Pedro Verran dos Santos Pimentel

A QUESTÃO HERMENÊUTICA DO CORPO EM MARTIN HEIDEGGER

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha

Apoio: CAPES/PROSUC

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

Pedro Verran dos Santos Pimentel

A QUESTÃO HERMENÊUTICA DO CORPO EM MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Pimentel, Pedro Verran dos Santos
P644q A questão hermenêutica do corpo em Martin Heidegger / Pedro Verran dos Santos Pimentel. - Belo Horizonte, 2026.
105 p.

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha.
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Fenomenologia. 2. Hermenêutica. 3. Heidegger, Martin. I. Noronha, Daniel De Luca Silveira de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título
CDU 1

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Pedro Verran dos Santos Pimentel** defendida e aprovada, com a nota 10 (dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha / (Orientador)

Profa. Dra. Deborah Moreira Guimarães / UFMG

Prof. Dr. Luis Fernando Cardona Suárez / Pontificia Universidad Javeriana

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 12 de maio de 2026.

A meu pai

AGRADECIMENTOS

A Daniel De Luca, pela sua confiança;

Ao Padre Marcelo Aquino, pela sua sabedoria;

Aos meus amigos e colegas seminaristas, pelas suas histórias;

Aos meus amigos e colegas incrédulos, pela sua honestidade;

À Santa Igreja, pelos seus jesuítas;

Aos professores da FAJE, pela sua competência.

O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) -
Código de Financiamento 001

Todo aquele que ler estas explanações, quando tiver certeza do que afirmo, caminhe lado a lado comigo; quando duvidar como eu, investigue comigo; quando reconhecer que foi seu erro, venha ter comigo; se o erro for meu, chame minha atenção. (AGOSTINHO, *De Trinitate*, I, 3)

RESUMO: Esta Dissertação tem como objetivo indicar possibilidades de tematização do corpo a partir da fenomenologia, principalmente através da proposta heideggeriana sobre esta, a qual a identifica à ontologia. O intuito dessa pesquisa, portanto, é um discurso sobre o corpo que se atenha à relação entre ser e ente. Da irredutibilidade do ser e da redutibilidade do ente. Tal relação não sendo uma simples participação mútua, mas o contraste radical que existe entre esses dois aspectos da questão ontológica em geral. Nesse registro, o corpo não deve ser identificado a um ente qualquer, o qual só poderia ser tematizado de forma secundária por uma perspectiva fenomenológica, mas deve ser encarado como um aspecto fundamental do que significa ser ente e estar em contraste com o sentido de ser. O conceito principal a ser tratado aqui é o de corpo como mediação desse contraste. Para chegarmos a esse conceito, antes teremos que tematiza-lo enquanto um instrumento privilegiado, critério para toda lida com os entes. Para chegarmos a esses assuntos, seguiremos majoritariamente em forma de comentários ao tratado principal de Heidegger, *Ser e tempo*. Se aquela obra disserta sobre o privilégio do ente que põe a si mesmo a questão sobre o sentido de ser, cabe-nos questionar se esse privilégio não seria também, por consequência, uma modificação do próprio significado de ente, estabelecendo uma diferença radical entre esse ente privilegiado e os entes no sentido geral, não apenas através da possibilidade de colocação da questão sobre o sentido de ser, mas também a partir da modificação que essa possibilidade pressupõe no ser ente enquanto tal. O corpo seria, portanto, a possibilidade de revelação de um aspecto fundamental desse ente privilegiado enquanto necessariamente tendo que ser mediado pelo seu aspecto ôntico.
PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia, Hermenêutica, Ontologia, Corpo, Martin Heidegger

ABSTRACT: This dissertation aims to outline possibilities for addressing the body through the lens of phenomenology—specifically via Heidegger's proposal, which equates phenomenology with ontology. The aim of this research, therefore, is a discourse on the body that focuses on the relationship between being and entity. On the irreducibility of being and the reducibility of entity. This relationship is not merely one of mutual participation, but rather a radical contrast between these two aspects of the ontological question in general. In this context, the body should not be identified with any entity whatsoever, which could only be thematized secondarily from a phenomenological perspective, but should be regarded as a fundamental aspect of what it means to be an entity and to be in contrast with the meaning of being. The central concept addressed here is the body as the mediator of this contrast. To arrive at this concept, we must first thematize it as a privileged instrument, a criterion for all dealings with entities. To explore these topics, we will proceed primarily by commenting on Heidegger's seminal work, *Being and time*. If that work discusses the privilege of the entity that poses to itself the question about the meaning of being, it is up to us to question whether this privilege would not also be, consequently, a modification of the very meaning of entity, establishing a radical difference between this privileged entity and entities in the general sense, not only through the possibility of posing the question about the meaning of being, but also from the modification that this possibility presupposes in being an entity as such. The body, therefore, represents the possibility of revealing a fundamental aspect of this privileged entity: the necessity of its being mediated by its ontic aspect.
KEYWORDS: Phenomenology, Hermeneutics, Ontology, Body, Martin Heidegger

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1

1 CORPO COMO INSTRUMENTO 9

1.1 ONTOLOGIA FUNDAMENTAL E PREPARAÇÃO PARA A QUESTÃO SOBRE O CORPO 9

1.2 CORPO E COTIDIANIDADE 19

1.3 CORPO E OS DOIS ASPECTOS DO FAMILIAR 21

1.4 A NECESSIDADE DO CORPO NA EXISTENCIALIDADE DO SER-EM 26

1.5 CORPO E MUNDO: O PROBLEMA DA IMEDIAÇÃO E MEDIAÇÃO 29

1.6 CORPO COMO INSTRUMENTO DE HABITAÇÃO NA MANUALIDADE OCUPADA 31

1.7 CORPO E ESPACIALIDADE 36

1.8 CORPO, SURPRESA E IMPERTINÊNCIA: A IMPOSSIBILIDADE DA IMPOSSIBILIDADE DE EMPREGO 38

2 CORPO COMO DECADENTE 42

2.1 CORPO, IMPESSOALIDADE E TRANSFERÊNCIA 42

2.2 CORPO ESTENDIDO E DECADÊNCIA DO SER-AÍ 46

2.3 O CORPO NOS MODOS DA DECADÊNCIA 49

2.4 FALAÇÃO E A PERDIÇÃO DO CORPO 50

2.5 CORPO E CURIOSIDADE: A QUESTÃO DO VER-MEDIANTE-A 54

2.5.1 A origem do conceito de curiosidade na antropologia agostiniana 55

2.5.2 A originariedade existencial do conceito de mundo no cristianismo e a necessidade da remissão ao corpo 62

2.6 A AMBIGUIDADE DO OUTRO NA MEDIAÇÃO CORPORAL 71

3 CORPO NA TOTALIDADE E SINGULARIDADE DO SER-AÍ 75

3.1 A CURA E O LUGAR DO CORPO NA TOTALIDADE DO SER-AÍ 75

3.2 CORPO NA COMPREENSÃO PRÉ-ONTOLÓGICA DA CURA 81

3.3 CORPO E O CONCEITO DE TERRA NO HEIDEGGER POSTERIOR 85

3.4 CORPO E DISPOSIÇÃO DO SER-AÍ 88

3.5 MEDO, ANGÚSTIA E A DISPOSIÇÃO DE HUMOR DO SOFRIMENTO 93

CONCLUSÃO 101

INTRODUÇÃO

Uma das principais lições que o pensamento de Martin Heidegger pôs de forma indelével na cultura filosófica posterior foi a de que, para começarmos a elaborar a resposta sobre temas fundamentais e universais, antes devemos saber perguntar sobre eles. A segunda lição foi a de que é falso presumir que a partir da pergunta bem feita segue-se uma resposta definitiva. É mais difícil ao pensamento dar voltas em uma mesma questão do que construir inteiras catedrais de conceitos para responder à uma exigência que sequer foi posta claramente. A vergonha e a impaciência de cair em um suposto esforço patético são suficientes para deixar as perguntas mais importantes de lado, mesmo que sua influência seja onipresente em todo esforço que lhes ignora. Foram essa premissa e mistério que puseram em marcha a elaboração de seu tratado filosófico mais importante: *Ser e tempo*. Essa obra, provavelmente sua *Magnum opus* é, sem qualquer dúvida, *patética*. Sua redundância parece tão estéril quanto a de um asteroide orbitando um buraco negro. De fato, *Ser e tempo* parte de uma tese fundamental e da ruminação, em centenas de páginas, da mesma simples asserção: o ser é irredutível a qualquer coisa que se lhe possa acusar em um enunciado, isto é, o ser é irredutível e diferente em relação ao ente. Entretanto, ser patético não é o mesmo que ser falso, assim como não se segue necessariamente a evitação do desconforto. Por vezes, mais do que a inteligência aguçada e a erudição enciclopédica, a Filosofia nos exige algo muito mais raro e refratário à natureza humana: honestidade. É, sem dúvida, preferível ao espírito ver os pelos do corpo embranquecerem e os nervos definharem de tanto trabalho construtivo em busca de algum objetivo que esteja muito distante do que rondar tediosamente em volta daquilo que já pressupunha desde o princípio. Mas é apenas se estivermos dispostos à honestidade que poderemos retirar o sumo de negatividade valorativa do patético e ver a olho nu o que há por traz das suas inibições e proibições. Talvez, exorta-nos Heidegger, seja a nossa própria existência que encontremos ali. Onde mais se fundaria a inconclusão perene que a filosofia sempre chega ao tentar estabelecer seu solo e suas razões últimas? Por que ainda nos debruçamos sobre as miríades de opiniões antigas e, mesmo conhecendo-as profundamente, não encontramos o solo que as uniria em uma só preocupação? Seria absurdo dizer que fosse por falta de inteligência, sabedoria ou conhecimento dos pensadores até então; haveria de ser, portanto, alguma outra questão. Essa questão talvez fosse, em suma, patética, pois não se referiria a algo que lhes faltava, mas àquilo que jamais poderiam ter: um fundamento. Que mais explicaria a multiplicidade sempre crescente e verosímil de nomes e

limites que os filósofos impuseram à totalidade das coisas, o ser, senão a sua patética ausência de fundamento? Não agiam os filósofos como os astrônomos que depois de tanto procurar o centro do universo, concluíram que nunca sequer houve algum? Essa não é uma conclusão que se chega depois de grande pesquisa e redução das matérias filosóficas, mas já está desde o princípio anunciada pela existência. A falta de fundamento do sentido de ser das coisas apenas pode interferir tanto no nosso modo de pensar e compreender o mundo porque somos, em nossa essência, também infundados. Para fazer um discurso sobre essa condição estranha, não basta retornar às categorias antigas sobre aquilo que nós, enquanto pessoas, "somos"; é necessário algum outro nome que não seja do vocábulo comum, afinal, os discursos devem ser equivalentes: sobre o familiar, fala-se com termos familiares; já sobre o insólito, fala-se insolitamente. O termo insólito escolhido por Heidegger para guiar esse discurso foi *Dasein*[1].

O ser-aí é a transferência da asserção básica do tratado à indeterminação que o humano calhou de ser. O ser humano, enquanto um existente e não meramente um ente que "é", é um ponto de referência para a análise do ser-aí; não porque é estruturalmente idêntico a ele, mas simplesmente porque participa de sua estrutura. O *Da* em *Dasein* se traduz perfeitamente pelo *aí* do português, inclusive no duplo sentido temporal e espacial que representa. O *aí* é um advérbio tanto de lugar quanto de tempo, de modo que o ser-aí é simplesmente um ente que tem como seu ser o existir espaço-temporalmente. Até aí, não parece haver nada de novo na investigação heideggeriana, a não ser que ela seja conjugada à problemática ontológica geral. Espaço e tempo não mais são encarados como "panos de fundo" neutros a partir dos quais as extensões e momentos dos entes podem emergir; antes, essas dimensões, especialmente a da temporalidade, são negações do ente, não no sentido de uma abstenção constante, mas da abertura de uma margem que não poderia ser contemplada apenas através dos critérios de limite dos entes em geral. Diferentemente de Kant, para quem espaço e tempo são intuições puras infinitas que, de alguma forma, fundamentam aquelas finitas, Heidegger rejeita que a infinidade, no sentido de indeterminação, dessas dimensões essenciais doe qualquer fundamento, como um solo para a racionalidade, mas o retira. Para se chegar à problemática ontológica, então, é seguro que se passe pelo ser-aí. Se a existência é pautada no sentido de ser, ela é fundamentalmente sem fundamento. Isso não quer dizer que o ser-aí não exista *a partir de alguma coisa*, mas apenas que ele não se extingue naquilo que o

[1] Optamos por utilizar as citações diretas do texto de *Ser e tempo* a partir da tradução de Márcia Sá Cavalcante, mas preferimos a tradução de *Dasein* por "ser-aí", em vez de "presença", no presente texto, por ser uma forma mais universalmente inteligível do termo. Quando for o caso, indicaremos as equivalências nos trechos citados através de parênteses.

delimita e torna finito. É daí que parte a segunda tese patética desse tratado, coligada à primeira: a de que "ser é sempre ser de um ente"[2].

