obscura. Todavia, ela denomina algo que experimentamos pela primeira vez e constantemente junto ao conhecimento do vivente e que precisa ser mantido em mente. [...] A corporificação de um corpo não é nada isolado por si, não é nada encapsulado nos ‘corpos físicos’ com os quais o corpo pode se confundir em sua aparição. Ao contrário, o corpo é ao mesmo tempo transmissão e passagem. Através desse corpo flui uma corrente de vida, da qual só sentimos respectivamente uma parte diminuta e fugidia.<sup>132</sup>

A corporeidade, como um modo do ser-no-mundo, co-pertence à abertura do *Dasein* ao mundo, de maneira que o seu corpo não se dá como uma estrutura fisiológica fechada sobre si mesma. Antes, como já dito, é co-apropriado pela existencialidade, encontra-se no mundo de modo tal que é afetado pela significância do mundo de diversas maneiras como um modo do ser-no-mundo.

O corpo do *Dasein* é corporificado na medida em que, como corporeidade, co-pertence à sua abertura como ser-no-mundo. Tal co-pertencimento pode ser visualizado, como já dito, nos diversos modos em que o *Dasein* está junto ao ente, vendo e ouvindo, por exemplo, sempre em uma compreensão de ser afinada em uma disposição de humor e que se desvelam corporalmente como modos de ser. Entendemos que a disposição, como o existencial responsável pelos diversos modos de afinação de humor do *Dasein* em suas relações com o mundo, é que, juntamente com a compreensão, propiciam mais originariamente o fenômeno da corporeidade. Nesse sentido Heidegger afirma que o corpo se dá como “transmissão e passagem”, que a vida atravessa e passa pelo corpo do *Dasein*, isto é, corporifica. Aqui, a vida não é da ordem do biológico, do sangue, oxigênio ou algo dessa natureza. A vida que percorre o corpo possui um sentido existencial, refere-se ao modo como o corpo do *Dasein* encontra-se implicado na existência, “transmissão e passagem” dos seus modos de ser como ser-no-mundo enquanto ek-sistência. A corporeidade não diz respeito a um ser corporal fechado, encapsulado sobre si mesmo, isolado dos modos de ser do *Dasein* e do mundo. Ela se determina em mundo, co-pertene à abertura ek-stática do *Dasein* como ser-no-mundo. Segundo Franck, “... é a partir do ser ek-stático do *Dasein* que Heidegger pode excluir toda a referência da proximidade a um corpo central que, tal como o ego, permanece ‘encapsulado’ em si mesmo.”<sup>133</sup> Dessa maneira, talvez possamos dizer que, assim como

<sup>132</sup> Idem. *Nietzsche I*, p. 439/440.

<sup>133</sup> FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*, p. 107.

o si-mesmo do *Dasein* não se dá como uma interioridade encapsulada em um eu, como uma subjetividade desprovida de mundo, a corporeidade, como um modo de ser do si-mesmo, diz respeito a um ser corporal aberto ontologicamente pelos existenciais do ser-no-mundo. É por isto que o corpo do *Dasein* não é algo que simplesmente pertence a ele, mas “é” um modo de ser. “O homem é corpo só quando vive. Assim tem que ser entendido o corpo em seu sentido. ‘Viver’ é posto aqui em sentido existencial.”<sup>134</sup> O sentido existencial do viver que caracteriza o homem como sendo seu corpo refere-se ao modo ôntico-ontológico do ser corporal do *Dasein* como corporeidade. Isto é, à co-pertença da corporeidade à existencialidade, no sentido em que o corpo é, por assim dizer, co-apropriado pelos existenciais que estruturam a abertura do ser-no-mundo, principalmente, como já dito, a compreensão e a disposição, existenciais que serão discutidos no próximo tópico.

A vida, no sentido existencial, não diz respeito ao corpo do *Dasein* tomado como nas ciências biomédicas, como já visto, todo o corpo é sempre o corpo do *Dasein*, é desde sempre corporificado, co-pertence à existencialidade, é corporeidade aberta às ocupações do *Dasein* com o mundo. O sentido existencial do corpo refere-se ao modo em que ele se dá fenomenologicamente como corpo experienciado como um modo de ser do *Dasein* como corporeidade e, portanto, em um co-pertencimento à existência.

Então tudo o que chamaos a nossa corporeidade, até a última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta, faz parte essencialmente do interior do existir; não é pois, fundamentalmente matéria inanimada, mas sim um âmbito do poder perceber não objetivável, não opticamente visível de significações do que vem ao encontro, do que consiste todo o Da-sein. Este corporal forma-se de tal modo que pode ser utilizado no trato com o ‘material’ do animado e inanimado do que vem ao encontro. Mas ao contrário de uma ferramenta as esferas corporais do existir não são descartadas do ser-homem. Não podem ser guardadas, isoladas numa caixa de ferramentas. Ao contrário, elas permanecem permeadas pelo ser-homem, seguras por ele, pertencentes a ele, enquanto um homem viver. No entanto, ao morrer, este âmbito corporal transforma seu modo de ser naquele de uma coisa inanimada, na massa de um cadáver que se decompõe. Certamente, o corporal do *Dasein* admite que já em vida ele seja visto como um objeto material, inanimado, como uma espécie de máquina complicada. Tal observador, na verdade, já perdeu de vista para sempre o essencial do corporal. Então, a conseqüência de tal observação insuficiente é a perplexidade perante todas as manifestações essenciais do corporal.<sup>135</sup>

<sup>134</sup> FINK, Eugen. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*, p. 188. Esta concepção do *Dasein* como sendo o seu corpo, isto é, corporeidade, como vimos nos *Seminários de Zollikon* (1972), já havia sido afirmado anteriormente, no seminário sobre *Heráclito* (1966-1967).

<sup>135</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p. 244.

Esta citação dos *Seminários de Zollikon* corrobora a noção de corporificação do corpo do *Dasein* como um corpo que, compreendido em sentido existencial é corporeidade, co-pertence aos modos de ser do ser-no-mundo. Corpo que não se dá de forma isolada, como algo simplesmente biológico, material, fechado sobre si mesmo. Como corporeidade, tudo o que pertence ao corpo biológico encontra-se marcado pela existencialidade, pelas significações que constituem o ser do *Dasein* como ser-no-mundo, é assim corporificado. Podemos dizer que a corporeidade é um modo de ser do *Dasein*, marcado pelos direcionamentos que constituem o seu ser espacial como um ente essencialmente direcionado para o mundo.

Como corporeidade, em suas relações com os entes o *Dasein* ouve, vê, se movimenta, gesticula e se comporta dessa ou daquela maneira de acordo como é afetado compreensivamente em diversos modos de corporar. Essa relação do *Dasein* com os entes é determinada pela sua abertura para o ser e para o mundo enquanto corporeidade, a qual, como modo de ser do *Dasein*, co-determina o seu si-mesmo. No próximo capítulo será discutido como a abertura do *Dasein* enquanto corporeidade o diferencia da animalidade, ou seja, do comportamento animal; a estrutura existencial da corporeidade, os existenciais; e a constituição do si-mesmo como corporeidade

## 4 CORPOREIDADE COMO MODO DE SER

### 4.1 Corporeidade e animalidade

A filosofia heideggeriana se contrapõe à concepção de homem como animal racional posto que, tal concepção determina de antemão o modo de ser deste ente a partir de uma estrutura dicotômica, qual seja, corpo e razão. No § 10 de *Ser e Tempo*, encontramos a afirmação que o ser do homem não é uma soma de corpo, alma e espírito.<sup>136</sup> Tais determinações são insuficientes para determinar o ser do homem na medida em que este é concebido como *Dasein* e estruturado como abertura para o ser e para o mundo. Dentre os modos de ser que o *Dasein* é estruturado enquanto abertura

---

<sup>136</sup> Cf.: Idem. *Ser e Tempo*, p. 92.

está o da corporeidade. Podemos dizer que a corporeidade refere-se ao caráter ôntico-ontológico do *Dasein*. Para Heidegger “O corpo do homem é algo essencialmente diferente de um organismo animal. Não se supera o erro do biologismo, ajustando-se ao corpo do homem a alma e à alma, o espírito e ao espírito, o existetivo...”<sup>137</sup> Isto quer dizer que o *Dasein* não é a princípio um organismo animal, um corpo, sobre o qual se acrescentaria a razão, consciência, alma ou espírito. Pensar o homem nesses termos sugere que a distinção entre ele e os animais se daria por um acréscimo qualitativo, a razão.

O *Dasein* é o único ente que se relaciona com o seu corpo como seu, ou melhor, como sendo ele mesmo. Nesse sentido, pensar o modo de ser corporal do homem como corporeidade é pensá-lo não como uma “matéria” que seria o corpo e uma “forma” que seria o espírito, alma ou razão, mas como um ser “inteiro”,<sup>138</sup> que se determina corporalmente como ser-no-mundo.

A questão da animalidade é intensamente discutida na segunda parte da preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão* (1929/30), onde Heidegger examina o que diferencia ontologicamente o homem, enquanto *Dasein*, do animal. Nesta obra ele interpreta a animalidade como um ser vivo, considerando que, de alguma maneira, o animal se mostra em seu modo de ser nos seus diversos e diferenciados movimentos ao interagir com outros animais, com o próprio *Dasein* e com o seu entorno. Para elucidar a animalidade do animal enquanto um ser vivo é preciso esclarecer o que perfaz a *vitalidade do vivente* em geral, em contraposição ao que não tem vida, como uma pedra, por exemplo.<sup>139</sup>

A interpretação heideggeriana na referida preleção, que tem como base o arcabouço conceitual desenvolvido pelo filósofo em *Ser e Tempo* (1927), toma a concepção de mundo como o ponto de convergência para a investigação da animalidade a partir de uma metodologia comparativa, qual seja: *a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é formador de mundo*.<sup>140</sup> Heidegger ressalta que a pobreza de

<sup>137</sup> Idem. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.p. 41- 42.

<sup>138</sup> Cf.: DASTUR, F.. *Heidegger et la Question Anthropologique*. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve, Éditions Peeters, Louvain – Paris, 2003, p.48.

<sup>139</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 208.

<sup>140</sup> Na preleção *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*, Heidegger sinaliza para os outros trabalhos dele em que tratou do conceito de mundo e das suas diferentes abordagens. Assim, no ensaio *Sobre a*

mundo do animal não possui um sentido valorativo de inferioridade deste em relação ao homem, ou seja, isto não quer dizer um caráter depreciativo da animalidade,<sup>141</sup> antes, refere-se a um modo de ser. A princípio, ambas as teses - sem mundo e pobre de mundo - indicam que estes entes não são constituídos pela mundanidade do mundo, já que pobreza de mundo refere-se a uma certa privação. No entanto, ao se observar o modo de ser de uma pedra, verifica-se que esta em muito difere dos animais. Nesse sentido Heidegger dá o exemplo de um lagarto que sai do esconderijo, sobe na pedra e se expõe ao sol; o lagarto toma a pedra como apoio e ali descansa. Já a pedra, encontra-se aí ou ali simplesmente, isto é, onde se joga a pedra ela permanece, quer seja no fundo de um lago ou sobre a terra, ela não toca e nem é tocada por esses entes.<sup>142</sup> Isto significa que a pedra não tem nenhum tipo de acesso a algo diverso, ao meio onde se encontra, daí que ela não pode nem mesmo sequer ser privada de mundo. Por outro lado, o lagarto, ao subir na pedra, não mantém com esta a mesma relação que o *Dasein* teria ao deitar-se numa pedra para descansar ou tomar sol. Isto porque ele não tem acesso à terra como terra, não podemos afirmar que o lagarto tenha acesso ao sol como sol ou à pedra como pedra.

Há uma certa tentação para afirmar: o que encontramos aí como rocha e sol são para o lagarto justamente coisas de lagarto. Quando dizemos que o lagarto está sobre a rocha, precisamos riscar a palavra ‘rocha’ para indicar que isto sobre o que ele se encontra lhe é dado em verdade *de algum modo*, mas, não obstante, não é conhecido por ele *enquanto* rocha.<sup>143</sup>

Apesar do lagarto também não ter acesso ao ente enquanto sendo isto ou aquilo, já que não possui o modo de ser do *Dasein* como abertura ao ser, o lagarto não está simplesmente dado sob o sol como uma pedra. Ele estabelece de alguma maneira uma ligação própria com a pedra, com o sol e com a terra. Isto significa que o vivente mantém uma espécie de conexão com o seu entorno, assim, por exemplo, com o seu círculo de alimentação, suas presas, seus parceiros sexuais, onde sempre se movimenta e se detém durante toda a sua vida, em um determinado meio ambiente, quer seja na

---

*Essência do Fundamento* tal conceito foi abordado a partir da história da palavra “mundo” e a história da cunhagem do seu conceito aí contida; em *Ser e Tempo* o conceito de mundo foi abordado a partir da compreensão do *Dasein*, do modo como ele sempre se movimenta cotidianamente em seu mundo, constituído a partir do que se ocupa, do que se envolve e nem se dá conta; em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* a abordagem é comparativa. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*, pp. 205-206.