Essa dissertação, portanto, é ainda mais patética, pois se preocupa apenas com um aspecto dessa segunda tese. Devo insistir aqui que, apesar da linguagem truncada e complicada, a presente investigação é extremamente simples. O que está em jogo é apenas isso: que o discurso sobre o ser-aí só se consuma se sua indeterminação estiver contrastada com as determinações de sua entidade. Entretanto, só pode existir contraste se cada âmbito contrastante se mostrar claramente diante do outro. Assim, partiremos da noção de que Heidegger, em seu tratado máximo, apega-se excessivamente ao aspecto irredutível, pelo qual ser-aí se caracteriza, deixando sua relativa dependência em relação ao ente como um adendo já pressuposto. As estruturas existenciais descritas ao longo do tratado são sempre a explicitação da possibilidade do ser-aí não se compreender *apenas* como um ente, mas podendo sempre encontrar aquilo que, através de seu espaço e tempo próprios, é singular a si mesmo, a saber, sua irredutibilidade. Não é por conta de qualquer deficiência teórica ou preguiça que Heidegger dá tal foco à questão, afinal, era apenas por ela que sua obra passou a ser incomparavelmente original. O que pretendemos aqui não é uma crítica do pensamento heideggeriano, mas apenas apontar para caminhos possíveis que foram abertos, mas não levados às últimas consequências, por sua obra, especialmente na sua primeira fase, que tem o ápice em *Ser e tempo*. É por isso que esta é uma questão *hermenêutica*. Para Heidegger, a partir da indeterminação irredutível do ser-aí não se segue a compreensão do mundo ao seu redor parta imediata e unilateralmente dessa característica; ao contrário, o ser-aí deve sempre compreendê-lo a partir da complexidade de referências entre os entes que previamente instituíram um modo de aparecimento. Os entes ao redor já sempre estão previamente posicionados de determinado modo, condicionando uma determinada visão de mundo que o ser-aí poderá recortar através da relação com que já estava lá. A compreensão de mundo abre as possibilidades que dizem respeito ao que é *algo como algo*, segundo os limites que o determinam. A indeterminação entra em jogo quando se trata das possibilidades de *apropriação* dessas referências ônticas previamente estabelecidas; é nesse contexto que a interpretação tem o papel fundamental. O ser-aí não se extingue naquilo que é onticamente determinado, portanto, é capaz de apropriar-se, interpretar e instituir as mais diversas formas a partir daquilo que já lhe é dado. Nenhum limite ôntico é uma cláusula pétrea para a interpretação, por mais que esse se imponha com continuidade incomparável. As leis da

[2] HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015 (Coleção Pensamento Humano), p.44

natureza, por exemplo, se impõem soberanas sobre qualquer tentativa de modifica-las em si mesmas, mas os tipos de forma de apropriação e articulação dessas leis com outros entes ou conceitos sobre entes de modo algum estão incontestavelmente determinados e fornecidos pela sua constância na delimitação do movimento dos corpos. Os pressupostos de algum discurso podem ser sempre rearticulados em um "haurir" e "forçar" conceitos da interpretação[3]. Assim, nossa presente questão hermenêutica deve buscar as possíveis articulações e instituições conceituais que conduzam à problemática sobre a dependência do ser-aí de seu aspecto ôntico. Já temos o texto heideggeriano, principalmente o *Ser e tempo*, como nossa posição e visão prévia, dos quais podemos haurir os conceitos a ser articulados. Agora, nos falta os conceitos que devemos forçar para tentar criar caminhos e pressupostos possíveis para futuras investigações que não cabem completamente aqui. O principal conceito que propomos para a articulação da necessidade ôntica do ser-aí é o de corpo.

A princípio, essa parecerá uma articulação forçada. Afinal, por que não simplesmente dizer essa é uma investigação sobre o problema hermenêutico do ente? Poderíamos tê-la chamado assim. Mas essa não é uma investigação sobre o ente em geral, mas sobre uma característica sua, ainda que fundamental e necessária: a de *mediador dos sentidos de ser*. Trabalharemos aqui com o aspecto do ente que o diz segundo sua capacidade de estabelecer critérios e "filtros" para os tipos de formas de compreensão do ser, principalmente no que concerne à compreensão do ser-aí em relação aos demais entes com os quais está em contato. Mas por que chamar essa característica de corpo? Além do mais, o que significa corpo aqui? É claro que toda escolha nominal é, em alguma medida, arbitrária. Não queremos propor que essa problemática deve levar sempre e forçosamente a uma questão sobre a corporeidade, portanto, devemos ter em juízo que esse assunto vem certamente, a partir de um contexto, o qual possui diversas vias que nos levariam a preferência por esse nome.

A primeira e mais marcante delas se refere à própria estilística e metodologia que permeia e conduz os argumentos e conceitos de Heidegger em seus tratados. Apesar de ter recebido a fama de extrema originalidade em cima de seus neologismos e linguagem "heraclítica", no sentido da predileção pelos paradoxos e lições obscuras, os quais até mesmo renderam-lhe o título de "mago" por alguns de seus contemporâneos, Heidegger é um autor impossível de se debruçar individualmente sobre, pois a maior parte de seus conceitos é calcada em remissões e recortes de termos já estabelecidos pela tradição filosófica da qual ele faz parte ou se coloca como parte. Isso de modo algum é um demérito intelectual; muito ao

[3] *Ser e tempo,* 2015, §32

contrário, é através dessa disposição que se expressa o gênio do filósofo de Meßkirch. O apelo à tradição não é uma submissão dogmática, mas antes uma rearticulação dos conceitos, conduzidos pela tese central da falta de fundamento da questão sobre o ser, a qual dá imensa liberdade de reelaboração de problemas clássicos. O pensamento jamais pode surgir do nada, apesar de não ter nada como seu fundamento. Portanto, cada capítulo de sua obra, principalmente *Ser e tempo*, tem como base conceitos e questões já estabelecidas por outros autores e escolas. Não atinaria quanta tinta e energia elétrica seriam desperdiçadas para destrinchar aqui todas essas remissões e seus graus de interferência no pensamento heideggeriano, ainda menos se considerarmos aquelas referências oblíquas que não são mencionadas diretamente e que apenas desconfiamos existir. Nos contentamos com uma simples, porém não menos marcante e decisiva, nota de rodapé sobre as inspirações principais da analítica existencial do ser-aí, tema central do *Ser e tempo*. Nela, Heidegger confessa:

> A orientação da visão percorrida na analítica existencial precedente da presença (ser-aí) surgiu no contexto da tentativa de uma interpretação da antropologia agostiana – ou seja, greco-cristã - considerando os fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles.[4] (parênteses nossos)

Se levarmos a sério essa observação, o que faremos no presente escrito, deveremos nos perguntar quais são os conceitos e temáticas da antropologia agostiana e ontologia aristotélica que receberam a ênfase de Heidegger na sua própria interpretação e interesse. Isso nos levará, no decorrer do texto, à análise do conceito agostiniano de "concupiscência da carne" (*concupsicentia carnis*), o qual é central não apenas para sua antropologia, mas para a compreensão existencial de Agostinho como um todo. Tomando inspiração em Paulo, Agostinho universaliza a concupiscência à uma condição existencial, bem mais originária que simples erro moral. Essa condição apenas pode ser conhecida em sua essência através do contraste que o corpo oferece na mediação da experiência. Também, partindo de Aristóteles, discutiremos sobre como Heidegger não apenas retira inspiração da tese ontológica geral, descrita na *Metafísica*, sobre a multiplicidade de modos do ser e sua irredutibilidade a qualquer gênero ou espécie, mas também da tese, retirada do *De Anima*, da conveniência entre alma e totalidade do ente. Demonstraremos que os pressupostos aristotélicos dão margem à expansão dessa noção que fundamentam igualmente a conveniência do corpo, como parte da alma, com a totalidade daquilo com o que se relaciona, ou seja, os instrumentos; o corpo sendo, portanto, a totalidade dos instrumentos. Encontraremos assim, nas duas principais fontes históricas assumidas como importantes para elaboração do pensamento heideggeriano,

[4] *Ser e tempo*, 2015, p. 267

o corpo como um aspecto e consequência intrínseca da pergunta sobre o ser da existência humana. É claro que toda interpretação é um foco e um recorte particular sobre determinado assunto e não assumimos como plausível que Heidegger tenha negligenciado esses conceitos por ignorância ou desonestidade intelectual. Apenas indicaremos essa outra via de interpretação e nos questionaremos sobre a possibilidade de o conceito de corpo receber um tratamento mais privilegiado e próximo da tese ontológica e existencial em geral do que havia conseguido até então. Se esses autores tem o mérito de serem os principais a ter delimitado a questão elaborada, seria de menor valia aqueles conceitos e objetos que eles consideravam intrínsecos a ela? Se Heidegger é um autor verdadeiramente dependente da tradição, as considerações que vem a partir dela fornecem sempre novos caminhos para a hermenêutica, pois a interpretação deve ser sempre ambivalente. Não é apenas nós que interpretamos um conteúdo, mas o conteúdo que interpretamos sempre "reage", com seus limites, tanto "censurando" nossas tentativas de forçar-lhe a dizer algo, quanto "concedendo" novas formas e ideias.

A segunda via se dá por um certo desconforto do autor dessa presente obra pelo modo como o conceito de corpo foi tratado pelo próprio Heidegger nos períodos posteriores a *Ser e tempo*. Se tomarmos como exemplos paradigmáticos suas preleções de Freiburg de outubro de 1929 e março de 1930, intituladas *Die Grundbegriffe der Metaphysik*[5], notaremos a tendência de tematizar a questão corporal como um dado exterior à reflexão existencial, a qual assume o corpo apenas como um ente físico-biológico que pode ser reinterpretado fenomenologicamente quando posto em relação com o ente que tem o caractere de ser do *Dasein*. O corpo parece estar no discurso por acidente e contingência, em vez de ser a visão de um aspecto necessário do pensamento ontológico-fenomenológico. Na verdade, talvez sequer possamos dizer que houve um discurso sobre o corpo, considerando que esse conceito sempre era acompanhado de algum adjetivo que lhe parecia essencial: orgânico, vivo, físico *etc*. A partir da insistência na atribuição de características secundárias, aquilo que há de essencial na ideia de corpo parece ter ficado escondido. Um passo importante parece ter sido dado posteriormente nos *Seminários de Zollikon* (entre 1959 e 1969), quando o elemento físico-corporal necessário é distinguido da condição existencial do "corpo vivo", ou seja, "o elemento físico-corporal do corpo vivo (...) é uma (...) condição necessária, mas nunca *a* condição *suficiente* para a essência dos modos de comportamento do homem"[6]. Entretanto,

[5] HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2015.

[6] HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, p. 460

dividir o âmbito *necessário* do corpo daquele da *suficiência* tampouco parece uma solução, mas o estímulo a confusões mais sérias. Propomos aqui uma investigação que não coloque a necessidade do corpo como derivado daquilo que ele é *de fato e realmente*, mas que a veja simplesmente na essência do corpo enquanto mediador de sentido. A necessidade do corpo é, em verdade, *insuficiente*, mas tal insuficiência não se pauta naquilo que há de natural no corpo, mas simplesmente por esse ser um aspecto que não observa a totalidade do ser-aí, apesar de ser um aspecto necessário desse. O "corpo vivo", enquanto um existencial, é necessário, não por força de sua contraparte física que o acompanha, mas por ser uma estrutura condicional *a priori* necessária. Nessa acepção, os predicados "físico" e "vivo" tornam-se descartáveis, assim como sua divisão em âmbitos distintos. Tanto menos tematizamos aqui o corpo, portanto, como objeto de estudo da terapêutica médica, como foi o objetivo da *Daseinanalyse* nascida dos encontros em *Zollikon*, mesmo que esta se utilize dos pressupostos da fenomenologia; visto esse ser ainda um acesso externo e secundário à questão primordial sobre a existencialidade do ser-aí, apesar de estar em contato com ela.

A terceira via se refere à polissemia da palavra corpo. A língua portuguesa preserva a multiplicidade de significados que a palavra latina *corpus* também possuía, podendo se referir tanto ao corpo próprio de uma pessoa ou animal, quanto a qualquer outra coisa perceptível. O fato do corpo se dizer de muitos modos contribuirá para a adaptação ao discurso da fenomenologia heideggeriana, a qual, como já expusemos, parte da noção aristotélica da multiplicidade dos sentidos de ser nos entes. Para essa dissertação em específico, a multiplicidade de sentidos do corpo servirá como indicação da proposta de interpretação que propomos aqui, ou seja, a de uma compreensão do corpo mais originária do que a análise do corpo orgânico próprio. Na compreensão fenomenológica, o corpo não se expressa como um centro substancial, nonde o ser-aí estaria "guardado" ou contido, mas se "espalha" também naquilo com o que o ser-aí se relaciona e ocupa. O corpo, enquanto mediador, está em toda a extensão da ocupação do ser-aí, mas também em *lugar nenhum*, no sentido de uma delimitação certa que se confunda com a individualidade de alguém.

Considerando esses pressupostos, sustentamos que o assunto sobre o qual tratamos nesse texto guarda semblantes e semelhanças suficientes com o que a tradição, a obra heideggeriana e a linguagem comum tomam pelo tema do "corpo" ou da "corporeidade" e que tais coincidências conduzem a um discurso mais profundo não apenas para o que pode ser posteriormente chamado, em uma derivação, de físico, orgânico, próprio ou vivo, mas para certas problemáticas fundamentais da ontologia fenomenológica existencial.

A dissertação está dividida em três capítulos, seguidos de conclusão. No geral, os capítulos tem como referência principal a primeira seção de *Ser e tempo*, intitulada *Análise preparatória dos fundamentos do ser-aí* (*Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*), não seguindo à risca a ordem de apresentação dos conceitos e a partir de um recorte próprio. Quando fortuito, tangenciaremos um pouco essa referência principal para lidar com o restante do texto de Heidegger e outras obras de autores considerados relevantes ou intimamente ligados ao tema ou referência base. O primeiro capítulo lidará com a questão posta por Aristóteles sobre a expansão da conveniência entre alma e ente à conveniência entre corpo e instrumento. Apresentaremos a noção de contraste na ontologia e sua pertinência na relação com o conceito de *surpresa* (*auffallen*), encontrado na análise da mundanidade (*Weltlichkeit*). No segundo capítulo, a partir da análise da decadência do ser-aí (*Verfallen des Daseins*), comentaremos a ligação e inspiração desses capítulos na antropologia agostiniana e a importância originária que o corpo possui nessa. No terceiro capítulo, a partir da análise da disposição (*Befindlichkeit*) do ser-aí e do conceito de Terra (*Erde*), indicaremos os caminhos possíveis para uma tematização fenomenológica-existencial do corpo segundo os conceitos de contraste e interrupção previamente apresentados.

1 CORPO COMO INSTRUMENTO

1.1 Ontologia fundamental e preparação para a questão sobre o corpo

Antes de partirmos para as elaborações positivas sobre a temática do corpo, devemos nos perguntar o que significa trata-la a partir dos pressupostos de *Ser e tempo* e quais são esses. Primeiro, devemos nos deter sobre as teses mais gerais que definiram o modo inovador da ontologia heideggeriana explicitados nesse tratado. Segundo, devemos nos deter sobre as consequências específicas da questão geral.

De certo modo, chamar a proposta filosófica de Heidegger "ontologia" nos conduz a certo equívoco etimológico. Isso se dá porque essa palavra tem seu étimo "ὄντος", que é uma derivação do verbo "ser", "εἶναι", no particípio presente; portanto, ὄντος pode ser traduzido como "ente", sendo ontologia o discurso sobre o ente enquanto ente. Heidegger não abandona essa perspectiva, mas redefine o significado do *enquanto algo*. O ente enquanto ente não é uma subtração radical dos atributos acidentais daquilo que compõe o ente até o ente singular, nem é o ente enquanto gênero mais elevado e universal de ente, a partir do qual todos os outros tipos de entes podem ser deduzidos; tampouco se refere as causas que compõem o ente: de que é feito, se é feito por algo ou alguém, se é gerado ou não, se tem forma ou é informe, se é material ou imaterial ou se possui alguma finalidade. Não é a sobreposição de categorias que se interpõem em uma unidade orgânica. Também não é em essência o ato de subsistir, do qual todos os entes participam. O ente enquanto ente não é apenas visto através de uma estrutura subjetiva que o intui e concebe na sua existência real ou ideal, nem emana da relação recíproca entre sujeito e objeto, portanto, não se esgota na representação e na síntese de dados intuídos e suprassumidos por conceitos. Antes, para que o ente se dê enquanto ele mesmo, é necessário que haja um destacamento em relação aquilo que *define* e *delimita* o ente nas suas propriedades mais constantes. Anteriormente, como uma visão prévia, o ente deve aparecer enquanto "coisa que possui características e propriedades intuíveis e concebíveis" e antes a existência deve ser prevista como "tudo aquilo que se mantém aparecendo em vigor presente" para que se possa enunciar que é necessário que o ente exista e que todo ente participa da existência. Para que as coisas no mundo recebam esse sentido, elas precisam tanto doar e condicionar, quanto receberem e serem condicionadas a se desvelarem desse jeito[7].

[7] *Ser e tempo,* 2015*,* §1, p. 37-40

Portanto, o ente enquanto ente é uma *visão* do ente, entendida aqui como um *sentido* dado às coisas no mundo. O sentido está sempre condicionado, mas também sempre o transcendendo, está sempre em algum limite, mas é na ilimitação que pode aparecer. Heidegger mantém a questão sobre a multiplicidade dos modos de ser no seu próprio incondicionado, em vez de mover-se para a somatória dos modos como as coisas são e se comportam na realidade ou delimitando as condições ideais da representação dos entes.

Assim, a ontologia heideggeriana é o ente que se contrasta com a questão sobre o seu sentido de ser. Toda a problemática está centrada nesse contraste entre a doação do condicionado e a falta de fundamento do incondicionado. Creio que seja dessa compreensão que devamos retirar o famoso jargão de que, em paráfrase, diz algo como "Heidegger dá a dimensão verbal ao anteriormente apenas substantivo ser"[8]. O aspecto verbal do ser em Heidegger não se refere à valorização do vir-a-ser em detrimento do que é atualmente, do processo em detrimento do consumado, do temporal em detrimento do eterno ou da cópula em detrimento da substância separada. Como já dissemos, Heidegger quer se distanciar desses termos, não os negar nem os afirmar. Não concordo também que a dimensão verbal esteja diretamente ligada ao ser, pois se questão é justamente a do contraste entre a dimensão incondicionada e condicionada, o qual assumiu a fraseologia mais conhecida da "diferença (*unterschied*) entre ser e ente"[9], o "verbal" dá o sentido daquilo que está mediando, apesar de separar, unindo necessariamente dimensões opostas. Mas essa união não é um processo de identificação no modo de um singular que, preservando sua identidade, une-se a outro singular subsistente. Por isso é também perigoso dizer que há *relação* entre ser e ente, pois nada se diz de uma relação no modo de um atributo de um sujeito. Também não será possível falar sobre diferença ao modo tradicional, pois o contraste entre ser e ente não é separação de subsistentes que introduz diferença específica ou genérica, mas se diz "apenas" sobre a diferença contrastante dos aspectos de condicionamento, os quais, por sua vez, não podem ser essencialmente tematizados sem o aspecto incondicionado. O verbal da questão sobre o ser se refere à união da totalidade dos fechamentos possíveis de definição que o ente possa assumir com a sua abertura incondicionada que possibilita a totalidade desses fechamentos. *Definição* é entendida aqui na raiz do seu termo, *definire*, que indica "impor limites": o ente sempre

[8] Assim Levinas dizia, em uma de suas preleções: "(...) a questão que este filósofo renovou, a da ontologia fundamental que incide sobre a significação verbal do ser. Com ela, Heidegger despertou a sonoridade *verbal* do ser na sua diferença com o ente (o ente: o sentido substantivo do ser, aquilo que se pode mostrar, tematizar; em termos de gramática: o nome, o substantivo)". LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 51

[9] "A verdade é o ser, que se clareia, *do* ente. A verdade é a clareira da di-ferença [*Unter-Schied*] (decisão [*Austrag*]), na qual a clareira já se determina a partir da diferença." HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 88, nota "a".

impõe e é imposto limites, mas para que as diversas limitações do ente possam aparecer, deve haver um "vácuo" de ilimitação pelo qual as definições possam transitar. Se não fosse assim, o ente não poderia assumir múltiplos modos de ser e jamais apareceria para além daquilo que é.

Outro equívoco que pretendemos nos afastar é interpretar o verbal da questão sobre o ser enquanto indicativo da ideia de *inacabamento*. No que se refere à essência do problema, pode-se dizer que o ser do ente é irredutível, mas deve ser aclarado o sentido dessa irredutibilidade e distingui-la do inacabamento. Dizemos, por exemplo, que as descobertas das ciências naturais estão inacabadas, pois ainda há dados para a coleta e coleção dentro de uma potencial teoria exaustiva que relacionará cada processo e característica objetiva em uma rede coerente e inteligível de processos que se interpõem, em que cada característica poderá remeter necessariamente à outra e em que a diferença de âmbitos de investigação não interfira na exatidão de cálculo entre elas. Assim, ainda se busca a partir da observação empírica a observação da consequência de uma fórmula e uma equação da qual possa se deduzir universalmente os processos naturais. A ciência ainda é guiada pelo ideal de *progresso* e *aprimoramento* a partir da correção do erro e integração da realidade subsistente. Nesse sentido, ela é inacabada, pois a partir da sua pré-compreensão de adição e integração de dados, há um horizonte indeterminado de entes ainda não coletados, colecionados e analisados. Na questão sobre o sentido do ser do ente, a pergunta ainda precisa ser feita, antes que respostas sejam propostas. Nas palavras de Heidegger: "*ser é sempre ser de um ente. O todo dos entes pode tornar-se, em seus diversos setores, campo para se libertar e definir determinados âmbitos de objetos*."[10] Se já esgotamos a resposta sobre a questão do sentido de ser naqueles âmbitos determinados e na diversidade dos setores, ainda não fizemos a pergunta sobre como se dá o sentido de ser de cada um. Assim, a questão sobre o sentido de ser está "inacabada", no significado de "ainda não posta". Isso pode levar a entender, entretanto, que Heidegger propõe algo como uma filosofia negativa, em que as definições sobre a essência devem ser postas apenas a partir da negação de seus âmbitos positivos possíveis. Essa também é uma interpretação equivocada. Os âmbitos positivos da existência devem aparecer, apenas não sem contraste com suas condições de aparecimento; mas o contraste entre a incondicionalidade do sentido e suas manifestações em setores delimitados não pode ser reduzido aos âmbitos dessa delimitação. Assim deve ser entendida a questão sobre o ser do ente é irredutível, a saber, porque ela não se extingue em setores de entes, mas tematiza suas

[10] *Ser e tempo,* 2015*,* p. 44

condições de possibilidade, as quais, diferentemente do idealismo transcendental kantiano e neo-kantiano, não possui um ponto fixo de fundamentação do aparecimento e representação dos entes. Portanto, o verbal do ser em Heidegger remete à *pluralidade de relações e modos* entre as coisas no mundo, em vez de um foco unilateral no aspecto infinitivo do verbo ser, como se ser apenas não pudesse se tronar conceito ou objeto por possuir alguma grandeza ou qualidade infinitas, ou como se fosse uma obra que nunca fica pronta.

Essas são as principais chaves de leitura a se tomar na interpretação geral da questão sobre o ser enquanto expresso no sentido do ente. Especificamente em *Ser e tempo*, o foco nos termos da diferença entre ser e ente não será tão patente quanto na obra posterior de Heidegger. Entretanto, ao meu ver, se não a trouxermos conosco na interpretação desse tratado, suas páginas parecerão ainda mais ininteligíveis. De fato, Heidegger inicia a discussão ontológica em *Ser e tempo* não a partir da diferença em si mesma, mas a partir do ente que pode colocar a si mesmo a questão sobre o ser: o *dasein* ou ser-aí. Esse ente é privilegiado, não no sentido valorativo, mas sim naquele de que esse é o *singular* ente que pode se fazer a questão e trazê-la autenticamente a lume[11]. Isso não quer dizer que o ser-aí seja a causa do ser ou o ponto de referência subjetivo de onde emana o ser em si mesmo; mas há, de fato, uma centralidade, por vezes problemática, no ente que é o ser-aí na reflexão ontológica. Assim, pode-se assumir que as teses fundamentais de *Ser e tempo* são elaborações dessas asserções:

> De fato, apenas enquanto a presença (ser-aí) *é*, ou seja, a possibilidade ôntica de compreensão de ser, "dá-se" ser.[12]

> O ser- e não o ente- só "se dá" porque a verdade é. Ela só *é* à medida e enquanto a presença (ser-aí) é. Ser e verdade "são", de modo igualmente originários.[13]

Ou seja, as condições de possibilidade de doação da questão sobre o sentido de ser estão no ser-aí; não enquanto uma característica ou faculdade sua, mas apenas como sua condição existencial, portanto, perfazendo um "círculo vicioso" da questão em relação a ela mesma. Essas asserções podem nos levar a ler Heidegger como um continuador do projeto idealista transcendental, trazido tanto da fenomenologia husserliana quanto do neo-kantismo. À essas opiniões, Heidegger responde da seguinte maneira:

> Se o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente, mas que para todo ente, o ser já é o "transcendental",

[11] *Ser e tempo*, 2015, §2-4
[12] *Ser e tempo*, 2015, p. 281
[13] *Ser e tempo*, 2015, p. 301

> então é no idealismo que reside a única possibilidade adequada de uma problemática filosófica.[14]

O projeto de *Ser e tempo* é idealista apenas nessa acepção do termo. Já ficou suficientemente provada a primazia do ser-aí no desenvolvimento da questão. Apenas gostaríamos de ressaltar que essa primazia não é diretamente contraditória com a noção geral de ontologia como discurso do contraste diferencial, mas, antes, ela aparece em *Ser e tempo* com um *enfoque* bem maior no contraste entre o ente que se põe a questão sobre o sentido de ser e suas possibilidades, o ser-aí, e os entes que não o fazem. O mote principal do "idealismo" heideggeriano é pôr em dúvida a necessidade de uma barreira intransponível entre âmbitos distintos, como ocorre em todos os idealismos subjetivistas, os quais postulam que tudo aquilo que pode ser epifenomenal, isto é, estar aquém do fenômeno, está completamente excluído do discurso filosófico; tudo aquilo que está fora do sujeito ou fora da própria relação entre sujeito e objeto. Heidegger propõe que a epifenomenalidade ainda faz parte da consideração sobre as condições de possibilidade da experiência e existência e que o postular de uma estrutura universal de uma consciência egóica como princípio do discurso é continuar nos preconceitos da clássica ontologia grega, a qual delimitou que o que se mantém por mais tempo em vigor e com menos alteração é o que mais existe; o que essencialmente é. A diferença contrastante entre o ser-aí e os entes que não se põem a questão sobre o sentido de ser é um desafio à própria pergunta do idealismo subjetivo, não uma tentativa de superação a partir da estrapolação de seus pressupostos, como em Hegel. Quanto mais essa diferença se manifesta nos modos de lidar do ser-aí com as coisas no mundo, mais originária e autêntica é a compreensão de sua própria existência. Portanto, o caminho de auto-compreensão do ser-aí é necessariamente um caminho para sua *solidão*, não porque se achará sozinha em meio às outras pessoas ou coisas, mas porque desvelará com ainda maior clareza a *singularidade* de sua condição.