<sup>141</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos fundamentais da Metafísica*, p.225.

<sup>142</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p.228.

<sup>143</sup> Idem. *Ibidem*, p. 229.

terra, no ar, ou na água.<sup>144</sup> Portanto, não se pode afirmar que o animal é sem mundo, já que mantém um tipo de vínculo com o seu meio ambiente onde sempre se movimenta e se relaciona de alguma forma com outros entes, porém, de uma maneira diversa do *Dasein*, visto que os animais não compreendem os entes que eles são. O “mundo” dos animais limita-se ao seu círculo ambiente, já a constituição de mundo do *Dasein* origina-se da sua lida com os entes intramundanos. Desta lida origina-se a totalidade referencial significativa que determina a mundanidade do mundo, ou seja, a constituição do modo de ser do mundo, por isto o homem enquanto *Dasein* é formador de mundo.

O mundo, na terminologia da preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, possui o caráter de “na totalidade”, diz respeito ao ente em sua manifestação sob a forma de totalidade. Não a totalidade como soma dos diversos entes particulares, nem como uma forma fixa, imutável, mas como uma estrutura de sentido, sempre em jogo, em que o ente particular se encontra instalado, referenciado e, a partir desta totalidade, se manifesta em seu ser. “A abertura do ente enquanto tal na totalidade, o mundo, forma-se, e mundo só é o que é numa tal formação. [...] o ser-aí no homem é formador de mundo.”<sup>145</sup> Nesse sentido, o caráter de formação de mundo é tratado, na referida preleção, a partir da noção de projeto, já presente em *Ser e Tempo* como abertura da compreensão. Abrir significa aqui desvelar o ser do ente, tirar do velamento, deixar e fazer vir ao seu encontro o ente em seu ser como isto ou aquilo. Mas isto só é possível porque o projetar lança antecipadamente possibilidades de ser, na projeção forma-se mundo.

O animal não compreende ser, ele tem acesso ao ente, mas não ao ente em sua significabilidade, de maneira que se encontra numa espécie de conexão com o seu meio ambiente e a ele permanece preso, isto é, ao círculo ambiente próprio à sua animalidade. Dessa maneira, em seu modo de ser, o animal

... não é desprovido de acesso ao que ainda está além disso ao seu lado, a isto em meio ao que ele advém como o ser vivo que é. Daí dizermos em virtude dessa conexão: o animal tem o seu mundo ambiente (meio ambiente) e movimenta-se nele. Durante a sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente (meio ambiente) como em um tubo que não se amplia nem se estreita.”<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p. 229.

<sup>145</sup> Idem. *Ibidem*, p. 327.

<sup>146</sup> Idem. *Ibidem*, p. 230.

O animal, por assim dizer, possui uma espécie de relação com o meio ambiente, mas não se dá como abertura para o mundo, ele não transcende nem significa mundo, não descobre o ente em seu ser, permanece limitado ao seu meio ambiente, o qual não se expande e nem é por ele modificado. Como um vivente, o animal estabelece determinadas ligações com o seu entorno, ele se alimenta, caça, foge, acasala, enfim, ele interage, de alguma maneira, com os entes que o rodeiam. O animal, diferente da pedra que não se movimenta e não interage com outros entes, tem mobilidade e de alguma maneira interage com os entes. Por exemplo, um animal pode correr em busca da sua presa, se esconder diante de uma ameaça, procurar abrigo ou se defender de um risco. Por sua vez, como já visto, o *Dasein*, em suas ocupações com o mundo, ao se relacionar com os entes, é co-determinado em seu ser pela corporeidade. Nesse sentido ele ouve, vê, se movimenta, gesticula, ou seja, ele é dessa ou daquela maneira de acordo com cada situação e de como ele é afetado pelo mundo circundante como compreensão de ser. Dessa maneira, tais modos de ser se dão como modos do corporar.

Em suas teses sobre a animalidade Heidegger denomina a mobilidade animal em seu meio ambiente como comportamento. No entanto, ele diferencia o comportamento animal (*Benehmen*) do comportamento do *Dasein* (*Verhalten*).<sup>147</sup> Podemos observar tal distinção na seguinte passagem:

[...] o modo de ser do homem é totalmente diverso, marcado não pelo comportamento, mas pela *assunção de uma atitude em relação a...* Nós chamamos o modo de ser do homem a *assunção de uma atitude*; e chamamos o modo de ser do animal o *comportamento*. Os dois são fundamentalmente diversos.<sup>148</sup>

Dessa maneira, apesar dos termos *Benehmen* e *Verhalten* poderem ser traduzidos para o português como “comportamento”, para evitar confusão conceitual e de entendimento do texto, a partir de agora utilizaremos a palavra “comportamento” para nos referirmos aos animais e “assunção de uma atitude” para nos referirmos ao *Dasein*.

---

<sup>147</sup> Em *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica* Heidegger utiliza a palavra *Benehmen* para se referir ao comportamento animal e *Verhalten* para o comportamento humano. Nos *Seminários de Zollikon* ele mantém *Verhalten* para se referir ao comportamento do *Dasein*.

<sup>148</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. p.272.

A assunção de uma atitude se desvela nos gestos do *Dasein* como um modo da corporeidade. Quer dizer, a assunção de uma atitude do *Dasein* concerne ao seu modo de ser corporal e o comportamento concerne à mobilidade animal. Para marcarmos esta diferença caracterizaremos o comportamento animal e a corporeidade do *Dasein*. Para explicitarmos o caráter do comportamento animal explicitaremos o modo de ser do animal que Heidegger denomina de “vida”.

Para ele, a essência da vida em geral se dá a partir da concepção do animal como um vivente, orgânico, em contraposição ao que não é vivo, inorgânico. Como um vivente o animal tem o caráter de organismo e como tal possui órgãos, os quais possuem uma serventia, isto é, servem pra ouvir, ver, digerir os alimentos, etc. Isto não significa que os órgãos do organismo animal sejam meros utensílios, nem que o organismo seja uma espécie de máquina. Isto implica que a mobilidade animal não deve ser explicada a partir de conceitos mecânicos de movimento, sinalizando para a caracterização não mecânica do organismo animal, muitas vezes oriunda da zoologia e da biologia.<sup>149</sup>

A noção heideggeriana de organismo é desenvolvida na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, onde Heidegger diferencia o conceito de órgão do conceito de utensílio desenvolvido em *Ser e Tempo*. Ele faz essa comparação diferenciada a partir da noção de serventia que caracteriza os utensílios. Levando-se em conta que em *Ser e Tempo* os utensílios são caracterizados por uma totalidade referencial e determinados pelo ser-para, podemos dizer que os órgãos assim como os utensílios são entes que se determinam em seu ser de maneira referenciada a outros entes em função de uma serventia. Assim, é a partir de uma totalidade referencial onde estão inseridos e remetidos uns aos outros que os utensílios se determinam em seu ser, portanto, eles não se dão de maneira isolada, sempre estão relacionados ao ser-para de sua serventia, de sua possibilidade de emprego e utilização. Dessa maneira, órgãos e utensílios servem para algo. No entanto, paradoxalmente, é justamente a partir da noção de serventia que aproxima os órgãos dos utensílios em geral, que Heidegger descreve as diferenças decisivas entre eles.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p. 250.

<sup>150</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p. 252.

Ao diferenciar o órgão do utensílio ele toma como exemplo a caneta, um utensílio que serve para escrever e que pode ser usada por muitos indivíduos. Em comparação com os olhos, como órgãos da visão, estes não estão aí para todos, mas servem para cada ente que deles dispõe, ou seja, cada ser vivo vê com os seus olhos. Assim também se dá com todos os órgãos de cada ser vivo.<sup>151</sup> Trata-se de um exemplo de diferença modal da serventia de órgãos e utensílios. No entanto, o que para Heidegger distingue essencialmente os órgãos dos utensílios é o caráter da serventia de ambos, sendo a noção de aptidão, introduzida pelo filósofo para caracterizar a diferença essencial entre órgãos e utensílios. Assim, por exemplo, a caneta, como um utensílio, é produzida em função do escrever; é a escrita que determina a confecção e o modo como ela é produzida. Sendo produzida ela está pronta para o uso, encontra-se em estado de prontidão para promover a possibilidade do surgimento de algo diferente dela: a escrita. Ser útil para, isto é, servir para, supõe ser e dar possibilidade para algo diverso. Por sua vez, os órgãos, em sua serventia, são aptos, possuem aptidão para ver, ouvir, cheirar, etc. A caneta não é apta para algo, ela está pronta para ser utilizada. A prontidão caracteriza o ser do utensílio, ao passo que cada órgão tem a sua própria aptidão. No entanto, para Heidegger, em última instância é a aptidão que possui os órgãos; é em função da aptidão que surgem os órgãos,<sup>152</sup> e não ao contrário.

[...] o órgão enquanto órgão, isto é, enquanto pertencente ao organismo e proveniente dele concretamente, possui aptidões para algo, então precisa ser dito mais rigorosamente: não é o órgão que possui uma aptidão, mas é sim o organismo que possui aptidões. [...] Os órgãos não são para isto, eles não são instalados ulteriormente na aptidão. Ao contrário, eles provêm concretamente dela e vêm à tona nela, permanecendo nela e desaparecendo nela. [...] Não podemos dizer que o órgão possui aptidões, mas sim que a aptidão possui órgãos.<sup>153</sup>

<sup>151</sup> Cf.: Idem. Ibidem, p.252.

<sup>152</sup> Na preleção de *Os Conceitos Fundamentais Metafísica*, para demonstrar a essência do órgão e a antecedência da aptidão, Heidegger recorre ao estudo realizado pelo biólogo e filósofo de origem alemã Jakob von Uexküll, com animais unicelulares que não possuem forma determinada, estrutura e nem órgãos fixos, mas que, por isso mesmo, são, filosoficamente, mais apropriados para o estudo da essência do órgão, e não os animais superiores e de constituição mais complexa. Estes organismos, como as amebas e os infusórios, sempre necessitam formar a partir de si órgãos necessários à sua sobrevivência e estão sempre os formando e destruindo de acordo com cada necessidade, são órgãos instantâneos. Nos infusórios os órgãos que servem à digestão não são fixos, formam-se a cada vez, e se destroem. Assim, “em torno de cada pequeno bocado de uma bexiga que se torna primeiramente boca, então estômago, então intestino, e, por fim ânus.” J.v. Uexküll, *Theoretische Biologie*. 2ª Ed. totalmente revisada. Berlim, 1928, p.98 *apud* HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*, p.257. Isto significa que a aptidão para se alimentar e digerir os alimentos é anterior aos respectivos órgãos responsáveis.

<sup>153</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 254-255.

Assim, não apenas o nexa entre órgãos, utensílios e suas respectivas serventias se diferenciam, mas também o modo como se dá o pertencimento deles a outro ente nessa serventia. Nesse sentido, o utensílio pronto para seu emprego na sua serventia se subordina a uma instrução, expressa ou não, a qual advém da sua própria produção enquanto utensílio, isto é, do ser-para. No entanto, os órgãos não se subordinam a uma instrução, eles trazem consigo suas regras e impulsionam a si mesmos para a aptidão, para a sua serventia. Como, então, se caracteriza a mobilidade do organismo animal para o desempenho de suas aptidões? Qual o nexa entre a aptidão do organismo animal e o comportamento deste vivente em seu meio ambiente?

O trasladar-se ou a passagem da aptidão para a efetivação do seu ser apto se determina a partir do que Heidegger denomina de pulsão. Esta é o modo como o organismo animal, enquanto um ser- apto, impele-se a si mesmo e é impelido através de impulsos para o interior da aptidão, “...o ser- apto é acima de tudo pulsional.”<sup>154</sup> Sublinhamos, contudo, que os impulsos não se dão como algo mecânico que acontece por vezes ao animal. Como pulsões, os impulsos perpassam constantemente cada movimento do animal, de maneira que ele está sempre sendo perpassado pulsionalmente em seus movimentos, ou seja, em sua mobilidade.

Haveria, talvez, alguma semelhança entre a aptidão dos órgãos do animal e o corporar do *Dasein*, por exemplo, ao ver, ouvir, e se relacionar com os entes? Ao discutir o desempenho do órgão e sua relação com a aptidão Heidegger toma como exemplo um estudo desenvolvido com vaga-lumes, em que se conseguiu fotografar e observar a imagem que surge na retina deste animal ao ser colocado diante de uma janela. Neste experimento foi verificado que na imagem da sua retina aparecia a janela em seus detalhes, até uma letra colocada no vidro e a paisagem através da janela. Tal experimento mostrou que no olho do vaga-lume é capaz de se formar essa imagem espelhada, por assim dizer, mas não se pode afirmar com certeza o que e como o vaga-lume vê.<sup>155</sup> De qualquer maneira, o ver do animal se diferencia absolutamente do ver do *Dasein*. O ver do animal corresponde à sua aptidão, ao seu poder ver. Porque o *Dasein* é um ente que se dá como abertura para o ser, seu poder ver não possui o mesmo caráter de aptidão dos animais. O *Dasein* é corporeidade e como tal, seu ver, ouvir e

---

<sup>154</sup> Idem. Ibidem, p.262.