Entretanto, há muitos entraves e falsos caminhos que tornam a visão da diferença sempre menos patente, os quais existem justamente quando o contraste diferencial entre ser-aí e o restante "não-questionante" dos entes é apagado. Tal apagamento não é uma fatalidade trágica ou uma maldição que nos embota qualquer outrora "visão beatífica" do ser, mas faz parte das condições concretas da própria existência do ser-aí, sem que delas esse possa se despojar. Sobre uma dessas condições gostaríamos de refletir aqui: a questão do corpo. Sendo um delimitador privilegiado da existência, o corpo não pode ser apenas considerado um pedaço do mundo que se destaca para nós, mas é o ente que especialmente traz a definição das

[14] *Ser e tempo*, 2015, p. 277

possibilidades de existência. A constância do corpo é o verdadeiro suporte fático da existência e o seu fechamento é mais primordial e universal do que de qualquer outro ente ao redor. Não é possível pensar a facticidade do ser-aí senão *a partir* do corpo, apesar do corpo não conter em si a facticidade. De certo, do ponto de vista do rigor da análise de essências, o corpo é apenas mais um ente na totalidade dos entes e não põe, através daquilo que possui de mais característico, qualquer questão sobre seu ser. Contudo, é de se ignorar que apenas através do suporte e da "filtragem" do corpo o ser-aí possa se colocar em questão? Heidegger tem razão ao teorizar que o basta o considerar a dimensão "ôntica", ou seja, de ente, do ser-aí para que a questão ontológica seja desenvolvida posteriormente e não por qualquer engano que nas centenas de páginas que compõem *Ser e tempo* a temática do corpo só apareça em algumas linhas para ser logo descartada. Mas devemos recordar que a questão transcendental sobre o ser só surge no contraste com aquilo que não existe no modo do transcender-se. Aquilo que não transcende a si mesmo na questão sobre o ser é e são as coisas *na maior e mais frequente parte das vezes*. No âmbito daquilo que é e está sendo, dos *entes*, há aquilo que é e está sendo na maior e na mais frequente parte das vezes. Na existência do ser-aí, há um *ente por excelência*, o qual aqui denominamos corpo. O corpo não esgota e nem faz emanar de si a questão sobre sua essência, mas está muito próximo do problema sobre a essência da existência. De fato, o corpo é o definidor ôntico das possibilidades ônticas na sua relação com o restante dos entes; não porque o corpo se estende pelo mundo, mas porque "usurpa" para si a mediação com este. O corpo, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, sequer aparece no seu encobrimento enquanto "mais um ente no mundo", mas enquanto encobridor *sui generis* das doações e possibilidades ônticas.

Então, devemos averiguar se há mesmo essa aproximação tão co-dependente do problema do corpo e da questão ontológica. Para isso, devemos prestar atenção nas próprias inspirações de Heidegger para justificar e fundamentar a centralidade do ser-aí na pergunta sobre o ser. Ainda no capítulo sobre o primado ôntico da questão do ser, Heidegger nos diz:

> Já cedo percebeu-se o primado ôntico-ontológico da presença (ser-aí), embora não se tenha apreendido a presença (ser-aí) em sua estrutura ontológica genuína nem se tenha problematizado a presença nesse sentido. Aristóteles diz: ἡ ψυχή τά ὄντα πως ἐστίν, "a alma (do homem) é, de certo modo, todo ente".[15]

Heidegger cita a famosa afirmação de Aristóteles encontrada no *De anima*, tratado mais científico, de uma primitiva especulação biológica e antropológica, do que propriamente filosófico, que destrincha as potências encontradas universalmente no homem enquanto

[15] *Ser e tempo*, 2015, p. 50

dotado de um corpo vivo e com alma, não sendo essa última essencialmente separável do primeiro. Ou seja, através do corpo vivo está delimitada a possibilidade ôntica do acesso aos entes, "*pois os seres*[16] *são ou perceptíveis ou inteligíveis*"[17]. Apesar de delimitarem a possibilidade da totalidade dos entes, percepção e cognição não se identificam às coisas que percebem e inteligem, mas estas aparecem em sua *forma* para aquelas. Ora, o corpo vivo não é qualquer causa primeira de existência das formas, tampouco dele são necessariamente geradas as coisas que lhe vêm ao encontro, mas *"a alma é como a mão; pois a mão é instrumento de instrumentos, e o intelecto é a forma das formas, bem como a percepção sensível é forma dos perceptíveis."*[18]. Com isso, Aristóteles não quer dizer que a forma do intelecto é a mais universalmente abstrata das formas, da qual as outras se deduzem, nem que a mão é o verdadeiro instrumento, do qual o restante dos instrumentos retira sua essência; mas antes ressalta a radicalidade de mediação do corpo vivo em relação à toda experiência humana possível, desde o manuseio de utensílios, até à afetação perceptiva e à atividade intelectiva. A compreensão grega de experiência é o "estar dentro de limites", que se encontra no étimo de "ἐμπειρία"[19]. Esses limites, no entanto, não são inibidores de capacidades, mas a delimitação que existe na compreensão do que o homem pode se dar na totalidade da própria existência, portanto, os limites próprios ao mundo dos homens não são necessariamente determinantes da essência dos limites do mundo, apesar de cada qual se impor mutuamente um ao outro. Aristóteles demonstra esse entendimento da nossa condição ôntica, em contraposição àquelas mais especulativas que vinham do pan-psiquísmo de Platão e Empédocles, por exemplo, os quais consideravam que alma era um atributo de todos os corpos do mundo e que a alma do homem era apenas uma expressão específica dessa.[20]

Entendemos por experiência a transcendência do ente *a partir* dos seus limites estabelecidos, não como transcendência *dos* limites. O corpo apenas pode ser tratado ontologicamente nesse aspecto de mediação da relação com os entes, não como determinante de seus atributos ônticos. Diferentemente de Aristóteles, não nos preocupa saber quais são as

[16] Ou "entes"

[17] ARISTÓTELES. *De anima*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 121, 431b20

[18] *De anima*, 2012, p. 121, 432b24

[19] A preposição "ἐν", que aqui serve como prefixo, exprime a ideia de estar circunscrito dentro de algum contexto, de lugar, de posição ou ocupação. Ela se liga ao substantivo "πέρας", que significa "fim, limite, fronteira", logo, a experiência é compreendida como um "permanecer na fronteira". Já no seu diálogo *Górgias*, Platão delimita pela primeira vez o lugar hierárquico da experiência no degrau mais baixo das capacidades humanas, o qual deverá ser sucedido pelo domínio da arte (τέχνη), atividade que possui finalidades *para além* do circunscrito na experiência; cf. *Górgias*, 501a *et. seq.* Também Aristóteles posteriormente adotará visão e divisão semelhante, já no início de sua metafísica, cf. *Metafísica* 980b *et. seq.*

[20] Sobre a comparação da posição de Aristóteles com de seus predecessores, ver os comentários ao *De Anima* de Maria Cecília Gomes dos Reis, em *De Anima*, 2012, p. 316 *et seq.*

características atualmente e potencialmente dadas do corpo biológico e como elas operam. Na verdade, sequer devemos considerar o corpo como "doação" de qualquer coisa, atributo, fundamento, ou alteração de ente. Antes de nos adiantarmos no discurso sobre *o que* o corpo delimita particularmente, devemos nos questionar *como* assume ser a delimitação das delimitações; finitude das finitudes ou ente dos entes.

É correto que nos postulados metafísicos há delimitações muito mais abrangentes sobre o fundamento da subsistência dos entes do que sua referência à mediação corpórea. Na história da filosofia, diversas propostas o confirmam, desde a definição do ser enquanto ato que por si mesmo subsiste como determinante da existência dos entes, até o princípio de individuação, razão suficiente e não-contradição fundamentam com universal abrangência o modo de ser dos entes que simplesmente estão no mundo, enquanto opostos ao não-ente. Mas esses fundamentos, por mais universais e corretos que sejam, ainda se pautam em uma posição prévia de possibilidades específicas de doação dos entes. O que está fundamentado no princípio de razão e no ato enquanto consumação de potência ainda é a sobreposição das infinitas ordens e consequências mútuas de entes subsistentes e indivisíveis, alterando-se através da modificação de atributos. A noção de ato apenas recorta a determinação universal dos entes dentro de uma concepção temporal do presente enquanto *a priori* da essência, enquanto os princípios de razão determinam o conteúdo e condições formais universalmente necessárias para a existência natural e lógica dos entes subsistentes. Dentro dessas noções, ainda não se chegou a pôr em pauta a relação de mediação com entes, portanto, ainda "falta algo" na sua totalidade a se considerar. A relação com entes está fundada na transcendência que se encontra patente na mediação do ser-aí nas suas possibilidades de ser[21]. Enquanto apenas parte e espelhamento de uma ordem pré-estabelecida de entes, a mônada de Leibniz nunca pode se relacionar com outro, mas apenas estar em meio às outras mônadas. Também o "raciocínio" de um computador é um encadeamento de sobreposições justapostas que mostram apenas uma parte de suas interconexões a partir de comandos externos, dando apenas a ilusão de uma relação que transcenda os dados justapostos e pré-ordenados, apenas porque pedaços particulares desses processos nos aparecem na tela em momentos e lugares distintos. O ser-aí dotado de um corpo vivo, por outro lado, é uma relação transcendente com aquilo que é dado ao seu redor, sendo irredutível às leis que os sobrepõem. Portanto, mesmo que destrinchemos os princípios metafísicos e todas suas consequências e ainda descubramos paralelamente a equação física que nos permita explicar toda alteração no universo, ainda

[21] HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência do Fundamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 104

faltará “algo” que concerne à nossa relação irredutível com as coisas no mundo. Não é à toa que, ainda no mesmo parágrafo da citação do *De Anima*, Heidegger tenha remetido à apropriação de Tomás de Aquino da tese aristotélica, segundo a qual a alma expressa a conveniência de um ente com outro, a verdade, sem se diferenciar realmente, ou quiditativamente[22], do ente porque a alma é, de certo modo, tudo e *“verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente”* (a verdade é a disposição do ente, não como se aderisse a ele como natureza, nem como se exprimisse um modo especial do ente, mas como se exprimisse uma generalidade de todo ente) (AQUINO. *Quaestiones Disputatae de Veritate,* qu.I, art. 1. [Edição Leonina]). Ou seja, há no suporte ôntico da existência do ser-aí um *desdobramento do ente* em geral diferente das classificações quiditativas ou reais, o qual só pode ser expressado em referência ao modo de ser do ente “animado” ou “vivo”. Para Heidegger, porém, não basta fundamentar a verdade na conveniência ou adequação da forma do intelecto com o ente da coisa, como processo de conhecimento apenas, mas esse “adicional” não real e quiditativo está na própria transcendência do ser-aí na sua relação com o ser de cada ente que toma.[23]Assim, o corpo, enquanto corpo vivo próprio, é o ente por excelência não pela abrangência de determinação dos entes em geral, mas por sustentar a relação e mediação das possibilidades do ser-aí apenas enquanto seu ente estiver “disponível” em seus limites próprios. O corpo, mesmo na sua tematização mais ingênua, é o ente mais *familiar e cotidiano* e por isso é o menos aparente nesse seu contraste com o sentido de ser.

A partir dessas considerações, alguém poderia contrapor: dizer que o corpo é epítome da finitude é o mesmo que dizer que o ser-aí deve ser existencialmente finito nas suas limitações cotidianas, algo que Heidegger já havia dito e desenvolvido no tratado, portanto, “corpo” seria apenas pleonasmo de finitude e nada adiciona além da modificação nominal de um termo. Sobre isso, devemos fazer algumas distinções. Primeira, a finitude, em Heidegger, tem um sentido mais abrangente do que consideramos aqui por ser a noção de corpo. Finitude são todas as possibilidades e imposições de sentido dados tanto da parte do ser-aí em sua propriedade e liberdade, quanto da parte dos condicionamentos dos entes impróprios com os quais se relaciona. A história do pensamento filosófico sobre o ente, nas suas diversas manifestações e teses, assim como a constituição material e física de um local ou as

[22] Segundo seu *quid* (quê), ou seja, segundo aquilo que lhe pode ser dito enquanto substância e acidente.

[23] *Sobre a essência do fundamento*, 1983, p.104; HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade In: *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores), p. 141-145; HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. In: *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores), p. 156

características de um instrumento são exemplos de finitudes. Por mais que não se reduza a ela na sua existência, o ser-aí é sempre finito. Sobre isso, Heidegger nos diz:

> Algo como o ser somente há e deve haver onde a finitude se tornou existente. Assim se revela a compreensão do ser, que comanda a existência do homem do início ao fim, desconhecida em sua amplitude, constância, indeterminação e inquestionabilidade, como fundamento mais íntimo de sua finitude.[24]

Portanto, não apenas o ser-aí deve estar sempre na finitude como sua compreensão de ser é o fundamento desta. Se a compreensão de ser é o fundamento ontológico da finitude, dizemos que no corpo está seu fundamento ôntico, pois é apenas através desse ente que é o ser-aí que emerge a compreensão de ser dos entes. Ambos aspectos não estão separados, mas se pertencem co-originariamente. Do ponto de vista da compreensão geral de ser, de fato, corpo é apenas mais uma finitude entre finitudes. Por outro lado, do ponto de vista da compreensão de ser *mais patente*, a qual emerge a partir do ente que pode se fazer a questão sobre o ser, o corpo é uma finitude privilegiada enquanto suporte da mediação para com os entes. Esse ente que é-aí deve assumir um corpo. Essa tese não se pauta em qualquer postulado materialista ou fisicalista, como se a essência de todo ser devesse estar em alguma massa individuada ou material mensurável para ser considerada "existente", mas apenas quer dizer isso: todo ente capaz de compreender a si próprio enquanto finito deve estar pautado em uma finitude própria e privilegiada. Com razão, talvez possamos apenas dizer "todo ser-aí possui seu próprio ente", e não erraríamos. Entretanto, fazemos a distinção nominal desse ente que é próprio do ser-aí que é corpo apenas para evitar a indistinção significativa entre esse suporte ôntico privilegiado e o restante das possibilidades de compreensão do ente. No decorrer da dissertação, distinguiremos os momentos em que o corpo é compreendido na sua determinação originária como "fechado" no ser-aí e suas manifestações indeterminadas na cotidianidade**,** quando é absorvido pelos nexos de remissão e significado no contexto dos outros entes intramundanos. O que gostaríamos de destacar claramente é que se "o ser-aí é um ente privilegiado"[25], por conta da possibilidade de questionar-se sobre o ser, aquele ente que o sustém também é privilegiado enquanto considerado a partir dele. É no corpo que se desvela a imprescindibilidade do ente na pergunta sobre o ser. O corpo, no entanto, nunca é o "marco zero" da existência, a partir do qual as vivências se originam ou se encadeiam. Nada "emana"

[24] HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Grundproblem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1951, 3 ed. 1965, p. 206. *apud* PUNTEL, Lorenz. *Ser e Deus*: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011, p. 117

[25] *Ser e tempo*, 2015, p. 47

do corpo; ele apenas se impõe em sua finitude. Também é nosso objetivo determinar o como próprio do encobrimento do corpo e das suas imposições de sentido.

1.2 Corpo e cotidianidade

Nos colocamos agora nas estruturas próprias de *Ser e tempo*. Descrevê-las aqui exaustivamente não será possível, devido a extensão de tal descrição e ao foco específico desse trabalho. Preferiremos uma abordagem panorâmica que se apoiará em algumas pressuposições teóricas que não poderão ser completamente esclarecidas.

Ao iniciar sua analítica do ser-aí, Heidegger já nos transporta para uma de suas principais noções sobre suas "essências". Essa palavra não mais terá significado de uma propriedade mais específica, formal ou abstrata que está na substância do ser-aí, mas diz sobre seus principais modos de comportar-se no mundo a seu redor. Enquanto existente, o ser-aí não se restringe ao que é dado ao modo da *existentia* clássica, a qual designa os entes que possuem propriedades e categorias. Esses últimos, Heidegger os denomina no resto da obra de *vorhandenheit*, palavra que não está no uso corrente da língua alemã, que significa literalmente "estar ante a e antes da mão em geral". Por questões práticas, ficaremos com a tradução de Márcia Cavalcante por "ser simplesmente dado", com a consciência de que essa escolha abdica dos elementos significantes em detrimento de um entendimento mais direto do significado do neologismo.

Desse modo, o ser está "em jogo" no ser-aí[26], irredutível ao ente enquanto propriedade desse. A única "propriedade" que se pode atribuir ao ser-aí é a apropriação de si mesmo: apenas o ser-aí pode compreender-se por si mesmo na existência, porque é na transcendência do ser-aí que se encontra a "individuação mais radical"[27]. O ser-aí, de certo modo, é o único que "existe", na medida em que os entes que não se põem essa distinção apenas "são". No entanto, não perdendo de vista a tese principal de que ser é sempre ser de um ente, o ser-aí sempre se encontra na possibilidade de afastamento da compreensão dessa diferenciação radical. Na sua existência mediana e cotidiana, aquilo no modo do ente prevalece sobre a diferenciação irredutível do ser-aí. Heidegger chama essa prevalência de *impropriedade*, na qual se "pode determinar toda a concreção da presença (ser-aí) em suas ocupações, estímulos,

[26] *Ser e tempo*, 2015, p. 86
[27] *Ser e tempo*, 2015, p. 78

interesses e prazeres"[28]. Tal concreção não é uma generalização empírica do que realmente um ser-aí particular faz no dia-a-dia, mas o como do ser-aí embotar sua diferença com os entes simplesmente dados a partir da imposição cotidiana de suas limitações. Essa lida mediana do ser-aí com os entes simplesmente dados é chamada de cotidianidade (*alltäglichkeit*). A cotidianidade é uma estrutura *a priori*, ou seja, não é uma disposição de espírito da qual o ser-aí possa decidir se desprender para alcançar um estado "superior" de compreensão, mas mesmo quando se compreende como si mesmo, o faz impropriamente e no modo da cotidianidade.

O corpo, sendo o suporte ôntico do ser-aí, por um lado, é um ser simplesmente dado e seu caractere ontológico é aquele dos entes categorizáveis. O corpo, por si mesmo considerado, não existe, mas apenas é. Entretanto, quando colocado na sua relação contrastante intrínseca com o ser-aí nas suas possibilidades incondicionadas, o corpo assume um caráter *sui generis* de impropriedade. Se a concreção do ser-aí se dá nas suas "ocupações, estímulos, interesses e prazeres", todas essas atividades se dão para e mediante o ente que é próprio do ser-aí; o corpo. Mesmo em um ente que não necessitasse de qualquer dessas atividades ainda mediaria quaisquer outras relações ônticas que tivesse. Assim, mesmo na medianidade do ser-aí, mal se pode dizer que "se perde" em seu corpo, visto que sequer este sequer aparece nas suas limitações próprias. Onticamente, o corpo é o que há de mais próximo; ontologicamente, o mais distante. Ao se diferenciar ingenuamente dos outros entes, o ser-aí na sua cotidianidade tem a possibilidade de o fazer apenas através das características simplesmente dadas do ente que lhe próprio em comparação com os outros entes simplesmente dados. Posso, por exemplo, apenas me distinguir da pedra através do que há de mais imediatamente diferente, como a respiração e o movimento dos membros, até as composições químicas que, por definição, nos classificam distintamente. No corpo, supõe-se, há uma sedimentação a mais da impropriedade enquanto o limite ôntico que impõe restrição sem, no entanto, *aparecer* como limite. Na sua mediação cotidiana, o corpo nunca pode ser abandonado ao modo do abandono de uma profissão, objeto ou interesse. As modificações possíveis em relação ao corpo se dão nos diversos *sentidos* que o ser-aí pode assumir sobre este ente que lhe pertence, mas nunca a modificação se dá como abdicação ou retirada da limitação ôntica desse ente. Portanto, é uma má metáfora dizer que o corpo é a "prisão do espírito", não por causa de suas consequências e interpretações morais, mas porque por prisão se entende um lugar do qual se possa, através de alguma peripécia ou pagamento de dívida,

[28] *Ser e tempo*, 2015, p. 86

sair e "libertar-se" para um outro lugar sem restrições. Dizer que o corpo é um ente simplesmente dado não implica, por dedução, que a sua essência delimitadora é um atributo desse ente que é. Assim como dissemos que o corpo é ente e finitude por excelência, dizemos que também que é a impropriedade cotidiana por excelência. Isso não quer dizer que é impossível uma lida própria do ser-aí que se distingue, através do sentido, daquele ente que deve ser simplesmente.

1.3 Corpo e os dois aspectos do familiar

Designamos agora o corpo como o ente mais familiar e cotidiano, o qual, por conta de sua familiaridade, sempre deve *definir* e *delimitar*, apesar de não necessariamente dever *aparecer* enquanto tal. Damos a impressão, portanto, de distinguir entre sua essência enquanto "finitizador" e sua manifestação como fenômeno, entendendo que não necessariamente se dá no fenômeno, portanto, na maior parte das concretizações cotidianas, é epifenômeno, como que aquém ou além do que aparece. Mas devemos nos perguntar: como se distinguem, se dissemos que a fenomenologia de Heidegger considera como co-originária a epifenomenalidade do fenômeno? Ademais, se o corpo é mais familiar por ser o que mais universalmente está na lida com entes, não seria o ser, enquanto sentido de ser, ainda mais ou tanto mais familiar, considerando que o ser-aí apenas existe enquanto compreensão e doação de sentido à alguma coisa? Dessa forma, a epifenomenalidade está no ente ou nos sentidos de ser? Para direcionarmo-nos na resposta, devemos explicitar como Heidegger concebe o fenômeno em *Ser e tempo*.

Heidegger não tematiza o fenômeno como um conceito separado dentro de uma estrutura maior, antes, as próprias estruturas que propõe são fenomênicas. Isso se dá, porque o conceito de fenômeno está essencialmente conjugado ao de fenomenologia enquanto método de investigação ontológica. Assim, diz: *"Ontologia só é possível como fenomenologia*"[29]. Ou seja, a fenomenologia, em última instância, tem como tema o ser enquanto ser dos entes. Enquanto ontologia, o método dessa fenomenologia fundamental "não caracteriza a quididade real dos objetos da investigação filosófica, o quê dos objetos, mas o seu modo, o *como* dos objetos."[30]Nessa aceitação do método, o fenômeno não pode ser o que manifesta uma face não-essencial de um objeto, em detrimento de uma possível existência ou aparecimento mais

[29] *Ser e tempo*, 2015, p. 75
[30] *Ser e tempo*, 2015, p. 66

puro, no qual nenhuma perspectiva estivesse corrompendo sua verdadeira natureza. Sendo assim, Heidegger assume a definição positiva de fenômeno como "o que se mostra em si mesmo"[31]; não no sentido de uma visão *imediata* e sem "filtros" do ente, mas naquele de uma absorção da essência relacional e mediada do ente para o próprio método. Desse modo, não é apenas o ser-aí separado que "recorta" o mundo à sua volta, mas também o próprio ente que já sempre se abre na sua essência de *ser-com* alguma coisa. Como está submetido ao conceito de fenomenologia, o significado de fenômeno se encontra conjugado com aquele de *λόγος*. Heidegger parte de uma compreensão geral e etimológica da palavra *λόγος*, a qual têm uma polissemia enorme, podendo ser traduzida como razão, juízo, conceito, definição, reunião, proporção etc; traduções que sempre remetem a um tipo específico de *relação*. O mostrar a si mesmo de uma compreensão de ser do ser-aí é sempre um mostrar a si mesmo das condições pré-postas de um ente. O aspecto principal do *λόγος*, então, está na relação de *síntese* necessária entre as reduções ônticas de cada sentido dado ao ente e a irredutibilidade própria do sentido ser[32]. Portanto, a dupla face de fenômeno e *λόγος* na fenomenologia, remete àquela dualidade da verdade enquanto *ἀλήθεια*, que Heidegger define como "desvelamento", isto é, descobrir um ente em seu ser, velando as próprias condições desse descobrimento. Portanto, "em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui ser, e ser é sempre ser de um ente"[33]. O que chamamos agora a pouco de "epifenomenaldiade" nada mais é do que o aspecto do próprio fenômeno de sempre guardar velamento naquilo que desvela, não sendo alguma coisa que ficou perdida por trás do fenômeno em uma mediação. Na verdade, na ontologia fenomenológica, não há nada além ou aquém do fenômeno, sendo esse termo, no geral, altamente equivocado. Essa noção de "destruição" da mediação no alcance do conceito genuíno de fenômeno será central para a presente investigação. Também as noções de limite e redução apenas podem se dizer a partir do fenômeno enquanto fenômeno de um ente, a partir de um ente, não fazendo sentido afirmar que há qualquer tipo de limitação ou redução onde não há abertura de fenômeno, pois fenomenologicamente o fenômeno é sempre fenômeno *de* alguma coisa, no sentido que pode ter ente, e o ente se limite em seu fechamento apenas *em contraste* com o fenômeno que lhe abre o sentido.