<sup>155</sup> Cf.:Idem. Ibidem, p. 264-265.

movimentos corporais não são regulados por aptidões e pulsões, semelhante ao modo de ser do animal. O animal, como um ser-apto, impele-se a si mesmo para o interior do que lhe é próprio, isto é, para o desempenho das suas aptidões e a elas se limita, a cada vez. Já o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, dirige-se para si mesmo, para o outro e para o mundo e compreende o que lhe é próprio, ou seja, ele se compreende como o ente que assume uma atitude, mediante a qual ele se situa no mundo deste ou daquele modo de corporar, ou melhor, em um determinado modo de corporeidade.

No movimento pulsional em que se realiza as suas aptidões, o animal se retém a si mesmo em sua unidade de organismo como o que é próprio a si, no sentido de corresponder às suas aptidões específicas. O ser próprio do animal refere-se ao modo de ser em que ele está a serviço de suas próprias aptidões pulsionais, as que caracterizam e regulam os seus movimentos em seu meio ambiente. A propriedade do animal não quer dizer que ele se compreenda em seu ser como um si próprio, é, portanto, essencialmente diferente do *Dasein*, que, como compreensão de ser, se dá como um si-mesmo, relaciona-se com o seu ser.

[...] tudo o que possui o caráter do si-próprio, todo ente que em sentido amplo possui o caráter de pessoa (todo pessoal), é propriedade, mas nem toda propriedade possui o caráter de si-próprio e de eu. A pessoalidade não descreve o modo como o animal é próprio para si: o modo como o animal é próprio para si não envolve reflexão e consciência. Ao invés disto, ele não indica senão um *pertencimento ao próprio*. A *propriedade* é um caráter fundamental de toda e qualquer aptidão. *Ela pertence a si*, é tomada por ela mesma. [...] A propriedade do animal diz: o animal, e, de início, seu específico ser-apto para ..., é próprio a si.<sup>156</sup>

Podemos dizer então que o *Dasein* é próprio a si no sentido em que se dá como um si-mesmo, se dá como pessoa. O que fundamenta esse modo de ser do *Dasein* é sua abertura para o ser, para o mundo e para si mesmo como transcendência.<sup>157</sup> Diferente do ser-apto, o *Dasein* vem a si como um si-mesmo e relaciona-se consigo mesmo e com o mundo em uma compreensão de ser, enquanto ek-sistência. O animal ao trasladar-se do seu ser-apto para o desempenho de suas aptidões e estabelecer uma ligação com os entes, não transcende, não compreende o ente em seu ser, não ek-siste como e na diferença entre ser e ente. Ele vive absorvido pelo ente, de uma pulsão para outra,

<sup>156</sup> Idem. Ibidem, p.267.

<sup>157</sup> A questão da transcendência do *Dasein* será desenvolvida no terceiro tópico deste capítulo.

permanecendo preso ao que é próprio a si, ou seja, no interior do seu ser-apto; ele não se dá como possibilidade de ser, como *Dasein*. A aptidão, como o que é próprio ao animal, não diz respeito a uma mera possibilidade que pode ou não ocorrer, trata-se de um modo de ser do animal, da sua animalidade, é, portanto, um conceito ontológico, “[...] da modalidade, do ‘como’ do ser do homem ou do animal.”<sup>158</sup> Nesse sentido, ver, ouvir, agarrar, digerir, perseguir a presa, entre outros, são aptidões concernentes ao modo de ser do animal que anunciam a sua mobilidade como comportamentos pulsionais. Mas o que fundamenta a mobilidade do animal em seu impelir-se e ser impelido pulsionalmente para seus comportamentos?

Como já visto, ao interagir com o seu meio ambiente, ao caçar, acasalar, devorar, fugir de uma perseguição, entre outros, o animal mantém-se preso a si mesmo, ao seu ser-apto, é absorvido pelo ente com o qual se liga de alguma maneira pulsionalmente. Esse modo de ser absorvido pelo ente em seus diversos movimentos caracteriza o comportamento animal como perturbação.<sup>159</sup> A perturbação é um modo de ser do animal, não se trata de algo que pode lhe acontecer eventualmente, ao invés, é o que fundamenta seu comportamento. Sobre o termo perturbação (*Benommenheit*), Françoise Dastur observa que ele designa, na linguagem médica, certas formas de demência, de embotamento dos sentidos, e que Heidegger o utiliza para “... caracterizar o ser do animal enquanto o que é submetido à pressão pulsional e se encontra assim inteiramente absorvido no conjunto das pulsões que nele estão em jogo.”<sup>160</sup> Mas como se caracteriza a perturbação? Como ela fundamenta e abre de maneira específica o comportamento animal?

A perturbação, como modo de ser do animal, não se dá a partir de um elemento perturbador que de repente aparece, o perturba e depois desaparece, deixando o animal de estar perturbado. Assim, por exemplo, a abelha, impelida pulsionalmente a alimentar-se é atraída pelo cheiro das flores, sendo pulsionalmente perturbada a sugar o mel. No entanto, ela não foi sugar o mel porque constatou a presença dele, mas foi

<sup>158</sup> DASTUR, F.. *Heidegger et la Question Anthropologique* .p.57.

<sup>159</sup> Apesar deste termo ser utilizado na psiquiatria para designar certos estados anímicos do homem em que ele se encontra em um estágio intermediário entre consciência e ausência de consciência duradoura ou não, a perturbação animal não pode simplesmente ser transposta para a experiência humana, e ser interpretada a partir desta. A perturbação, como estrutura essencial do animal, não pode ser duradoura ou passageira pois é constitutiva, é um modo de ser dele. Cf. :HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p.274.

<sup>160</sup> DASTUR, F.. *Heidegger et la Question Anthropologique*, p.57.

pulsionalmente perturbada pelo cheiro das flores. Sugar o mel é um comportamento pulsional, não se deu a partir da constatação do mel e de uma tomada de atitude de ir até ele e sugá-lo, tal comportamento tem como base o modo de ser do animal como perturbação, a pulsão se dá como perturbação. Dessa maneira, podemos dizer que o animal é impelido de uma pulsão para outra sendo absorvido por aquilo a que se liga caracterizando seus movimentos como comportamentos pulsionais, forjados no seu modo de ser como perturbação.

Entretanto, o animal só pode ser impelido pulsionalmente, ele só pode ser perturbado, por aquilo que em correspondência à sua aptidão o afeta em sua animalidade. Isto quer dizer que o animal já traz consigo o círculo de desinibição possível de suas pulsões, de maneira que nem todo estímulo desencadeia as pulsões comportamentais no animal. Para que ele seja afetado por algo é preciso, antes, uma ligação com um raio de desinibição em que o ente seja capaz de estimular e desinibir um comportamento pulsional. Isto significa que cada animal possui o seu círculo de desinibição possível das suas pulsões comportamentais e do qual não pode saltar.<sup>161</sup> Não poder saltar, por sua vez, diz respeito aos limites que caracterizam cada animal em seu ser-apto, em suas aptidões, o que, por sua vez, circunscreve o círculo de suas possibilidades de desinibição, isto é, do que o afeta e o alcança, do que estimula seus comportamentos. Não poder saltar diz também, mais originariamente, não ser no modo da ek-sistência, transcender o ente na compreensão de ser. Poder saltar, como transcendência, é ek-sistir na diferença entre ser e ente que só o *Dasein* é e está, como abertura ao ser.

O animal tem acesso a algo diverso, a entes, e, portanto, tem, por assim dizer, a sua própria “abertura”. Mas não no modo da compreensão do ser, como o *Dasein*, que deixa e faz vir ao seu encontro o ente enquanto tal em suas ocupações. “O estar-aberto do homem é um vir-ao-encontro, o estar-aberto do animal é um ser-absorvido por... e aí um ser inserido no círculo envoltório.”<sup>162</sup> A perturbação é a maneira como o animal é e está aberto para o elemento desinibidor das pulsões que desencadeiam seus comportamentos pulsionais, circunscritos ao seu círculo envoltório ou círculo de desinibição.

---

<sup>161</sup> Cf.: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 286.

<sup>162</sup> Idem. *Ibidem*, p. 393.

Esta ligação com um círculo de desinibição pode ser observada, por exemplo, quando o animal é retirado do seu meio ambiente e tem a tendência a fugir de volta. Mesmo os animais caracterizados como domésticos levam consigo o seu círculo de desinibição possível. Os animais domésticos são assim chamados não pelo fato de se encontrarem na casa, mas porque a ela pertencem e a ela servem, mas não como o telhado, por exemplo, que também pertence à casa.<sup>163</sup> A observação heideggeriana acerca dos animais domésticos sinaliza para o caráter comportamental do animal como um ser absorvido pelo ente, sem reflexão, sem compreensão, e parece sugerir uma certa passividade deste, em contraposição à tomada de atitude do *Dasein*.

Os animais domésticos são mantidos em casa por nós, ele ‘vive’ conosco. Mas nós não vivemos com eles, [...] ... não obstante *estamos com* eles. Este ser-com também não é, contudo, nenhum coexistir, uma vez que o cachorro não existe, mas apenas vive. Este ser-com é de um tal modo que deixamos o animal se movimentar em nosso mundo. Nós dizemos: o cachorro está embaixo da mesa, ele sobe a escada. Mas o cachorro – ele se relaciona com a mesa enquanto mesa, com a escada enquanto escada? E, no entanto, ele sobe a escada conosco. Ele devora seus alimentos conosco – não, nós não devoramos nossos alimentos! Ele come conosco – não, ele não come. Porém, esta comunhão conosco! Um acompanhamento, uma transponibilidade – e, todavia, não.<sup>164</sup>

Isto significa que o animal não possui abertura para o ente enquanto tal, ele não se relaciona com o ente significativamente, pois não compreende ser, seu comportamento se determina pulsionalmente a partir do seu modo de ser como perturbação. Ou seja, a perturbação abre o círculo de desinibição possível do animal onde ele pode ser afetado pelo elemento desinibidor de suas pulsões, pelo qual é absorvido e se comporta pulsionalmente. Assim, ao ser perturbado pela fome o gato não compreende o rato em seu ser rato e nem mesmo se compreende como estando com fome, mas é simplesmente impulsionado por esta a caçar algo para atender à sua pulsão de alimentação. Mas o gato não escolhe este ou aquele rato, devora o que encontrar primeiro e, ao se sentir saciado, ele pode ser perturbado, por exemplo, pela sede, sendo impulsionado a procurar água, sendo absorvido, irrefletidamente, pelo que se liga em suas pulsões. O *Dasein*, ao sentir fome, pode escolher não alimentar-se naquele momento, quer seja porque o tipo de alimento que dispõe em determinadas

---

<sup>163</sup> Cf.:Idem. Ibidem, p.242.

<sup>164</sup> Idem. Ibidem, p. 242.

circunstância não lhe agrada, ou simplesmente porque prefere alimentar-se depois. Diferente do animal, ele pode escolher se come e o que come.

De qualquer modo, Heidegger considera que, em última instância, a sua análise sobre a pobreza de mundo do animal é concebida na perspectiva do *Dasein*, pois só a partir dele e em comparação com ele o animal pode ser pobre de mundo. O animal mesmo, em sua animalidade, não tem conhecimento disso e nem sofre com isso, não é afetado. Trata-se apenas de uma “ilustração comparativa”<sup>165</sup> e que deve permanecer como problema.

Diante do exposto, podemos dizer que a mobilidade animal, isto é, o seu comportamento, não se dá como algo mecânico que se explique somente pelo ser apto de seu organismo fisiológico, mas requer a ligação do animal com o seu entorno em seu modo de ser como perturbação. Mas a mobilidade animal não é um fenômeno semelhante à corporeidade do *Dasein*, visto que o animal não se compreende em seu ser corpóreo, não se relaciona com o seu corpo como o que lhe diz respeito, como sendo ele, ou seja, o animal não “tem” um corpo. Heidegger confere ao vivente um caráter corpóreo que não se restringe ao biologismo e não se explica como algo mecanicista. Nesse sentido, talvez possamos dizer que a mobilidade animal se determina em seus comportamentos pulsionais como perturbação e é limitada à aptidão e ao círculo das desinibições possíveis das suas pulsões, sem que o animal reconheça seus movimentos como sendo seus. O animal não se compreende em seu ser, não se dá como um si mesmo.

*O comportamento é muito mais justamente um manter-se um e um estar preso a si mesmo, e, em verdade, sem reflexão. [...] Caracterizamos o ser-junto-a-si mesmo especificamente animal, este ser que não tem nada de uma ipseidade do homem enquanto pessoa que assume uma atitude em relação a, este estar preso do animal em si, no qual todo comportamento é possível como perturbação.*<sup>166</sup>

A assunção de uma atitude do *Dasein* em relação ao ente se dá a partir da abertura do mundo, ao qual ele mesmo pertence como ser-no-mundo e se abre em seu ser como um si-mesmo que vai ao encontro dos entes os compreendendo em seu ser. O

---

<sup>165</sup>Idem. Ibidem,p.310.

<sup>166</sup> Idem. Ibidem,p.273.

animal, tomado em comparação com o ser do *Dasein*, enquanto abertura, não tem mundo, não é existência, vive absorvido pelo ente com o qual se liga a partir da aptidão, a qual delimita o seu círculo ambiente, e no qual ele se comporta pulsionalmente como perturbação.

Como ser-no-mundo, o *Dasein* é co-determinado pela sua corporeidade, a qual se desvela em suas atitudes, a cada vez, em seus gestos, no tom de voz, no modo de ver, ouvir, falar, como modos de corporar. Estes desvelam como o *Dasein* é afetado pelo mundo em uma compreensão de ser e na afinação de humor que se abre na sua relação com os entes. Isto nos indica que, como corporeidade, o corpo do *Dasein* é, por assim dizer, co-apropriado pelos existenciais que promovem a sua abertura para o mundo. Como já visto, a corporeidade encontra-se implicada na existência e, portanto, co-participa da abertura do *Dasein* a si mesmo e ao mundo. Mas como podemos visualizar a co-pertinência dos existenciais à corporeidade? De que maneira eles estruturam a corporeidade?

## 4.2 Os existenciais e a corporeidade

O *Dasein*, em sua constituição ontológica é ser-no-mundo e, como tal, encontra-se lançado em mundo, junto ao ente e com outro *Dasein*, sempre em uma ocupação, o que caracteriza o momento ser-em dessa constituição. Sendo em mundo, o *Dasein* se relaciona com o ser, com o seu ser e o ser dos demais entes, daí o seu caráter de existência, abertura ao ser. Mas como se caracteriza o ser dessa abertura?

No capítulo cinco de *Ser e Tempo* Heidegger desenvolve a caracterização das estruturas ontológicas responsáveis pela abertura do ser do *Dasein* como ser-em e as denomina de existenciais, tais como: compreensão, disposição e fala. Os existenciais se dão como momentos estruturais indissociáveis, os quais não ocorrem separadamente, mas imbricados uns nos outros. Isto significa que, enquanto aberturas, os existenciais não se dão previamente determinando de antemão o modo de ser do *Dasein*, são estruturas ontológicas que se determinam a cada vez na sua existência fática, ôntica.

Como ser-no-mundo o *Dasein*, enquanto corporeidade, se relaciona com os entes, ou seja, assume uma atitude diante dos entes de maneira que o “seu” corpo se

desvela como modos de ser, isto é, como corporar. Nesse sentido, a corporeidade co-pertence ao ser-no-mundo e co-determina a sua abertura ao mundo. Dessa maneira, os existenciais são caracteres ontológicos que estruturam a abertura do ser-no-mundo e a corporeidade, como então entendermos a corporeidade como um existencial? Por que?

Em suas ocupações com os entes o *Dasein* sempre os compreende como isto ou aquilo e lida com eles numa relação de familiaridade, antes de qualquer tematização ou representação. Isto porque mundo já se abriu para o *Dasein* numa totalidade conjuntural significativa, a partir da qual o ente vem ao seu encontro em seu ser. Como compreensão o *Dasein* não faz primeiramente “a experiência de algo como simplesmente dado para depois apreendê-lo *como* porta ou *como* casa.”<sup>167</sup> Na compreensão de mundo se elabora uma interpretação, mesmo que não tematizada, a partir da qual o compreender se apropria do que compreende na estrutura de *algo como algo*. A interpretação não acrescenta ou modifica o que foi compreendido, mas elabora as possibilidades projetadas no compreender, na chave de “algo como algo”, de maneira que o compreender vem a ser ele mesmo. Ou seja, os entes que vêm ao encontro do *Dasein* são compreendidos em seu ser a partir de um mundo que já se abriu numa totalidade conjuntural a partir da qual o compreender é articulado numa interpretação “como” sendo aquilo que é; na interpretação o *Dasein* se apropria da compreensão. Mas, como podemos pensar o nexos entre o existencial da compreensão e a corporeidade?

Decerto que ao deixar e fazer vir os entes ao seu encontro em suas ocupações o *Dasein* vê, ouve, fala, toca... o que significa que o “seu” corpo encontra-se de alguma maneira implicado na sua relação com os entes. Contudo, o corpo do *Dasein* não se dá como um instrumento que ele tenha para se instalar no mundo. Como já visto, não é o corpo que determina originariamente o ouvir, andar, aproximar, falar, ver, sentir. Estes modos do corporar possuem um caráter mais originário, por exemplo, ver não significa perceber algo simplesmente dado com os olhos do corpo nem com os olhos do espírito. Ver é sempre um ver em compreendendo, isto é, já traz consigo as remissões referenciais que constituem a totalidade conjuntural a partir da qual o ente vem ao encontro como algo que é. Isto porque, como já dito, na compreensão a articulação do

---

<sup>167</sup> HEIDEGGER. Martin. *Ser e Tempo*, p.211.

que é compreendido é logo interpretado como sendo isto ou aquilo antes de qualquer tematização.<sup>168</sup>No entanto, o ver, ouvir, tocar, diz respeito à sensorialidade do *Dasein*, esta se encontra implicada na sua relação com o mundo, porém, não é o olho, por si só, como órgão fisiológico responsável pela visão, que vê. O olho não vê o copo em cima da mesa, talvez enxergue cores, volumes; quem vê o copo é o *Dasein* porque compreende aquele objeto como copo. Também não é o ouvido que ouve, mas o *Dasein*. Este ver e ouvir algo, em compreendendo, é um modo do corporar do *Dasein*, diz um modo como o “seu” corpo, ou melhor, a sua corporeidade, co-participa de sua relação com os entes no mundo com a sua sensorialidade. “O corporar está em toda parte onde participa a sensorialidade, mas aí está sempre, já, a primária compreensão-do-ser.”<sup>169</sup> Chamamos a atenção para o termo “sensorialidade” utilizado por Heidegger ao invés de “órgãos dos sentidos.” Parece-nos que o termo sensorialidade refere-se aos sentidos corporais do *Dasein* como fenômeno, ou seja, ao caráter ontológico em que eles se manifestam como um modo de ser do *Dasein* em sua corporeidade, sempre perpassados pelo compreender, como um modo do corporar e não simplesmente como função de ouvir e ver fisiológicos.

Como corporeidade, o corpo do *Dasein* é, por assim dizer, co-apropriado pelo existencial da compreensão, de maneira que, não só o ver, mas também o ouvir são sempre ver e ouvir numa compreensão de ser, e por isto são modos de corporar. O ouvir compreensivo se dá no modo da escuta.

É com base nessa possibilidade de escutar, existencialmente primordial, que se torna possível *ouvir*. [...] Também o ouvir possui o modo de ser da escuta compreensiva. ‘Em primeiro lugar’, nunca escutamos ruídos complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando. Somente numa atitude artificial e complexa é que se pode ‘escutar’ um ‘ruído puro’. Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que a presença, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém *junto* ao que está á mão dentro do mundo e não junto a ‘sensações’, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o ‘mundo’. Sendo, em sua essência, compreensiva, a presença está desde o início, junto ao que ela compreende.<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Cf.:Idem. Ibidem, p. 210.

<sup>169</sup> Idem. *Seminários de Zollikon*, p. 212.

<sup>170</sup>Idem. *Ser e Tempo*, p. 226/227.

O ouvir, como caráter da escuta compreensiva, de que trata Heidegger em *Ser e Tempo*, como abertura da fala, é visto nos *Seminários de Zollikon* como um modo do corporar. De certa forma, podemos dizer então que a questão da corporeidade já se encontra implícita na analítica existencial. O *Dasein* ouve a motocicleta, o carro rangendo ou o fogo crepitando, porque se encontra junto aos entes, numa compreensão de ser, como corporar, corporando. Esse ouvir, como uma escuta compreensiva, é um modo do corporar. O corpo, simplesmente, não ouviria a motocicleta, mas talvez apenas “ruídos e complexos acústicos.” O existencial da compreensão co-pertence à corporeidade e co-determina o ser-no-mundo em sua existência ôntica como modos de corporar. “Como abertura, o compreender sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo.”<sup>171</sup> Isto significa que a compreensão abarca todos os momentos constitutivos dessa estrutura, e como a corporeidade co-pertence ao ser-no-mundo, ela também é co-determinada pela compreensão.

Tendo em vista que, enquanto aberturas do *Dasein*, os existenciais são estruturas ontológicas indissociáveis, toda compreensão se encontra afinada em uma disposição, termo este que é conhecido onticamente como humor<sup>172</sup>. Assim também, toda disposição possui a sua compreensão, mesmo que esta não se dê de modo explícito para o *Dasein*.

Enquanto compreensão, o *Dasein* sempre se encontra afinado em um humor, mesmo que este não seja por ele percebido. Isto significa que em suas ocupações cotidianas, em suas diversas relações com os entes e com o outro, o *Dasein* encontra-se afinado em um humor. Na medida em que o *Dasein* é co-determinado pelo humor no qual ele se encontra afinado, e a corporeidade diz um modo de ser do *Dasein* em suas relações com os entes no mundo, podemos dizer que o humor e a corporeidade são existenciais que co-determinam o modo de ser do *Dasein*.

---

<sup>171</sup> Idem. Ibidem, p.205.

<sup>172</sup> A palavra humor é a tradução de Márcia Schuback do termo alemão *Stimmung*, que é traduzido também por tonalidade afetiva. Na nota 47 de *Ser e Tempo* a tradutora explica que “valeu-se igualmente da expressão ‘afinação do humor’ de modo a indicar que o ‘humor’ significa uma estrutura de afinação e sintonização. Não se valeu nem de tom e nem de tonância, pois ambos referem-se ao resultado da afinação ao passo que, em *Ser e Tempo*, trata-se do movimento verbal mesmo de afinar-se, sintonizar-se enquanto abertura do ‘humor’.” SHUBACK. Márcia Sá Cavalcante. Notas Explicativas; In.: HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p. 573.

Entretanto, sublinhamos que o humor não diz respeito a um estado de alma de um sujeito, ele não possui um caráter interior, subjetivo. Os existenciais são estruturas ontológicas que se determinam “fora”, no mundo. A disposição abre um modo de ser e estar do *Dasein* no mundo, afinado em um humor, a cada vez, nas suas relações com os entes, antes de qualquer conhecimento teórico, de qualquer reflexão e independe da sua vontade.

A disposição é tão pouco trabalhada pela reflexão que faz com que a presença se precipite para o ‘mundo’ das ocupações numa dedicação e abandono irrefletidos. O humor se precipita. Ele não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo.<sup>173</sup>

Dessa maneira, o humor não é algo que o *Dasein* detenha em seu ser, ele se precipita a partir da abertura do mundo e do ser-no-mundo. Isto é, refere-se ao caráter ek-stático do *Dasein*, ao modo em que ele se encontra lançado no mundo, numa disposição compreensiva, como abertura ao ser, e assim pode ser interpelado pelo ente, ou seja, solicitado, afetado por mundo. O corresponder às solicitações dessa ou daquela maneira se dá de acordo com a abertura do ser-no-mundo enquanto um si-mesmo e da sua relação com os entes e com outro *Dasein* a cada circunstância.

A questão do corresponder do *Dasein* à interpelação do mundo é discutida nos *Seminários de Zollikon* com o exemplo do stress,<sup>174</sup> como um excesso de solicitação. Nesse sentido, o stress é um modo como o *Dasein* corresponde às inúmeras solicitações em seu cotidiano, conforme as suas ocupações com os entes. Como exemplo do stress Heidegger aponta uma situação em que alguém ouve suas crianças brincando e não se incomoda com o barulho que elas fazem porque esta pessoa deixa que elas sejam as crianças que são. No entanto se incomoda com o barulho das crianças vizinhas, e assim não as deixa serem as crianças que são, visto que não admite o barulho que elas fazem. O stress é um modo de estar afinado com o mundo em um humor. Ou seja, o stress diz respeito ao modo como se determina a relação do *Dasein* com o mundo, com os outros e consigo mesmo.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Idem. *Ser e Tempo*, p. 196.

<sup>174</sup> Cf. :Idem. *Seminários de Zollikon*, p.167/168.

<sup>175</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p.168.