Por mais que tenhamos explicado a noção de fenomenologia, ainda não está evidente a relação intrínseca entre fenomenologia e cotidianidade impessoal do ser-aí. Afinal, qual dos aspectos da abertura de ser do ser-aí sempre se vela, para que possamos dizer que o ser-aí está

[31] *Ser e tempo*, 2015, p. 70
[32] *Ser e tempo*, 2015, p. 72
[33] *Ser e tempo*, 2015, p. 77

"perdido" ou reduzido aos entes em seu entorno? Em um primeiro momento, podemos supor que é sempre o ser propriamente, em sua irredutibilidade, que nunca se dá no fenômeno, pois o fenômeno é justamente a visão de uma redução ôntica. De fato, Heidegger nos diz: "o que, num sentido extraordinário, se mantém *velado* ou volta novamente a *enconbrir-se* ou ainda só se mostra "*distorcido*" não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes."[34] Entretanto, com essa colocação, não devemos entender que não há qualquer ente velado em seu sentido em cada abertura de compreensão do ser-aí, mas que, especificamente na problemática ontológica, *na maior parte das vezes*, o ser não é objeto temático na sua essência irredutível, mais do que qualquer outro ente tomado em . Como ser é sempre ser de um ente, o próprio contraste é esquecido na tematização, mostrando-se ou um conceito vazio e abstrato de ser separadamente, ou reduzindo-se aos atributos categorizáveis de um determinado âmbito de entes. A obscuridade da tematização sobre o ser se deve principalmente "por vivermos sempre em uma compreensão de ser"[35]. É justamente por ser tão comum e onipresente na familiaridade de aberturas de sentido do ser-aí que o ser permanece obscuro. Afinal, como já dissemos, cotidianamente o ser-aí se relaciona com os entes à sua volta ignorando a diferença radical que este é para com aqueles. Isso não quer dizer que a diferença suma e que o ser-aí torne-se um ser simplesmente dado entre os demais, afinal, só se diz ser simplesmente dado daqueles entes em relação de contraste com o ser-aí. Essa relação é sempre pressuposta, mas raramente se leva a sério. Portanto, assim como vela-se a relação contrastante entre ser e ente na maior parte das experiências de sentido, também podem velar-se o sentido de ser próprio de um ente específico que ainda não foi colocado em seu âmbito essencial. Assim,

> a universalidade do conceito de ser não contradiz a "especialidade" da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, a presença (ser aí).[36]

Logo nas primeiras páginas da sua analítica do ser-aí, também no diz:

> O que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico.[37]

É claro, considerando as principais preocupações de Heidegger no tratado, que o ente determinado mais oblíquo em seu significado ontológico é o ser-aí nas suas estruturas de

[34] *Ser e tempo*, 2015, p. 75
[35] *Ser e tempo*, 2015, p. 39
[36] *Ser e tempo*, 2015, p. 79
[37] *Ser e tempo*, 2015, p. 87

abertura ontológica, mas é importante destacar que o que está onticamente mais conhecido não é apenas o ser-aí enquanto si próprio, mas o ser-aí na sua multiplicidade de lida com os outros entes a sua volta. Desse modo, os entes que lhe vem ao encontro como simplesmente dados também são os onticamente mais conhecidos nas suas diversas lidas intramundanas. Assim, tanto na manualidade do trabalho instrumental, quanto nas enunciações cotidianas ou na teorização científica, o ser-aí alterna entre regiões de sentido de ser dos entes. Enquanto está em uma, desconsidera a outra. Se, por exemplo, tomo uma vela para fazer uma intenção de oração em um templo, deixando-a em um canto, sem qualquer utilidade prática para tal; também posso tomar a vela por causa de um apagão, usando apenas enquanto um instrumento de iluminação; também posso estudar as propriedades da cera, a composição de suas moléculas e os componentes químicos do pavio. Em cada consideração sobre os modos ônticos de ser da vela, está encoberto todos os outros modos possíveis de lida com esse ser simplesmente dado. Portanto, também nos entes ao redor há encobrimento *relativo* a cada âmbito de abertura ôntica possível. Esse encobrimento, entretanto, não é ontológico, pois, enquanto os entes são tomados como simplesmente dados, manuseados e enunciados cientificamente, sem que nenhuma dessas posições de ser seja definitiva da essência do próprio ser-aí, preservando-se o contraste entre ambos, o seu sentido ontológico já não está tão distante e o que se encobrem são os focos específicos de cada âmbito de compreensão de ser.

Encontramos aqui, portanto, dois significados principais de encobrimento na cotidianidade familiar, os quais estão intimamente conectados aos dois aspectos de encobrimento no geral. O primeiro concerne à própria relação contrastante entre ser-aí e entes simplesmente dados, na qual a própria questão da relação contrastante entre ser e ente ainda não foi posta, apesar de ser a determinação mais universal do ser-aí e de lhe ser mais familiar. Nessa acepção, o ser-aí está impessoalmente em sua relação com entes, sem que essa venha à tona de qualquer maneira. Dessa forma, sequer os considera como “simplesmente dados”, pois sua diferença de abertura em relação a eles ainda não foi colocada, sendo a própria essência do ser-aí radicalmente encoberta na sua existência pré-ontológica. Em uma segunda acepção, o ser-aí, *a partir da compreensão de ser*, encontra os entes ao redor no contraste do simplesmente dado e os divide em seus diversos âmbitos. Mais para frente neste texto, designaremos quais seriam esses âmbitos, mas, por enquanto, basta-nos dizer que nesse aspecto do encobrimento, a questão sobre o ser já foi liberada a partir desse ente capaz de questionar-se; sendo assim, o ser-aí libera suas diversas possibilidades intramundanas de lida com os seres simplesmente dados, tanto daqueles que estão *ante à mão* (*vorhanden*), quanto

aqueles que estão *para a mão* (*zuhanden*). É apenas na segunda noção de encobrimento que a problemática do corpo poderá emergir. Enquanto já abriu para si a diferença ontológica, o ser-aí é capaz de distinguir as diversas relações que assume a partir dessa distância. É nessa distância que ele existe sempre para fora de si mesmo, nas diversas concretizações que opera ao longo da vida. É apenas nessa acepção de velamento que podemos dizer que o corpo se vela, na maior parte das vezes, através da sua familiaridade. Como um ser simplesmente dado que o ser-aí *deve* assumir na sua existência fática, a lida cotidiana com os interesses, instrumentos, ocupações, prazeres, dores, na maior parte das vezes "passa por cima" da consideração sobre o corpo na tematização sobre os entes. Nessa visão, a universalidade da mediação corporal é desconsiderada, pois o corpo foi já de antemão posto em pé de igualdade com todos os seres simplesmente dados. O corpo, no entanto, é um ente privilegiado, não ao modo do ser-aí que guarda em si a primazia ontológica da possibilidade de questionar-se, mas ao modo do ente simplesmente dado que deve sustentar o ser-aí na sua existência intramundana. Enquanto não se considerar o corpo nessa acepção, ele ainda não se tornou fenômeno, porque a própria existência fática do ser-aí ainda não foi tematizada por completo. Nessa segunda acepção do familiar cotidiano, a impropriedade se deve à incompletude da intramundanidade que ainda não pôs o corpo enquanto mediação principal das referências conjunturais na sua constância e limitação permanente. Apenas a partir da tematização plena da intramundanidade que o ser-aí poderá ter, como *contraste*, o ser que lhe é próprio enquanto abertura.

É claro que podemos dizer, com um certo abandono de rigor, que corpo ainda "exerce os seus limites" mesmo antes de se tornar fenômeno e ser reconhecido no seu ser simplesmente dado, isto é, mesmo antes de se colocar como fenômeno. Entretanto, como dissemos acima, há apenas limite para o que contrasta com o fenômeno; há apenas limite enquanto limite *de alguma coisa para alguém*. O corpo sem estar na transcendência do ser-aí não é nada que o discurso filosófico possa se preocupar diretamente. Enquanto o corpo não for tematizado como um ser simplesmente dado, ficarão confusos e sobrepostos os significados de *mediação ontológica* e *mediação ôntica*. Na sua tematização ingênua, toda relação ôntica é relação para ou a partir do corpo do ser-aí, entretanto, também dissemos que relação é um aspecto ontológico que se abre apenas a partir do contraste diferencial entre ser-aí e ente intramundano. Se o corpo não for posto "em seu devido lugar" nas estruturas ontológicas, será fácil cair na armadilha de conceber o ser-aí como um ser simplesmente dado, por conta das relações ônticas sempre estarem referidas a um corpo, e de tomar o corpo como "causa" ontológica da diferenciação entre os entes e individuação do ser-aí.

Consideramos, portanto, que o corpo ainda não tematizado possui também o perigo dessa inversão estrutural.

1.4 A necessidade do corpo na existencialidade[38] do ser-em

Para que o ser-aí, enquanto ente privilegiado, possa colocar a pergunta legitima sobre o sentido de ser dos entes, ele deve se diferenciar radicalmente desses demais. Para que essa determinação apareça, os entes que não possuem o modo de ser do ser-aí devem assumir sua redução própria, enquanto *o que* são no contraste para o *quem* do ser-aí. Que as estruturas existenciais sejam referentes à lida com os entes em geral não significa que determinados entes não possam assumir uma posição privilegiada na essência da mesma, desde que se refira a esse contraste fundamental supracitado. As estruturas propostas por Heidegger cobrem com imenso rigor a totalidade das relações possíveis do ser-aí com o seu redor, não precisando, ao meu ver, de qualquer adendo ou correção enquanto consequências de seus próprios pressupostos teóricos. O que gostaríamos de fazer aqui é apenas um corolário, um pequeno apêndice de um aspecto que consideramos parte dessas consequências teóricas. A proposição do corpo como ente intramundano privilegiado não é uma crítica, no sentido de uma evocação de equívocos de algum autor. Tampouco tem a intenção de criar uma nova corrente de pensamento a partir desses conceitos. Por enquanto, basta-nos interpretar o texto assumindo seus próprios pressupostos e tentando seguir seu caminho delimitado, o que Heidegger considera ser a própria essência da interpretação[39]. Nossa única intenção aqui deve ser a de enriquecimento do sistema, em vez de uma negação de sua coerência. Como Heidegger constrói sua abordagem sistemática muito mais por uma exigência do discurso que se pretende minimamente inteligível para a linguagem comum do que pela essência do objeto por ele tratado, o qual é refratário às definições axiomáticas, consideramos que tal tarefa não supera os limites de uma empreitada humilde.

[38] Como partimos da tradução de Márcia Cavalcante para a maior parte dos termos, "existencialidade" é a tradução de *existenzialität,* que designa a relação da estrutura existencial (*existenzial*) e existenciária (*existenziell*), ou seja, da relação de contraste mútuo entre a irredutibilidade do sentido de ser no ser-aí e suas concreções fáticas redutíveis e determinadas. Como o corpo se encontra na dinâmica dessas relações, preferimos o uso de existencialidade para direcionar o "onde" que esse conceito se encontra no sistema heideggeriano. Para uma explicação dessa preferência de tradução, cf. *Ser e tempo*, 2015, p. 562-563.

[39] *Ser e tempo*, 2015, p. 211

Na caracterização do ser-aí enquanto um "sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão"[40], Heidegger afirma que a totalidade desse fenômeno só poderá continuar vindo à tona em sua concretude se o ser-aí for também chamado e tratado como *ser-no-mundo* (*in der Welt sein*). O ser-no-mundo é, "sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* do ser-aí"[41], isto é, é uma estrutura existencial, a qual se refere à própria abertura do ser-aí. Na noção de ser-no-mundo, está a unidade da existência do ser-aí[42]. Mas, antes de se saltar para o desdobramento das múltiplas relações de ser-no-mundo, deve-se entender o caráter do *ser-em* propriamente. Heidegger faz uma distinção fundamental entre o "estar dentro de algo" (*sein-in*) e "ser-em" (*in-sein*). O primeiro se refere à consideração ingênua da continência espacial como um ente extenso que está dentro de outro, em meio a outros entes extensos. Nessa primeira acepção, o "dentro" é um dentro simplesmente dado, referente aos entes que não possuem o modo de ser do ser-aí. Já, o ser-em, como dissemos, se refere à unidade existencial do ser-aí na sua abertura à alteridade dos seres simplesmente dados e dos outros entes que possuem o modo de ser do ser-aí. Essa unidade na relação é que caracteriza o ser-si-mesmo do ser-aí; assim, "como infinitivo de 'eu sou', isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com"[43]. O ser-junto ao mundo do ser-em, portanto, "nunca indica um simplesmente dar-se em conjunto de coisas que ocorrem"[44]. Isso significa que, a rigor, entes tomados no primeiro sentido de *sein-in* jamais podem estar junto a outros, mas apenas justapostos no espaço. O ser-junto pertence apenas ao ser-aí e suas relações.