“O humor revela ‘como alguém está e se torna’. É nesse ‘como alguém está’ que a afinação do humor conduz o ser para o seu ‘pre’.”<sup>176</sup> O existencial da disposição não apenas diz respeito a abertura do *Dasein* para o mundo e para o modo de encontrar-se a cada vez em suas ocupações afinado em um humor, como também diz respeito a sua abertura para o ser enquanto possibilidades de projeção de modos de ser. Isto significa que é a partir desta abertura que o *Dasein* pode direcionar-se para suas ocupações.<sup>177</sup> Dessa maneira, a abertura prévia do mundo a partir da qual o *Dasein* se compreende em seu ser como um si-mesmo e deixa e faz vir ao seu encontro o ente numa circunvisão é determinada pela disposição. Os estados de humor constituem a abertura existencial mundana do *Dasein*, diz o modo em que, ao ser e estar disposto compreensivamente no mundo ele estabelece uma relação com os entes e se situa em um determinado humor. Este não se encontra encerrado em uma subjetividade, em um si-mesmo solipsista, mas diz respeito à abertura do mundo e do si-mesmo como ser-no-mundo.

‘A condição em que a pessoa se encontra’ diz respeito ao ser-no-mundo como ser si-mesmo. Quando estou triste as coisas me interpelam de modo diferente ou de modo algum. Isto não significa sentimento em sentido subjetivo, de que eu tenha o sentimento. O sentimento diz respeito a todo o meu ser-no-mundo como meu próprio ser. A afinação não é algo que existe por si, mas faz parte do ser-no-mundo, como um ser interpelado pelas coisas. Afinação e ser-relacionado são um só em si. Todo novo ser afinado é sempre apenas uma mudança da afinação que já está presente em todo comportamento.<sup>178</sup>

Mediante o existencial da disposição a afinação do *Dasein* com algo do mundo diz respeito a todo o seu ser-no-mundo, ao modo como ele se abre para o ser, para o outro e para o mundo. Assim, quando o *Dasein* se sente triste, tudo ao redor se modifica; a tristeza é um modo de afinação do *Dasein* com o mundo. O sentimento da tristeza diz respeito ao si-mesmo do *Dasein* como ser-no-mundo. Por isto que na citação supracitada ser afinado e ser relacionado são co-pertinentes. Isto quer dizer que toda nova afinação diz um novo modo de relacionar-se com o ente e também de situar-se no mundo. A tristeza do *Dasein* diz um modo em que ele se encontra afinado com o mundo em uma determinada circunstância, junto ao ente e com-outro *Dasein*. Não se pode, por exemplo, medir uma tristeza, mesmo que se possa dizer de alguém que ele esteja muito

<sup>176</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 193.

<sup>177</sup> Cf.: Idem. *Ibidem*, p. 196.

<sup>178</sup> Idem. *Seminários de Zollikon*, p. 217/218.

triste, tomado por uma tristeza profunda, pois isto não se refere a um aspecto quantitativo, a uma quantidade maior ou menor de tristeza. O pouco ou muito triste diz um modo de ser e estar, ou seja, concerne a um aspecto qualitativo, um modo de afinação. A afinação do *Dasein* em um humor concerne à abertura na qual ele está sintonizado em seu ser-no-mundo. Assim, por exemplo, o ser-afinado de maneira dolorosa ou prazerosa não é causado por alguém que o *Dasein* encontre. A afinação prazerosa ou dolorosa estará de acordo com a abertura do *Dasein* em sua relação com o mundo. “O encontrar-se ou afinação é um caráter fundamental do *Dasein* e faz parte de toda relação. [...] O prazer não me é feito, mas esta afinação faz parte de meu relacionamento ek-stático, de meu ser-no-mundo.”<sup>179</sup> Dessa maneira, a tristeza diz como o *Dasein* é solicitado por mundo, como corresponde a esta solicitação e como é modificada a sua relação consigo mesmo e com o mundo.<sup>180</sup> O humor abarca todo o ser-no-mundo, co-determina os modos de ser e estar no mundo do *Dasein* enquanto corporeidade, como modos do seu corporar. Portanto, a tristeza não é um sentimento que o *Dasein* detenha em seu interior, mas um modo de abertura que co-determina o seu si-mesmo e também a sua corporeidade.

O sentimento como um sentir-se é, precisamente, a maneira como somos corporais; ser corporal não significa que um apêndice chamado corpo é simultaneamente ligado à alma, mas no sentir-se o corpo está desde o princípio co-inserido em nosso si-próprio e, com efeito, de um modo tal que ele permeia a nós mesmos em seu estar em tal ou tal estado. Não ‘temos’ um corpo assim como portamos a faca na bolsa; o corpo também não é um corpo físico que apenas nos acompanha e que também constatamos aí ao mesmo tempo, expressamente ou não, como simplesmente dado. O sentimento, como sentir-se pertence à essência desse ser. O sentimento efetua de antemão a inserção implicativa do corpo em nossa existência.<sup>181</sup>

Daí, podemos inferir que o sentir-se desta ou daquela maneira implica o ser corporal do *Dasein* como co-determinante do seu ser si-mesmo. A disposição responde pela abertura do ser-em do *Dasein*, pela sua possibilidade de ser afetado por mundo e de tocar o mundo. Dessa maneira, é no existencial da disposição que o corpo do *Dasein* é, como afirma Heidegger, *co-inserido em seu si-mesmo*, como corporeidade. Diante disso, podemos dizer que a corporeidade co-pertence ao si-mesmo, co-participa da constituição do *Dasein* como ser-no-mundo.

---

<sup>179</sup> Idem. Ibidem, p.187.

<sup>180</sup> Cf.:Idem. Ibidem, p. 109.

<sup>181</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*, p.91.

Na abertura da disposição o *Dasein* se abre tanto para o mundo quanto para si mesmo. Enquanto abertura para o mundo ele pode direcionar-se para algo e assumir esta ou aquela maneira de ser em suas relações com os entes, a cada vez, corporalmente, como modos distintos do corporar. Isto significa que ver, ouvir, sentir, gestos, etc., são determinações da sua corporeidade, ou seja, são modos do corporar, os quais dizem a cada vez o modo de ser si-mesmo do *Dasein*. Estes modos de ser co-pertencem aos modos de ser da disposição e determinam o modo como o *Dasein* se situa no mundo. Este modo Heidegger denomina como humor. Porque o *Dasein* é constituído como ser-com ele pode compreender o modo como o outro se encontra afinado em um humor através de seus gestos, em um olhar, no tom de voz, já que estes, como já dito, são modos de corporar. Na medida em que a corporeidade é um modo do ser-no-mundo, ela é corporeidade compartilhada, por isto, o outro, através do corporar do *Dasein* pode compreender se ele está triste, alegre ou aborrecido. Isto significa que o humor, como modo de abertura para o mundo e de situar o *Dasein* como ser-no-mundo, mantém uma relação privilegiada com a corporeidade.<sup>182</sup>

Diante do exposto, temos que as afinações do *Dasein* com o mundo são determinadas pela disposição compreensiva como modos de ser. Dessa maneira, o corporar, enquanto um modo de afinação revela como o *Dasein* está e se encontra afinado em um humor e como ele compreende a si mesmo e ao mundo. Nesse sentido, podemos dizer que a corporeidade, como modo de ser do *Dasein* é co-originária com os existenciais da compreensão e da disposição.

Na medida em que a corporeidade encontra-se articulada com os existenciais da compreensão e da disposição e se dá como corporeidade compartilhada, recorreremos, a título de ilustração, a um exemplo do enrubescer nos *Seminários de Zollikon*. O enrubescer pode se dar em diversas circunstâncias, de maneira que o *Dasein* pode enrubescer a face tanto ao envergonhar-se, como por estar com febre ou até mesmo ao entrar em um recinto aquecido vindo das montanhas numa noite fria. Todos esses modos de enrubescimento são visíveis na face, mesmo se tratando de situações diferentes. No entanto, no ser-com cotidiano, cada enrubescer pode ser compreendido diferentemente por outro *Dasein*. O enrubescer é um modo do corporar, por isto, é a

---

<sup>182</sup> Cf.:HAAR, Michel. Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein*. In: *Heidegger Studies* 2, 1986, pp. 67-80, p. 71.

partir da circunstância em que o *Dasein* se encontra em suas relações com os entes no mundo que o enrubescer será compreendido como um constranger-se ou como um estar aquecido.<sup>183</sup> O *Dasein* enrubesce a face diante de uma situação na qual ele se sente constrangido ou envergonhado porque a corporeidade co-pertence ao ser afinado neste ou naquele humor. Tal afinação revela que o corpo do *Dasein* ganha sentido pelo humor que determina a sua relação com o mundo. O enrubescer é um modo da corporeidade que acontece na relação do *Dasein* com o outro e com os entes no mundo, “...quem enrubesce está relacionado com os outros. [...] Assim os senhores vêem como a corporeidade possui este singular sentido ek-stático.”<sup>184</sup> É por isto que o enrubescer, como um fenômeno da corporeidade, não é algo interior nem exterior, mas um fenômeno que se dá na relação do *Dasein* com os outros.

Entretanto, esta relação com os outros não se trata de algo polarizado entre dois sujeitos, mas do ser-com uns com os outros no mundo, como ser-no-mundo.<sup>185</sup> O que não significa que o enrubescer, por exemplo, aconteça a todos que se encontrem na mesma situação. O corporar co-pertence ao ser-no-mundo de cada *Dasein*, diz respeito aos seus modos de ser que são somente seus, a cada vez, no exercício do seu ser si-mesmo. Assim, tendo em vista que o *Dasein* se dá, a cada vez, como modos possíveis de ser si-mesmo, a circunstância que o fez, por exemplo, envergonhar-se e enrubescer, pode até se repetir de forma semelhante, em outra ocasião, e ele não mais enrubescer. Isto acontece porque a sua afinação com o mundo se dá de forma diferenciada, isto é, o modo como o *Dasein* se afina com aquela situação que antes o envergonhava, modificou-se.

O modo como o *Dasein* encontra-se disposto compreensivamente e como ele se sintoniza à abertura do mundo determina o modo de afinação na qual a cada vez ele se situa cotidianamente. “Não posso existir sem corresponder constantemente temática ou atematicamente a esta ou àquela solicitação. Do contrário também não poderia dar um passo ou dirigir um olhar a algo.”<sup>186</sup> Dirigir o olhar a algo é um modo de prestar atenção, estar envolvido por algo, e também se dá como um gesto, um modo do corporar que revela como o *Dasein* corresponde à solicitação do mundo enquanto

---

<sup>183</sup> Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*, p.109.

<sup>184</sup> Idem. *Ibidem*, p.118.

<sup>185</sup> Cf.:Idem. *Ibidem*, p.137.

<sup>186</sup> Idem. *Ibidem*, p.230.

corporeidade. Assim, dirigir o olhar ou desviar, levar as mãos à cabeça num momento de perplexidade, abrir a boca ao tomar um susto, ou receber uma notícia desagradável, todos esses são gestos corporais que se caracterizam como modos do corporar e que se determinam na relação do *Dasein* com o mundo. Modos que dizem respeito às aberturas dos existenciais da disposição, da compreensão e também da fala, que é um existencial.

Enquanto um existencial, a fala não se refere simplesmente ao pronunciamento sonoro de palavras, antes, ela constitui ontologicamente o *Dasein*. Ou seja, enquanto o *Dasein* existencial-ontologicamente se constitui como fala, ele é o ente que descobre mundo, que compreende ser e comunica os entes em seu ser.

O existencial da fala é responsável pela articulação da totalidade significativa que constitui a significância do mundo para o *Dasein*, onde ele se encontra sempre junto ao ente e com outro *Dasein* em uma ocupação. Isto quer dizer que a fala se desvela no mundo como o pronunciamento do compreender. O modo de ser mundano da fala se dá através das palavras, as quais podem ser encontradas na cotidianidade como algo à mão, palavras que o *Dasein* dispõe para comunicar-se com os outros. Mas as palavras, ontológico-existencialmente não têm significados, elas ganham sentido e significam as coisas desvelando o ser dos entes na medida em que elas são ditas. Porque a fala é um existencial ela também co-pertence ao existencial do ser-com do *Dasein*, ou seja, ao modo de ser em que o *Dasein* e o co-*Dasein* constituem o “mundo” e estão sempre co-presentes na convivência cotidiana. Porém, isto não significa que a fala se manifeste sempre como um pronunciamento sonoro e verbalizado. O silêncio e a escuta também constituem a fala, são modos da fala e possuem também o seu referencial, ou seja, aquilo sobre o que se fala. Assim, o dito nem sempre se dá numa verbalização sonora, mas também no que se pensa, se deseja, na escuta do tema da conversa, lá onde silenciosamente um sentido se articula como projeção de ser, enquanto compreensão do ser dos entes. Nessa perspectiva, nos *Seminários de Zollikon* Heidegger afirma:

O ouvir é relacionado com o tornar sonoro do tema na conversa. Por isso falamos também de uma verbalização. Algo é verbalizado, isto é: é falado. Ouvir e falar pertencem no todo à linguagem. Ouvir e falar, isto é, a linguagem em geral, são sempre também um fenômeno corporal. O ouvir é um estar-junto-ao-tema corporal corporando. Ouvir algo é, em si, a relação do corporar com aquilo que é ouvido.[...] Mesmo quando eu só penso algo em silêncio sozinho comigo mesmo e não verbalizo qualquer coisa, tal pensar é sempre um dizer.[...] Sempre também está em jogo neste dizer, pensado em

silêncio, o que se ouviu e escreveu sobre o tema. No pensar silencioso acontece um tornar presente não temático dos sons e dos signos da escrita. Este tornar presente é, pois, co-determinado pelo corporar.<sup>187</sup>

Ouvir e falar são, portanto, modos do corporar, dizem respeito à corporeidade do *Dasein*. Por sua vez, o dito da fala comunica e articula a convivência compreensiva do *Dasein* o qual, enquanto ser-com, compartilha o mundo com os outros. No ser-com, o *co-Dasein* sempre já se anunciou no compreender e se situou na disposição. Isto significa que o *Dasein* sempre compreende o outro a partir da compreensão que tem de seu próprio ser-no-mundo e vice-versa. Nesse sentido, a comunicação não se dá como algo que saia do interior de um sujeito e se transfira para o interior de outro sujeito. O *Dasein* é ek-sistência e todos os modos de seu ser se determinam “fora”, no mundo, o qual não é um exterior, mas uma significância.