O ser-em, enquanto existencial, jamais pode ser tomado unilateralmente como uma configuração ôntica de ser, mas para que haja compreensão existencial, deve-se ter contraste com as realizações existenciárias do ser-aí. O "estar dentro de" não é uma estrutura a ser negada e afastada do discurso "puro", mas deve ser incorporada na tematização essencial sobre o ser-aí. Como já dito, esse contraste está na sua compreensão familiar de ser. Apenas quando o fenômeno da familiaridade estiver suficientemente delimitado que será possível enxergar a existencialidade do ser-em. O corpo é necessariamente o ser simplesmente dado que o ser-aí deve assumir, portanto, no seu ser-em junto ao mundo, esse ente deve sempre ter um aspecto de estar dentro dos entes simplesmente dados, enquanto o corpo é simplesmente dado. Como o deixar de ser simplesmente dado coincide com o deixar de ser do próprio ser-em, o corpo exerce a sua familiaridade na mediação e "usurpação" do contraste entre as

[40] *Ser e tempo*, 2015, p. 98
[41] *Ser e tempo*, 2015, p. 99
[42] *Ser e tempo*, 2015, p. 98
[43] *Ser e tempo*, 2015, p. 100
[44] *Ser e tempo*, 2015, p. 101

estruturas ontológicas. A mediação do corpo não pode ser trocada como é trocado um limite qualquer exercido por qualquer outro ente simplesmente dado. Na lida ingênua e cotidiana, os entes não necessariamente estão simplesmente justapostos, mas são sempre e necessariamente posicionados de acordo com os limites de mediação de um corpo. Assim o aspecto de "estar junto de" assume uma profundidade a mais quando se considera igualmente ingênua e insuficiente a noção de ser-em enquanto justaposição de seres simplesmente dados e a mediação necessária do ser simplesmente dado que o ser-aí sempre é na sua existência ôntica. É principalmente na mediação do corpo que reside a confusão entre o ser-junto existencial e o estar-dentro ôntico. Apesar do corpo estar em meio aos outros seres simplesmente dados, as relações ônticas sempre se dão *para*, *a partir* ou *no* corpo. Mas é a apenas a partir do ser-em enquanto ser-no-mundo que o ente pode "revelar-se no toque e, assim, tornar-se acessível em seu ser simplesmente dado" e não a partir do próprio simplesmente dado unilateralmente considerado que o ser-em se esgota. O "revelar-se no toque" tem um significado claramente metafórico, pois não se refere ao toque sensível vindo de um ponto de referência corporal, mas isso não fica suficientemente esclarecido no texto, considerando que quase todos os exemplos fornecidos por Heidegger das relações intramundanas são sempre de entes exteriores ao corpo. Como veremos mais adiante, não consideraremos fortuitas as descrições das estruturas existenciárias feitas sempre através da metonímia da "mão", sempre em referência a um corpo que manipula os instrumentos enquanto instrumento de instrumentos.

Em verdade, Heidegger chegou a considerar a problemática da confusão de origem do ser-em nas estruturas de um corpo, enquanto corpo "vivo" ou dotado de espírito. Sobre isso, nos diz:

> Não se pode, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o ser-em mediante uma caracterização ôntica, dizendo: o ser-em em um mundo é uma propriedade espiritual e a "espacialidade" do homem é uma qualidade de sua corporeidade (*Leiblichkeit*), fundada sempre num ser corpóreo (*Körperlichkeit*).[45]

Nessa consideração *en passant*, a questão do corpo é reconhecida e justamente distinguida apenas no que concerne às estruturas existenciais, ou seja, ontológicas. Nessa visão, o ser-em foi apenas distinguido de um possível reducionismo que poderia advir dos pressupostos fenomenológicos husserlianos, os quais ainda postulavam a questão ontológica submetida à evidência para uma consciência egóica, própria, a qual, através dessa unidade fundamental, se orientava e constituía o espaço e a sensibilidade através do corpo vivo próprio

[45] *Ser e tempo*, 2015, p. 102

(*leib, ou soma*)[46]. Esse entendimento, no entanto, ainda não chega a colocar a questão do corpo dentro do seu privilégio existenciário, quase não sendo mais mencionada no resto da obra. Também aqui desconsideramos a diferença ôntica que exista entre corpo dotado ou não dotado de consciência e toda a complexidade de qualidades que nos permitam fazer a diferença. Quando falamos de corpo, dizemos apenas a unidade ôntica mediadora das relações intramundanas. Se essa unidade mediadora deve assumir a forma de uma consciência na unidade de um ego que acompanha as representações, essas são investigações paralelas às atuais, apesar de muito relevantes.

Para a tematização propriamente existencial do corpo, não basta o reconhecimento negativo do corpo enquanto um não-ser-em, mas deve-se delimitá-lo positivamente nas estruturas que lhe concernem. É apenas na existencialidade do ser-aí que a questão do corpo pode ser tratada no devido rigor, pois apenas aí as estruturas ontológicas estão contrastadas com as ônticas de acordo com o que lhes é próprio. Para que haja o contraste, a tematização do corpo deve enriquecer o que é próprio da estrutura existenciária, a qual concerne às concretizações fatuais do ser-aí nos entes intramundanos. Nesse aspecto contrastante, o corpo não pode mais ser tratado apenas na sua conceituação mais geral de ser simplesmente dado, mas deve ser considerado na dinâmica de relação com os outros entes redutíveis.

1.5 Corpo e mundo: o problema da imediação e mediação

Para que possamos afirmar que o corpo é um ente "intramundano", devemos esclarecer a polissemia que a palavra "mundo" possui em Heidegger e decidir por quais caracteres vamos utilizar mais.

Quando nos referíamos ao ser-no-mundo enquanto o *a priori* existencial que o ser-aí sempre é e que o corpo intramundano não poderia esgotar em seus próprios limites; nos referíamos ao mundo como *mundanidade*. Heidegger define esse sentido como o "modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de "mundos" particulares, embora

[46] "Entre os corpos desta *natureza* que são captados na minha propriedade, encontro, então, com uma proeminência única, o *meu soma*, a saber, como único que não é um simples corpo, mas precisamente um *soma*, o único objeto no interior do meu estrato abstrativo de mundo a que atribuo, em conformidade com a experiência, campos sensoriais, (...) o único *em* que imediatamente *ponho* e *disponho*, e em que particularmente governo em cada um dos seus *órgãos*." HUSSERL, Edmund. § 44. Redução da experiência transcendental à esfera da propriedade. In: *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 1 ed. 2013, p. 135

inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral"[47]. Esses "mundos particulares" estão delimitados pelo significado existenciário de mundo, o qual define o contexto ôntico em que o ser-aí vive, ou seja, nas relações com aquilo que o ser-aí não é essencialmente, mas que devem ser levados em consideração na elaboração de sua essência transcendente com os entes que lhe vem ao encontro. Esse significado designa tanto o mundo "público" do nós, quanto o mundo mais imediato, doméstico e próprio[48]. É apenas nesse segundo sentido que podemos classificar o corpo como *intramundano*.

Como já foi suficiente dito que o corpo é um ente intramundano privilegiado, a questão que nos encarregamos de fazer agora deve ser sobre a possibilidade de delimitação do mundo imediato e doméstico e do mundo público mediato. O modo como *Ser e tempo* nos apresenta os conceitos de *imediato* e *mediato* parecem já pressupor uma certa pré-concepção do tema que não nos foi fornecida tão claramente até então. Ora, já sabemos que o ser-aí deve ser compreendido *a priori* enquanto ser-no-mundo e que esse modo essencial do ser-em implica nas relações que o ser-aí possui com os entes intramundanos mais familiares. Mas se atributos ônticos não podem mais servir de critério para estruturas ontológicas, como posso dizer há no ser-aí, enquanto ser-no-mundo, qualquer coisa de imediato ou mediato? Afinal, não há qualquer dialética que possa ser assumida no desenvolvimento gradual do ser-aí, como que numa progressão de momentos semelhantes a uma *fenomenologia do espírito*. Termos como imediato e mediato apenas podem aparecer, de certo, a partir da caracterização existenciária do ser-aí naquilo que lhe é mais familiar. Mas onde está o ponto de apoio dessa familiaridade? Se o ser-aí não é um ser simplesmente dado e se ele não é um sujeito de onde emerge o mundo e os entes, e tampouco são os entes as *causas* ou *origens* do mundo do ser-aí, por onde começamos a delimitar a cotidianidade imediata, para chegarmos à mediata? Poder-se-ia tentar responder a questão dizendo: basta que o ser-aí seja considerado um ente para que as relações intramundanas sejam referidas a ele, por isso a diferença entre imediato e mediato. Mas, então, permanece a questão: se o ser-aí é um ente sempre irredutível aos entes intramundanos, qual é o limite de seu contexto e de sua conjuntura? Se tomo o ser-aí apenas através de sua abertura e irredutibilidade *a priori*, não consigo delimitar qualquer ente intramundano que lhe seja mais ou menos familiar. Não se trata de tentar explicar o começo, meio e fim das referências e sentidos que os entes intramundanos recebem, como se fossem apenas as representações organizadas "dentro da alma"; mas, antes, de encontrar um ponto de *imediação* e *mediação* necessário para a delimitação relativa dos entes intramundanos. O

[47] *Ser e tempo,* 2015*,* p. 112
[48] *Ser e tempo,* 2015*,* p. 112

corpo, enquanto o ente intramundano que o ser-aí deve assumir, é o ente mais imediato que lhe vem ao encontro. Essa imediação, no entanto, apenas pode receber seu nome da relação a partir do corpo enquanto mediador das relações intramundanas. “Mediador”, aqui, não tem o sentido daquilo que está numa etapa posterior ao imediato, portanto, não quer dizer que o corpo é ao mesmo tempo e contraditoriamente imediato e mediato, mas que o campo de referências da conjuntura do ser-aí apenas pode estabelecer etapas nos nexos de referência a partir do ente que lhe é mais imediato ou *imediação das imediações*. Apenas pode ser mediato o que está em consideração indireta a essa imediaticidade necessária que o ser-aí deve assumir no corpo. Assim, a essência de corpo é a mediação através da imediação necessária. Da mesma forma que os entes intramundanos não emanam ou são apenas representações do ser-aí na sua caracterização ontológica de ser-no-mundo, tão menos as relações intramundanas são causadas ou se originam através do corpo. O corpo pode ser considerado um “ponto de referência” apenas a partir da delimitação do contexto fático de referências do ser-aí. Essas referências e relações jamais são parte do corpo, tomado unilateralmente, mas emergem apenas a partir do contraste da abertura do ser-aí para com os entes intramundanos. A noção de corpo enquanto mediação mais imediata pertence ao caminho de tornar mais radical e fundado esse contraste. Nas considerações a seguir sobre a ocupação e manualidade, a questão do limite das referências ficará mais patente.

Esse significado de mediação e imediação se refere unicamente às proximidades do ser-aí, enquanto aquilo que é tido como próximo em seu mundo circundante. Não entendemos aqui, portanto, a mediação e imediação enquanto etapas da tematização dos entes intramundanos, como na diferença que existe entre a lida irrefletida e pré-teórica dos instrumentos e aquela da teoria contemplativa que os analisa em um destaque do uso comum. Essas diferenças serão fundamentais para a compreensão do presente texto, mas não devem ser confundidas com aquilo que caracteriza a própria espacialidade e manualidade do ser-aí; afinal, tanto a atividade teórica quanto prática são compreendidas dentro desse âmbito.

1.6 Corpo como instrumento de habitação na manualidade ocupada

Anteriormente definimos o corpo como o ser simplesmente dado privilegiado no que concerne à sua familiaridade. Essa definição, no entanto, ainda é vaga se não elaborarmos melhor os tipos de relação em que o corpo se encontra com os entes ao redor. Quando

colocamos o corpo no âmbito dos entes simplesmente dados (*vorhandenheit*), o fizemos apenas enquanto um indicativo de diferenciação das estruturas ontológicas entre o corpo como ente existenciário privilegiado e ser-aí como ente existencial privilegiado. Mas podemos incorrer em erro se acharmos que o modo do simplesmente dado é o único possível de se tratar o corpo. Na verdade, o corpo enquanto um ente que está meramente diante (*vor*) do ser-aí é a consideração mais afastada da sua familiaridade, considerando que a atitude enunciativa que "afasta" o corpo para uma análise metódica é uma derivação posterior do modo mais imediato e cotidiano do corpo ser. Enquanto o ser-aí deve assumir um ente categorial que lhe é próprio, o corpo nunca é um ente que está "adiante da mão", mas sempre "à mão e para a mão". No modo mais imediato e comum da lida do ser-aí com o mundo ao redor de si, a *ocupação* pré-teórica e pré-temática sempre pressupõe o estar-junto corpo para a delimitação não apenas do escopo desse mundo particular próprio, mas também do ser do próprio corpo que está sempre nas referências das coisas utilizadas.