O ser-com é *partilhado* ‘expressamente’ na fala. [...] Na fala a presença se *pronuncia*. Entretanto, isso não ocorre porque a presença se acharia, de início, encapsulada num ‘interior’ que se opõe a um exterior, mas porque, como ser-no-mundo, ao compreender, ela já se acha ‘fora’. O que se pronuncia é justamente o estar fora, isto é, o modo cada vez diferente da disposição (ou do humor) que, como se indicou, alcança toda a abertura do ser-em. O índice lingüístico próprio da fala em que se anuncia o ser-em da disposição está no tom, na modulação, no ritmo da fala, ‘no modo de dizer’. [...] A fala é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo.<sup>188</sup> (Grifo nosso)

Assim, na existencialidade do *Dasein* a disposição se anuncia na fala através do tom, da modulação, do ritmo e do modo de dizer os seus pronunciamentos. Ora, podemos afirmar que tom, modulação, ritmo, são modos de dizer que mostram a corporeidade do *Dasein* através de como algo é dito, falado, silenciado. Entendemos que estes modos da fala se pronunciam como gestos corporais, isto é, como modos do corporar. Isto significa que há uma co-pertença do existencial da fala na corporeidade, co-pertença que determina onticamente tons, sons, modulações, entre outros modos de ser dos pronunciamentos do *Dasein*. Estes anunciam como ele se encontra no mundo, numa compreensão, em uma afinação de humor, junto ao que está sendo dito e com quem se relaciona nesse dizer, em determinada circunstância. Por isto, defendemos que a corporeidade encontra-se implícita na analítica existencial. Os mecanismos fisiológicos das cordas vocais não dão conta desse fenômeno, eles não explicam os

<sup>187</sup> Idem. Ibidem, p. 123.

<sup>188</sup> Idem. *Ser e Tempo*, p.225.

modos como a cada vez o *Dasein* se pronuncia, antes, é o compreender, a disposição e a corporeidade que expõem os modos como o *Dasein* se pronuncia. Neste sentido, podemos dizer que a corporeidade é um existencial que estrutura o *Dasein* como ser-no-mundo.

[...] a corporeidade é originária do nexa ontológico das aberturas da estrutura ser-no-mundo e da estrutura dos existenciais da mundanidade do mundo, disposição e compreender. Sendo assim podemos dizer que a corporeidade é co-originária aos existenciais que estruturam a presença como ser-no-mundo. Se a corporeidade é co-originária aos existenciais então ela também é um existencial e, portanto, um modo de ser da presença.<sup>189</sup>

Como já dissemos acerca do ver, ou seja, que não é o olho que vê, mas o *Dasein* é quem vê, de maneira semelhante, não é o ouvido que ouve nem a boca que fala. É o *Dasein*, como ser-no-mundo, enquanto corporeidade, compreensão e disposição, quem ouve e fala. Porque é o *Dasein*, enquanto existencialidade, quem fala, que o dizer pode estar penetrado de modulações, tons, ritmos, gestos, em função do modo como ele se encontra afinado em um humor na abertura do mundo e do seu si-mesmo. Na medida em que o corporar desvela o modo como o *Dasein* ouve, vê, gesticula e fala, entendemos que a corporeidade é um modo de ser do *Dasein*.

### 4.3 Corporeidade e si-mesmo

O modo de ser do *Dasein* como um si-mesmo é anunciado no § 9 de *Ser e Tempo*, na análise preparatória do *Dasein*: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente relaciona-se com o seu ser.”<sup>190</sup> O “ser cada vez meu” do *Dasein* refere-se primordialmente à sua abertura ao ser. É porque o *Dasein*, enquanto compreensão, relaciona-se com o ser, que pode relacionar-se com o seu ser, e dar-se como si-mesmo. Como compreensão, o *Dasein* não só se relaciona com o seu ser, mas com o ser dos demais entes com os quais ele se ocupa no mundo. Os entes que não possuem o caráter de abertura ao ser não se relacionam com o seu ser, não se dão como uma mesmidade.

<sup>189</sup> FERREIRA, Acylene. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. *Síntese*, Belo Horizonte, v.37, n.117, 2010, pp. 107– 123; p. 117.

<sup>190</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 85.

Assim como o caráter de ser “meu” anuncia em *Ser e Tempo* o modo de ser do *Dasein* como um si-mesmo, o caráter de “meu” é também referido ao corpo do *Dasein* numa articulação com o seu si-mesmo nos *Seminários de Zollikon*: “... o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. [...] o ‘meu’, no discurso sobre ‘o meu corpo’ se refere a mim mesmo. O *corporar* tem esta notável relação com o *si mesmo*.”<sup>191</sup>

Em *Ser e Tempo* o fio condutor para a análise do si-mesmo do *Dasein* não é tanto o fato do ser “meu”, do dizer “eu”, mas é o seu modo de ser como existência, no sentido de ek-sistência, como o ente que em seu ser se projeta para mundo.<sup>192</sup> Isto porque o si-mesmo do *Dasein* não se caracteriza nos moldes de um eu fechado numa consciência ou subjetividade, o si-mesmo co-pertence à estrutura ser-no-mundo, que em sua unidade abarca três momentos: mundo, quem (que responde pelo si-mesmo) e o ser-em. Na medida em que estes momentos são existencial-ontologicamente indissociáveis, podemos dizer que o si-mesmo se dá como ser-no-mundo. Tendo em vista que o ser-no-mundo é estruturado pela abertura ao ser e determinado como possibilidade de ser; o si-mesmo do *Dasein* se determina, a cada vez, como modos possíveis de ser no mundo.

Podemos correlacionar a referida concepção de *Ser e Tempo* a esta dos *Seminários de Zollikon*, qual seja, que o *corporar* co-pertence ao ser-no-mundo e o co-determina em sua abertura para o mundo.<sup>193</sup> Se o *corporar* co-pertence ao ser-no-mundo e o si-mesmo se dá como ser-no-mundo, então podemos dizer que o si-mesmo também é co-pertence ao *corporar*, isto é, à corporeidade. Assim, porque o si-mesmo do *Dasein* se dá de maneira finita, a sua corporeidade também se determina a cada vez, como modos possíveis do *corporar*. Isto significa que o *corporar* co-determina o si-mesmo do *Dasein* em sua ek-sistência, ou seja, que a corporeidade co-pertence à ek-sistência, ela é compartilhada na convivência cotidiana de uns com os outros nas diversas ocupações do *Dasein*. Por isto Heidegger correlaciona o *corporar* com o si-mesmo. Então, como se caracteriza ontologicamente o dar-se do *Dasein* como si-mesmo em sua corporeidade? Em que momento constitutivo pode ser visualizada a abertura do *Dasein* como si-mesmo?

<sup>191</sup> Idem. *Seminários de Zollikon*, p.114.

<sup>192</sup> Cf.: Idem. *Ser e Tempo*, p. 172.

<sup>193</sup> Cf.: Idem. *Seminários de Zollikon*, p.123.

Enquanto ser-no-mundo o *Dasein* encontra-se no mundo, junto ao ente e com outro *Dasein* em suas ocupações. Todavia, ao relacionar-se com os entes, mundo já se abriu junto com o ser-no-mundo numa pré-compreensão de ser. É a partir da abertura prévia do mundo, enquanto uma totalidade referencial significativa, que o *Dasein* compreende o seu ser e o ser dos entes com os quais ele se ocupa. Como ek-sistência, o *Dasein* se projeta compreensivamente para o mundo, enquanto totalidade significativa, e ultrapassa o ente ao passo que compreende o ser deste ente. Este ultrapassamento compreensivo do ente Heidegger denomina de transcendência.

A questão da transcendência, muito embora não seja tematizada em *Ser e Tempo*, encontra-se implícita na analítica existencial ao determinar o ser do *Dasein* como projeto no existencial do compreender. Enquanto projeto, o *Dasein* se direciona para o mundo como transcendência e vem ao encontro de seu ser si-mesmo e do ser dos entes com os quais se relaciona. Por isto, entendemos que o projeto, como um caráter do compreender, condiz com o modo de ser como transcendência do *Dasein* enquanto ek-sistência. A transcendência é um caráter fundamental do *Dasein* no qual primordialmente ele compreende seu ser como um si-mesmo.

Apesar da questão do si-mesmo não ser articulada tematicamente à transcendência na analítica do *Dasein*, ela é sinalizada no § 7 desta obra: “A transcendência do ser da presença [*Dasein*] é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical.”<sup>194</sup> No entanto, é no texto *Sobre a Essência do Fundamento* (1929), que Heidegger tematiza a relação entre transcendência e si-mesmo.

Considerar a transcendência como ultrapassagem do ente na compreensão do ser não significa que o *Dasein* se dê como um sujeito imanente, encerrado dentro de si e que ultrapassaria uma “barreira” que o separaria do objeto.<sup>195</sup> O *Dasein* não é um sujeito, antes, ele é determinado pela abertura para o ser e para o mundo, entendido como significância. Nessa perspectiva, na transcendência o *Dasein* não ultrapassa esse ou aquele ente específico, o horizonte da transcendência é mundo. O *Dasein* transcende

---

<sup>194</sup> Idem. *Ser e Tempo*, p.78.

<sup>195</sup> Cf.: Idem. *Sobre a Essência do Fundamento*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1966 (Os Pensadores), p.94.

seu ser si-mesmo como ser-no-mundo e nesta transcendência ele ultrapassa e compreende o ser dos demais entes. “Aquilo em relação a que se dá a ultrapassagem é aquilo em que o ser-aí se mantém como tal. Transcender significa ser-no-mundo.”<sup>196</sup> Isto significa que o mundo, como o horizonte do transcender, deve ser compreendido em conexão com o ser do *Dasein* e que a estrutura ser-no-mundo é ao mesmo tempo a estrutura da transcendência. Ou seja, existir como ser-no-mundo já diz a estrutura da transcendência, do ser-junto, ser-com, ser si-mesmo e mundo como significância.<sup>197</sup>

É por isto que a transcendência não se orienta primordialmente para um ente específico, mas para a abertura do mundo que possibilita o encontro de cada ente em seu ser. O mundo, como horizonte da transcendência, é aquilo a partir do qual o *Dasein* se dá a compreender, isto é, no ultrapassamento compreensivo do mundo o *Dasein* vem ao encontro de seu ser e compreende o si-mesmo que ele é.

O que é ultrapassado é justamente unicamente o ente mesmo, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí, por conseguinte, também e justamente o ente que é ‘ele mesmo’ enquanto existe. Na ultrapassagem o ser-aí primeiramente vem ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele como ele “mesmo”. A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade). [...] Na medida, porém, em que o ser-aí existe como mesmo – e somente nesta medida – pode ele ter um comportamento (relacionar-“se”) para com o ente que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso.<sup>198</sup>

A transcendência se constitui como uma abertura primordial do *Dasein*. É nesse sentido que nela se dá a radicalidade da individuação do *Dasein* como um si-mesmo. Só o *Dasein* é no modo da transcendência, esta é uma determinação ontológica do *Dasein*, portanto, ela é um caráter constitutivo do *Dasein* enquanto ek-sistência.

A possibilidade de articular, neste trabalho, a transcendência à corporeidade justifica-se na medida em que Heidegger articula a corporeidade à ek-sistência, que, por sua vez, se dá como transcendência, como abertura do *Dasein* para o mundo e para si mesmo. Nessa perspectiva, se o corporar diz um modo de ser que co-determina o si-mesmo do *Dasein* como transcendência, então, a base que possibilita ao *Dasein*

<sup>196</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*, Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.326.

<sup>197</sup> Idem. *Ibidem*, p.335.

<sup>198</sup> Idem. *Sobre a Essência do Fundamento*, p.94-95.

reconhecer-se como sendo seu corpo, como um si-mesmo corporal, também se fundamenta na transcendência. Diante disso perguntamos: Qual é o nexa ontológico entre si-mesmo, transcendência e corporeidade?

A corporeidade co-pertence à transcendência, de maneira que, ao transcender o *Dasein* vem ao encontro de si mesmo como corporeidade, ou seja, ele vem ao encontro de si mesmo como sendo “seu” corpo, mesmo que isto não seja tematizado. É nesse sentido que “... só o *Dasein* existe seu corpo e ensaia todo movimento como o que lhe concerne. [...] é precisamente porque ele está desde sempre além de seu corpo que ele pode *ter e existir* um corpo.”<sup>199</sup> Como transcendência o *Dasein* está “além”, no sentido de que ultrapassa a si mesmo e se compreende em seu ser como um si-mesmo enquanto corporeidade. Assim, na medida em que a corporeidade co-pertence à transcendência e é na transcendência que o *Dasein* se dá como um si-mesmo, podemos dizer que a corporeidade co-pertence à constituição do si-mesmo, ou seja, como corporeidade o *Dasein* se dá como um si-mesmo na transcendência.

Anteriormente sublinhamos que a radicalidade da transcendência como instância da individuação do *Dasein*, que foi anunciada na analítica existencial, é desenvolvida no texto *Sobre a Essência do Fundamento*. Neste, o caráter ontológico do si-mesmo se dá em uma instância tão radical que se abre no âmbito de uma neutralidade, a qual é mais originária do que o “eu” da fala cotidiana. Nesse sentido, a abertura do *Dasein* como si-mesmo se dá radicalmente no seu poder distinguir-se disto, daquilo e de outro *Dasein*. Dito de outra maneira, é na e como transcendência que o *Dasein* se dá como um si-mesmo e por isto pode distinguir-se e referir-se a si como um eu, ao outro como um tu e aos entes como isto ou aquilo. Esta instância radical confere um caráter de neutralidade ontológica, ou seja, a mesmidade é neutra “em face do ser-eu, ser-tu e ainda com mais razão em face da ‘sexualidade’. Todas as proposições de uma analítica ontológica do ser-aí no homem tomam este ente de antemão nesta neutralidade.”<sup>200</sup>

O caráter de neutralidade da mesmidade do *Dasein* que aparece no ensaio de 1929 foi anteriormente apresentado no curso de 1928, *Fundamentos Metafísicos da Lógica*. Na segunda parte deste curso Heidegger discute o problema da transcendência

<sup>199</sup> CARON, Maxence. *Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger*, p.315.

<sup>200</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento*, p.106.

do *Dasein* correlacionada à compreensão de ser e também a questão do ser como problema da ontologia fundamental, desenvolvida como analítica da existência. Nesse sentido, o âmbito da neutralidade dos caracteres ontológicos do *Dasein* afasta a analítica de uma antropologia e de uma ética. O que é reforçado por Franck, ao considerar tal neutralidade como uma forma de preservar o tratado *Ser e Tempo* de uma interpretação antropológica.<sup>201</sup>

Para designar o ente que é o tema da analítica não se elege a expressão ‘ser humano’, mas a expressão neutra ‘o *Dasein*’. Com este termo se designa o ente ao qual não lhe é indiferente seu próprio modo de ser, em um sentido determinado. A neutralidade peculiar da expressão ‘o *Dasein*’ é essencial porque a interpretação do ente é realizada antes de toda concreção fática. [...] A neutralidade não é a nulidade de uma abstração, mas precisamente a potência do originário, que traz em si a possibilidade intrínseca de toda concreta humanidade fática.<sup>202</sup>

Entendemos que a neutralidade que caracteriza ontologicamente o *Dasein* correlaciona-se ao caráter de abertura que estrutura os existenciais. Isto explica o caráter de provisoriedade das determinações ônticas do *Dasein*. Dessa maneira, a neutralidade ontológica é a condição de possibilidade de toda determinação ôntica do *Dasein*.

Este *Dasein* neutro nunca é o existente; o *Dasein* existe em cada caso em sua fática concreção. Porém, o *Dasein* neutro é, sem dúvida, a fonte originária da possibilidade intrínseca, fonte originária que flui em todo existir e torna possível intrinsecamente a existência. [...] O *Dasein*, em geral, guarda a intrínseca possibilidade de uma fática dispersão na corporeidade [...].<sup>203</sup>

Nessa dispersão fática a corporeidade se dá como um “fator de organização” da individualidade de cada *Dasein*. No entanto, a neutralidade ontológica da multiplicidade constitutiva do ser do *Dasein* é prévia a qualquer determinação fática. Por isto podemos dizer que a dispersão ontológica constitutiva e neutra do ser do *Dasein* é a condição de possibilidade de sua determinação fática como um si-mesmo individualizado na facticidade. Dizer que corporeidade se dá como fator de organização da multiplicidade ontológica significa dizer que a dispersão ontológica concede a individuação como uma possibilidade intrínseca do ser do *Dasein*.

<sup>201</sup> Cf. FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*, p.43.

<sup>202</sup> HEIDEGGER, Martin. *Princípios Metafísicos de la Lógica*, Traducción de Juan José García Norro, Ed. Síntesis. Madrid-Espanha, 2009, p.160.

<sup>203</sup> Idem. *Princípios Metafísicos de la Lógica*, p.161.

No curso *Introdução à Filosofia* (1928/1929), § 37, ao tratar da transcendência, Heidegger volta a discutir o caráter de dispersão e individuação do *Dasein*. Ele explicita que a dispersão ontológica deste ente se encontra na multiplicidade de seus momentos estruturais como ser-junto, ser-com e ser-si-mesmo, os quais, por sua vez, constituem ao mesmo tempo uma unidade que diz ser-no-mundo.

... o ser-aí é co-originariamente ser junto a ..., ser-com e ser si-mesmo. Dessa maneira ele é sempre uno e concomitantemente com outros. [...] ...o ser-aí está disperso na multiplicidade dessas ligações. No entanto, essa dispersão não é absolutamente uma dissolução do ser-aí em partes separadas, mas precisamente o inverso: ele conquista nessa dis-persão toda unidade originária que lhe é própria.<sup>204</sup>

A transcendência diz o modo de ser do *Dasein* como projeto lançado em direção para o mundo enquanto possibilidades de ser, isto é, ek-sistência. É a partir da abertura primordial do mundo que caracteriza o *Dasein* em seu projetar-se compreensivamente para uma totalidade significativa, que o *Dasein* vem ao encontro de si mesmo e se compreende em seu ser como um si-mesmo. Como a corporeidade co-pertence ao ser si-mesmo ela é co-determinada pelas aberturas constitutivas do ser-no-mundo. É como corporeidade que o *Dasein* transcende e ultrapassa seu ser em direção ao si-mesmo que se determina como modos de ser-no-mundo e como modos do corporar.

Diante dessas considerações podemos dizer que a corporeidade co-participa da constituição do si-mesmo do *Dasein* como ser-no-mundo. Por sua vez, o si-mesmo se determina na transcendência do *Dasein* junto aos entes e com outro *Dasein*, como modos possíveis de ser corporalmente si-mesmo. Nesse sentido, determinar-se em um modo de ser a cada vez significa que, assim como o si-mesmo, a corporeidade está sempre em jogo, ela não se dá de uma vez por todas, mas como modos possíveis do corporar do *Dasein*.

---

<sup>204</sup> Idem. *Introdução à Filosofia*, p. 356.

## 5 CONCLUSÃO

A questão da corporeidade, apesar de não ter sido tratada em *Ser e Tempo*, não aleatoriamente é anunciada naquela obra no parágrafo que trata da espacialidade. O caráter espacial do ser do *Dasein* co-determina a sua corporeidade na medida em que o corporar é um modo de espacializar, de estar junto ao ente em uma ocupação. Isto é, ver, ouvir, pensar, prestar atenção em algo, como um modo de estar junto ao ente nas diversas ocupações, são modos do corporar, ou seja, da corporeidade. Esta se encontra relacionada ao existencial do ser-junto e ser-com, visto que o *Dasein* está sempre junto ao ente e com o outro vendo, ouvindo, sentindo, assim também ao existencial da espacialidade, pois o *Dasein* também corpora ao encontrar-se distante ou próximo de um ente.

No existencial da espacialidade o *Dasein*, ao direcionar-se para uma região, aproxima-se ou distancia-se de um ente numa ocupação. Como o *Dasein* é constituído pelos existenciais da mundanidade, do si-mesmo, ser-em, ser-junto, ser-com, disposição e compreensão, estes existenciais co-determinam a espacialização do *Dasein*. Isto é, os caracteres de direcionamento e aproximação da espacialidade são co-determinados pela disposição e constitutivos do ser-no-mundo. O modo ôntico da disposição é o humor. “O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...”<sup>205</sup> Porque o humor abre a possibilidade de direcionar-se do *Dasein* e porque esse direcionar-se é a abertura da espacialidade, entendemos que a disposição, enquanto existencial que responde pelo modo como o *Dasein* está situado em determinado contexto, junto ao ente em uma afinação de humor, é o existencial fundamental para pensarmos a corporeidade do *Dasein*. Isto porque, o ser afetado pelo ente e afinado em um humor numa compreensão de ser implica que o modo de ser corporal do *Dasein* é co-determinado pela sua afinação com algo no mundo. Assim, os gestos, os modos de falar, andar, olhar, e suas diversas maneiras de ser e estar em suas relações com os entes são modos do corporar co-determinados pelo humor que se abriu na abertura no *Dasein* para o mundo.

---

<sup>205</sup> Idem. *Ser e Tempo*, p.196.

Enquanto corporeidade, o ver, ouvir, tocar, sentir, enfim, todas as sensações do *Dasein* nunca se dão de maneira bruta, ou seja, os sentidos não se dão de forma isolada, simplesmente como audição, visão, tato, olfato. Antes, são carregados de significações originárias do ser-no-mundo. Isto significa que, enquanto corporeidade, a sensorialidade do *Dasein* não se restringe a algo simplesmente físico, ela “... é penetrada de compreensão e tonalidade afetiva. [...] Assim, o corpo se encontra sempre inserido na atividade disposta e projetante do *Dasein*.”<sup>206</sup> Isto porque a corporeidade se dá como modo de ser do *Dasein*. Dessa maneira, a sensorialidade do *Dasein* é co-determinada pela abertura da disposição compreensiva.

Segundo Caron, o pensamento heideggeriano acerca da corporeidade reenvia explicitamente a *Ser e Tempo*, ou seja, à estrutura existencial do *Dasein*. Nesse sentido, para Benedito Nunes, o corpo, enquanto corporeidade, muito embora tenha sido “abstraído” em *Ser e Tempo*, encontra-se, contudo “... implícito às dimensões da abertura, principalmente a disposição...”<sup>207</sup> Isto reforça nosso entendimento que a corporeidade é um modo de ser que tem como fundamento mais originário o existencial da disposição.

Portanto, corpo, corpo humano, não é coisa, base, estrato físico, material. Não é nenhum dado primário biofisiológico, orgânico. Sua substância, seu teor ou textura é esta estranha coisa, que é coisa nenhuma, que é tão-só um modo de ser denominado humor, afeto, experiência.<sup>208</sup>

Assim, a corporeidade é um modo do corporar que desvela como o *Dasein* se encontra afinado em um humor, como se relaciona consigo mesmo e com os entes em cada situação. A corporeidade constitui assim um fator de singularização e de individualização do ser-no-mundo. Nesse sentido, quando Heidegger afirma nos *Seminários de Zollikon* que o corporar tem uma estreita relação com o si-mesmo ele anuncia que a corporeidade é co-determinante da mesmidade do *Dasein*. Por isto,

<sup>206</sup> Michel Haar. *Le chant de la terre*. Paris: L’Herne, 1985, p.84-85.

<sup>207</sup> NUNES, Benedito. *Physis, Natura – Heidegger e Merleau Ponty*. In.: *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. Ed. Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana. 6(2): 271-287, jul.-dez. 2004, p. 272.

<sup>208</sup> FOGEL, Gilvan. A respeito de Homem, de Vida e de Corpo. In: *Emmanuel Carneiro Leão*. Org. Fernando Santoro...[et al]-Ied Rio de Janeiro: HEXIS: Fundação Biblioteca Nacional, 2010,(Pensamento no Brasil:1), p.163-179, p.175.

entendemos que a corporeidade está estreitamente correlacionada ao ser-si-mesmo do *Dasein*. Neste viés a corporeidade co-pertence às aberturas que estruturam ontologicamente o *Dasein* e sendo assim podemos considerá-la como um existencial constitutivo do ser-no-mundo e, portanto, do si-mesmo.

Ao defendermos que a corporeidade encontra-se correlacionada ao modo de ser-si-mesmo do *Dasein* algumas questões foram suscitadas acerca desta correlação, tendo em vista a neutralidade da mesmidade do *Dasein* apresentada por Heidegger, tanto nos *Fundamentos Metafísicos da Lógica* quanto na preleção *Sobre a Essência do Fundamento*, e que mostramos neste trabalho. Nesse sentido, tendo em vista novos questionamentos e possibilidades de continuidade de estudo, apontaremos esta problemática da neutralidade ontológica do *Dasein* a partir de uma interlocução com Jaques Derridá, no texto *Geschlecht, diferença sexual, diferença ontológica*<sup>209</sup>. Neste texto Derridá discute a neutralidade ontológica da sexualidade a partir da leitura das obras de Heidegger supracitadas.

Como já visto, em *Sobre a Essência do Fundamento* é dito que a mesmidade do *Dasein* se dá num âmbito prévio de neutralidade ontológica, em face do eu, do tu e da sexualidade. Esta neutralidade já tinha sido correlacionada nos *Fundamentos Metafísicos da Lógica* à assexualidade ontológica do *Dasein*.

Porém, este carácter assexual não é a indiferença do nada vazio, a negatividade de um indiferente nada ôntico. [...] A neutralidade não é a nulidade de uma abstração, mas precisamente a potência do originário, que traz em si a possibilidade intrínseca de toda concreta humanidade fática. [...] O *Dasein*, em geral, guarda a intrínseca possibilidade de uma fática dispersão na corporeidade, e, assim, na sexualidade.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> Manteremos a palavra *Geschlecht* sem tradução tendo em vista que o autor do texto em francês refere em nota que optou pela palavra alemã “por razões que se impõem ao longo da leitura do texto”. Isto é devido à amplitude de sentidos do termo o qual é mais propício ao trato da temática em acordo com o pensamento heideggeriano. Em nota é dito que a palavra *Geschlecht* se trata: “sexo, raça, família, geração, linhagem, espécie, gênero”, no português pode ser traduzida por “sexo”. Cf.: DERRIDÁ, Jaques. *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*, In.: Cahier de L’Herne n° 45 : Heidegger, Dirigido por Michel Haar, Paris:Ed. L’Herne, 1983, 419-430, p. 430.

<sup>210</sup> HEIDEGGER, Martin. *Principios Metafísicos de la Lógica*, Traducción de Juan José García Norro, Ed. Sintesis. Madrid-Espanha, 2009, p.160/161

Isto significa que se a neutralidade dos caracteres ontológicos do *Dasein* concerne também à neutralidade da sexualidade, é na facticidade, na dispersão da corporeidade e sexualidade que esta se determina de alguma maneira. Sublinhamos que o modo de ser fático do *Dasein* não quer dizer que na facticidade ele se dê como um ente simplesmente dado, e que a sexualidade esteja inscrita biologicamente no seu corpo. A facticidade refere-se ao ser-lançado do *Dasein* na existência, ao exercício de ser e estar no mundo junto aos entes e com outro *Dasein* sempre em uma ocupação; a facticidade é um caráter do ser-em, trata-se de um conceito ontológico. “A facticidade não é a fatualidade do *factum brutum* de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença assumido na existência...”<sup>211</sup> Dessa maneira, a fática dispersão do *Dasein* na corporeidade e sexualidade refere-se a um modo de ser de cada *Dasein* enquanto corporeidade, determinada onticamente a cada vez como modos do corporar. Nesse modo de ser, a corporeidade encontra-se marcada pela sexualidade, ou seja, o corporar se determina numa sexualidade, num modo de compreender-se e sentir-se na relação consigo mesmo e com o outro.

Tendo em vista que na concepção heideggeriana não é o corpo que primeiramente determina a relação do *Dasein* com os entes, mas a sua abertura para o ser e para o mundo numa disposição compreensiva co-pertencente à corporeidade, talvez possamos dizer que a dispersão fática do *Dasein* na sexualidade diz respeito ao modo como se dá a sua abertura como ser-em. Assim, o compreender-se e sentir-se marcado por uma sexualidade refere-se ao corporar do *Dasein*, isto é, ao modo de ser co-pertencente e co-determinado pela constituição ser-no-mundo.

Para Derridá, a neutralidade ontológica prévia da sexualidade é a condição de possibilidade para os múltiplos modos de determinar-se da sexualidade na facticidade. “Se o *Dasein* é neutro e se ele não é o homem, a primeira consequência a tirar é que ele não se submete a divisão binária que pensamos mais espontaneamente neste caso, a saber, a ‘diferença sexual’.”<sup>212</sup> Nesse sentido, o *Dasein* neutro não quer dizer a negatividade de uma indiferença ôntica, antes quer dizer a positividade poderosa de toda sexualidade possível.<sup>213</sup> Acerca da neutralidade da mesmidade do *Dasein* indicada em

<sup>211</sup> HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo, p. 194.

<sup>212</sup> DERRIDÁ, Jaques. *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*, p.422.

<sup>213</sup> Cf.: Idem, *Ibidem*, p. 423.

*Sobre a Essência do Fundamento*, Derridá chama atenção para as aspas no termo “sexualidade”<sup>214</sup> e a interpreta como uma maneira de proteger a analítica de traços antropológicos e da psicanálise, sugerindo assim uma nova leitura da palavra sexualidade e a possibilidade desta se inscrever no si-mesmo ou em uma mesmidade mais originária,<sup>215</sup> assim como a possibilidade de um questionamento ontológico rigoroso acerca desta temática.

Assim, a partir destas considerações acerca da prévia neutralidade ontológica da sexualidade talvez possamos questionar: Em que medida a sexualidade co-pertence ao modo de ser do *Dasein* e se inscreve em seu si-mesmo? Tendo em vista a neutralidade sexual prévia do *Dasein* e sua dispersão fática na corporeidade, é possível pensar ontologicamente a sexualidade à luz da filosofia heideggeriana? Enquanto modo de ser a corporeidade está sempre em jogo, ela se determina faticamente em modos possíveis do corporar, estaria então a sexualidade do *Dasein* também aberta a múltiplas possibilidades de determinar-se faticamente, conforme aponta Derridá?

Assim, a noção de corporeidade correlacionada ao modo de ser-si-mesmo do *Dasein* e a correlação entre a prévia neutralidade ontológica da sexualidade dispersa na facticidade talvez possa suscitar uma abordagem de cunho filosófico da sexualidade, à luz do pensamento heideggeriano. Entendemos que tais questionamentos talvez possam colaborar para pensarmos ontologicamente a sexualidade do *Dasein* como modo de ser, contribuindo também com as discussões contemporâneas acerca desta temática com outros campos do saber como a antropologia, a psicologia e a psicanálise, entre outros.

---

<sup>214</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 106.

<sup>215</sup> Cf. :DERRIDÁ, Jaques. *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*, p.425.

## REFERÊNCIAS

AHO, Kevin. Heidegger's Neglect of the Body. Suny Series in Contemporary Continental Philosophy, Dennis J. Schmidt, editor, 2009.

ASKAY, Richard R. Heidegger, the body, and the French philosophers. *Continental Philosophy Review*, 32: 29-35, 1999.

BIMEL, W. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987.

CARON, Maxene. *Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon*. Archives de Philosophie, 2008/2 tome 71, p.309-329. Disponível in <http://www.carin.info/revue-archives-de-philosophie-2008-2-page-309.htm>

CERBONE, David R. *Heidegger and Dasein' 'Bodily Nature': what is the Hidden Problematic?* In: Heidegger Reexamined. London: Routledge, 2002.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CARDIN, Leandro Neves. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009, (Coleção Filosofia frente e verso/coordenador Alexandre de oliveira Torres Carrasco).

CIOCAN, Cristian. *The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein*. [Research in Phenomenology](#), Volume 38, Number 1, BRILL, 2008.

DASTUR, F.. *Heidegger et la Question Anthropologique*. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve, Éditions Peeters, Louvain – Paris, 2003.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Coleção Pensamento e Filosofia).

DERRIDÁ, Jaques. Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique, In.: *Cahier de L'Herne*, n° 45 : Heidegger, Dirigido por Michel Haar, Paris:Ed. L'Herne, 1983, 419-430.

DREYFUS, Hubert L. SER-EN-EL-MUNDO: comentários a la division I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1996.

FERREIRA, Acylene Maria C. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. *Síntese*, Belo Horizonte, v.37, n.117, 2010, p.107– 123.

\_\_\_\_\_. *A linguagem originária*. Salvador: Ed. Quarteto, 2007.

\_\_\_\_\_. *A trama da intersubjetividade em Heidegger*. *Ágere Rev. de Educação e Cultura*, Salvador, v.3, 2001, p.11–22.

\_\_\_\_\_. *Mundanidade e Diferença Ontológica*. Síntese, Belo Horizonte, v. 40, n 26, pp.85-108.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

FINK, Eugen. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Barcelona: Editorial Ariel: 1986.

FOGEL, G. A respeito de Homem, de Vida e de Corpo. In: *Emmanuel Carneiro Leão*. Org. Fernando Santoro...[et al]-1ed Rio de Janeiro: HEXIS: Fundação Biblioteca Nacional, 2010,(Pensamento no Brasil:1), p.163-179.

FRANCK, Didier. *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Editions de Minuit, 1981.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e o problema do espaço*. Tradução João Paz, Coleção Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa, 1986.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

\_\_\_\_\_. Le primat de la Stimmung sur la corporéité du *Dasein*. In: *Heidegger Studies* 2, 1986, p. 67-80.

\_\_\_\_\_. *Le chant de la terre*. Paris: L'Herne, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá. Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. Contribution à La question de l'être. In.: *Questions I et II*. Trad. [Kostas Axelos](#), [Jean Beaufret](#), [Walter Biemel](#), [Lucien Braun](#), [Henry Corbin](#), [François Fédiér](#), [Gérard Granel](#), [Michel Haar](#), [Dominique Janicaud](#), [Roger Munier](#), [André Préau](#) et [Alphonse de Waelhens](#). Paris: Gallimard. 1990.

\_\_\_\_\_. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental lógica. a doutrina heraclítica do lógos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

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

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ontologia. Hermenêutica de La facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Trad. Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, (Coleção Textos Filosóficos).

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza, Madri: Alianza Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. *Princípios Metafísicos de la Lógica*, Traducción de Juan José García Norro, Ed. Síntesis. Madrid-Espanha, 2009.

\_\_\_\_\_. *Questions III e IV*. Trad. Jean Beaufret, François Fedier, Julien Herver, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau e Claude Roels. Paris: Gallimard. 1976.

\_\_\_\_\_. *¿Qué Significa Pensar?* , 2ª Ed., Traducción de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Ed. Nova, 1964.

\_\_\_\_\_. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade/Martin Heidegger; tradução Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis: Vozes;Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco,2007.(Coleção Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006..

\_\_\_\_\_. *O conceito do tempo*. Trad. Marco Aurélio Wer. In: Cadernos de Tradução, n. 2, 1997. Departamento de filosofia da USP.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima Almeida Prado. São Paulo; Petrópolis: Vozes; EDUC, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Relativas a Una Fenomenología Pura Y Una Filosofia Fenomenológica*. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la

constitución. Traducción de Antonio Zirión Q., 2ª Ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas*. Tradução de Franck de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

JANICAUD, D. L'Analytique existentielle et la question de la subjectivité. In: "*Être et Temps*" de Martin Heidegger, COMETTI, Jean-Pierre. Marseille: SUD, 1989, p.45-57.

LEVIN, David Michael. The Ontological Dimension of Embodiment: Heidegger's Thinking of Being. In.: WELTON, Donn (org.). *The body*. Massachusetts: Blackwell, 1999.

MARION, J. L. *L'ego et le Dasein: Heidegger et la "destruction" de Descartes dans Sein und Zeit*. In: *Revue de Métaphysique et de morale*. Paris: Press Universitaires de France, 1987, n. 92, p. 25-53.

NAKHUTSRISHVILI, Luka. *Le manque du corps dans l'analytique existentielle de Heidegger*. Disponível em: [www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/](http://www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/)

NUNES, Benedito. Physis, Natura – Heidegger e Merleau Ponty. In.: *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. Ed. Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana. 6(2): 271-287, jul.-dez. 2004.

REIS, Róbson Ramos. Heidegger: a vida como possibilidade e mistério. *Revista de Filosofia*, v. 24, n. 35, 2012.

RODRIGUES, Fernando. *No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos*. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, 2009 – [PDF] de usp.br. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/64812/67429>

SCHALOW, Frank. *The Incarnality of Being: The earth, animals, and the body in Heidegger's Thought*. State University of New York Press, Albany, 2006.

SIMHA, André. *A consciência, do corpo ao sujeito: análise da noção: estudos de textos: Descartes, Locke, Nietzsche, Husserl/ André Simha; tradução de Ephraim Ferreira Alves*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

VALLEGA-NEU, Daniela. *The Bodly Dimension in Thinking*. Research in Phenomenology 38 (2008) Albany: State university of New York Press, 2006, p.427-454.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