Esse modo mais imediato e comum da lida com as coisas, Heidegger chama de *zuhandenheit*. A preposição *zu*, em alemão, grosso modo, converge com a riqueza de relações espaciais, temporais e causais que as preposições "a" e "para" têm no português. Assim, para dizer sobre as tarefas cotidianas, falamos "vou ao médico", "daqui a um mês, faço uma viagem", "a caneta é para escrever", "usamos guarda-chuvas para não nos molharmos" etc. *Zu*, entretanto, possui uma nuance a mais que a língua portuguesa não apreende naturalmente, a qual se refere à ideia de *fechamento*. Um alemão que diz simplesmente que *das tür ist zu*, já compreende que a porta está fechada, sem a necessidade de um verbo específico que o indique. Esse fechamento, entretanto, não quer dizer o esconder ou ocultar alguma coisa, mas indica o âmbito fechado do significado pleno de algum verbo. *Machen*, que quer dizer "fazer", de um modo geral, quando está com o prefixo *zu* em *zumachen*, significa "fechar, acabar". Quando se faz algo, tem como intenção o acabar, o completar a ação numa consumação pré-posta; fazer compras, por exemplo, é ter por intenção concluir essa atividade para a continuidade da vida comum. *Hören*, que quer dizer "ouvir" no geral, significa, em *zuhören*, a escuta ativa e atenciosa, assim como em *zusehen* significa o ver atencioso, o "prestar atenção em algo". Como Heidegger conduz a palavra *handen* na sua forma verbal, *zuhanden* é aquilo que está circunscrito, "fechado", especialmente no âmbito das atividades à mão e para a mão, ou seja, daquilo que é próprio do estar à e para a mão. Esse fechamento deve ser compreendido no sentido fenomenológico, porque apenas pode se fechar o que foi previamente aberto pelo ser-aí nas suas diversas relações. Portanto, o fechamento das coisas que estão à e para a mão não é uma ilusão que esconde alguma característica por trás dos

fenômenos que aparecem ao ser-aí desse modo, mas são fechados apenas no sentido de que não desvelam todos os modos de relação possíveis do ser-aí com os entes à volta. O modo do *vorhandenheit*, do que está "ante e antes da mão", não é uma característica existenciária escondida atrás dos entes que se relacionam ao modo do *zuhandenheit*, mas uma lida diferente com os mesmos. A lida do *zuhandenheit* ainda se refere aos entes enquanto categorias, no sentido dado por Heidegger a essa palavra, que são os entes que se "acusam" ser algo por alguém que lhes possa acusar.[49] A modificação de lida no *zuhandenheit* não é uma modificação do estatuto ontológico dos entes intramundanos, como se estes assumissem uma "alma" ao estarem em referência e relação ao ser-aí, mas apenas indicam um âmbito de possibilidades de relações do ser-aí com o mundo. Portanto, uma relação não é a negação, nem a afirmação de outra, mas apenas uma modificação. O enriquecimento do discurso filosófico se dá apenas pelo enriquecimento dos âmbitos de relação e não através de uma ligação intrínseca e correlativa entre elas, como nos domínios de função da matemática.

Heidegger, portanto, busca o significado mais próprio de um verbo criado por ele mesmo. *Handen* não existe no alemão, mas como se refere ao ato de utilizar a mão, talvez tenhamos um correlato bom em português com o verbo "manusear". Deve-se buscar, então, o que é próprio e mais universal no manusear. O manusear é próprio da *ocupação*[50] do ser-aí, no manusear, sempre algo está a e para a mão em uma atividade. Esse é o modo mais primordial de lidarmos com as *coisas* (*zeug*). O alemão tem uma palavra específica para coisa no seu sentido mais geral, *ding*, que designa desde o objeto à sua frente até um acontecimento histórico, e uma palavra que designa as coisas especificamente instrumentais, *zeug*. O avião, por exemplo, é uma "coisa de voo", *flugzeug* e a ferramenta é uma "coisa de obrar", *werkzeug*. Aqueles instrumentos da ocupação à e para a mão também estão sempre em um círculo de referências recíprocas, nunca sendo, enquanto estão no modo da ocupação, dados como simples representações com características individuais que se contrapõem ao objeto à frente, mas mesmo nessa perspectiva da teoria do conhecimento, os entes objetivos e subjetivos já foram tomados previamente numa relação ocupada um com outro. Não sendo restrito à uma visão unilateral, a ocupação é um círculo de referências que se abrem nas relações recíprocas que existem a partir do ser-aí. Portanto, é impossível se ocupar da caneta enquanto representação de um objeto, mas apenas quando a caneta estiver à disposição de alguém que a utilize em um papel, em um escritório, para escrever uma carta a alguém e

[49] *Ser e tempo*, 2015, p. 88

[50] Importante notar que essa é a tradução de Márcia Cavalcante para *besorgen*. Decidimos manter "ocupação" para preservar o entendimento imediato de ocupação enquanto trabalho e atividades com entes intramundanos.

assim por diante. Heidegger resume essa circunscrição no conceito de *um-zu*, também retirado da fala comum e gramática alemães. A preposição *um*, quando usada em contexto espacial, indica o ato de circundar algo ou de algo que está circundado. Quando utilizada na locução *um-zu*, indica o "ser-para", ou seja, a serventia justificada de algum uso instrumental ou de uma ação qualquer. A lida instrumental sempre está com, para e à alguma coisa ou atividade em uma circunscrição determinada. Essa circunscrição não é uma série de fenômenos que se amontoam, mas a posição prévia dos entes para que estes sejam recolhidos em um contexto específico pelo ser-aí.

No "para quê" (*wozu*) e no "em quê" (*wofür*), as principais "direções" da circunvisão instrumental se dão. Com esses conceitos relacionais, indica-se as referências de serventia e possibilidade de emprego do que está em volta; mas em volta de quem? Do ser-aí, de certo; mas nessa definição ainda vaga, como o ser-aí estabelece o que está à sua volta no uso? Heidegger nos dirá: é no próprio uso que se estabelecem os limites, não numa reflexão posterior. Admitamos essa resposta. Entretanto, ainda nos resta perguntar: uma vez estabelecida a circunvisão, *a partir* de onde se dá o limite do entorno? Podemos dizer: pelas características dos instrumentos tomados na circunvisão. O martelo exerce seus limites dentro de um contexto de obras, por exemplo, mas não mais dentro de um contexto culinário. Entretanto, se é a partir apenas da ilimitação do ser-aí que se estabelecem as relações de referência entre os entes intramundanos, a própria limitação destes parece perder o sentido, pois as referências podem ser expandidas *ad infinitum* numa indeterminação. Também é impossível de saber em qual situação o ser-aí se circunscreve apenas por remissão à sua estrutura existencial *a priori*. O ser-aí enquanto existencial apenas condiciona as relações de referência, mas para que o círculo intramundano se estabeleça, a referência tem de partir também do ente que, na estrutura existenciária, o ser-aí assume necessariamente. Tão fundamental e originário para a delimitação do fenômeno do mundo circundante instrumental quanto os conceitos relacionais de ser-para, para quê e em quê é o conceito relacional *a partir de quê*. Heidegger não ignora por completo esse aspecto do fenômeno; em certo momento, ao caracterizar o instrumento como conjunto das referências "ser-para" considera:

> O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental *a partir* (*aus*) da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. (...) Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como o "entre

> quatro paredes", no sentido do espaço geométrico, mas como **instrumento de habitação**.[51] (negrito nosso)

O elemento do *a partir de* é parte da totalidade geral abarcada por qualquer instrumento. Entretanto, todos esses entes culminam a um centro de referência do *a partir* do instrumento de habitação (*Wohnzeug*) que é o quarto, pois "é a partir dele que se mostra a 'instalação' e, nela, os diversos instrumentos 'singulares'"[52]. O *a partir de* revela o "eixo" em volta do qual a pertinência dos entes intramundanos faz sentido. Esse "eixo" é também um instrumento e ente intramundano que participa dos elementos do ser-para, mas possui a peculiaridade do familiar habitual que impõe com mais frequência não apenas o próprio limite, mas modifica as limitações dos outros instrumentos à volta. Se tentássemos prosseguir com o raciocínio de Heidegger até suas últimas consequências, poderíamos propor um instrumento de habitação por excelência, a partir do qual até mesmo o quarto está referido; a saber, o corpo. Se retornamos à definição de corpo como instrumento de instrumentos, devemos ressaltar que esse é o instrumento de habitação a partir do qual todos os entes intramundanos singulares se relacionam numa limitação recíproca. Um martelo apenas impõe seus limites à um corpo que pode usá-lo para a construção de uma casa, mas não para escrever uma carta; também um martelo é pesado demais apenas a partir de um corpo; o quarto e seus instrumentos apenas são na medida em que um ser-aí que habita um corpo está nele e pode alcança-los de algum jeito. Sem a referência ao ente intramundano que o ser-aí necessariamente é na mediação para com os instrumentos, o próprio fenômeno da manualidade e instrumentalidade ocupada está incompleto, parecendo ainda ocultar algo por trás de si. O elemento do *a partir de* e sua delimitação específica através do corpo existenciário não pode ser apenas uma observação de um certo direcionamento do fenômeno, mas deve almejar fazer parte de sua totalidade. As possibilidades próprias ou impróprias do ser-aí ainda não se contrastam se a dimensão existenciária permanecer indeterminada, sem qualquer privilégio ôntico. Apenas nesse direcionamento será justificada a metonímia da "mão" em relação ao corpo nos conceitos-chave da manualidade. Quando digo que o ente está diante ou à mão, quero dizer: todo ente instrumental deve estar considerado a partir da referência ao ente instrumental que o ser-aí é como habitação. Pode-se dizer também que o corpo está diante, para ou à mão, pois também é disponível para si mesmo, ainda que numa auto-referência; entretanto, sua essência de mediador necessário das referências intramundanas o impedirá de ser tratado como o restante dos entes.

---

[51] *Ser e tempo*, 2015, p. 117
[52] *Ibid.*

1.7 Corpo e espacialidade

A partir da sua familiaridade instrumental, o ser-aí não descobre apenas a relação da sua ocupação com instrumentos e atividades usuais. É também a partir da sua existencialidade que o ser-aí compõe o espaço a sua volta. A espacialidade do ser-aí não pode ser reduzida à continência de uma coisa extensa dentro de um fundo extenso comum; não é mera espacialidade física. Para Heidegger, a espacialidade deve ser constituída através do que chama de *distanciamento* (*entfernung*) e *direcionamento* (*ausrichtung*). Através dessa dinâmica, a qual está intimamente relacionada à lida instrumental, o ser-aí se apropria dos seus âmbitos próprios de espaço. A essência dessa espacialidade não pode ser planificada pela objetividade universal da física, porque um ente fisicamente próximo pode ser o mais distante nas ocupações abertas ao ser-aí. Uma colina à mesma distância física e mensurável de um jovem e de um velho é diferentemente distante para cada um que se direcione a ela. A partir dos entes já previamente dispostos e do seu potencial uso, desvela-se não apenas a mundanidade ocupada, mas também a espacialidade própria do ser-aí. As diferenças espaciais, no sentido existencial, não se dão pelo intervalo entre unidades de coisa, mas pelos limites recíprocos das relações intramundanas. Também o pensamento, no sentido estritamente cognitivo, distância e direciona entes segundo os limites daquilo que pode conceber.

Portanto, o corpo deve passar por modificação semelhante, quando considerado corpo do ser-aí. Por mais que seja correto afirmar que o corpo possui uma extensão e se encontra dentro do espaço físico e mensurável, a sua existencialidade, enquanto também existenciária, não se extingue aí. Enquanto mediador das relações existenciais, o corpo é o principal determinante dos distanciamentos e direcionamentos do ser-aí. É sempre e necessariamente que seja a partir do corpo os direcionamentos e distâncias, apesar de não sempre e necessariamente ser *por causa* do corpo que as distâncias sejam delimitadas. Heidegger chega a rapidamente reconhecer a centralidade corporal da espacialização na determinação dos direcionamentos, quando diz:

> O *a priori* do direcionamento segundo direita e esquerda funda-se, por sua vez, no *a priori* "subjetivo" de ser-no-mundo, que nada tem a ver com uma determinação previamente restrita a um sujeito destituído de mundo.[53]

[53] *Ser e tempo*, 2015, p. 164

O *a priori* do direcionamento na espacialidade do ser-aí, por mais que se refira à estrutura existencial e ontológica, não pode afastar seu aspecto existenciário necessário. O corpo do ser-aí é "subjetivo" apenas na simples significação de algo que subsiste; tal subsistência, no entanto, não quer dizer ausência de abertura de mundo e relação, mas apenas que o ser-aí, enquanto ente, não pode "flutuar pelos ares", mas deve assumir uma limitação necessária, a qual servirá de critério para outras delimitações possíveis. Assim, não existe martelo "esquerdo" ou "direito", mas apenas martelo *à* direita ou *à* esquerda de uma limitação corpórea prévia.

Não apenas o direcionamento, mas também o distanciamento se torna critério mediado pelo corpo. Luvas ajudam a comida quente a fazer parte das relações instrumentais e também o carro distancia um lugar que poderia ser fisicamente inacessível a pé. Assim, os instrumentos são frequentemente *extensões* do corpo, não apenas na extensão física e material, mas da espacialidade existencial. Também os instrumentos podem assumir sua própria espacialidade corpórea a partir dessa que é própria do ser-aí. Um braço mecânico também possui a partir de si esquerda e direita e manuseia outros entes, mas não têm espacialidade por si próprio, pois nenhum ente à sua volta é compreendido enquanto ente, mas apenas desloca-se junto ao braço em um movimento cinético.

Por mais que a reconheça, a espacialidade do ser-aí na sua corporeidade (*leiblichkeit*) é descartada no texto de *Ser e tempo* como assunto que não poderá ser tratado ali[54]. Não se sabe se isso acontece por Heidegger não considerar o tema como primordial o suficiente para a análise ontológica, ou por considera-lo um desdobramento da teoria ontológica que não caberia especificamente naquele momento, talvez por ser assunto de um âmbito mais específico da investigação, como uma antropologia filosófica, por exemplo. Também pode-se admitir que sua visão de corporeidade estivesse restrita a definição de corpo apenas "natural" e biológica e que, portanto, não conviria a análise em um tratado de ontologia, apesar de ser possível uma fenomenologia desse ente em particular. Para não tangenciar o assunto, devemos nos manter sob os critérios de *Ser e tempo*, mas não necessariamente das opiniões e compreensões de Heidegger acerca do corpo no resto de sua obra. Para tanto, seguimos a afirmação da necessidade ôntica e existenciária do corpo no aprofundamento da existencialidade.

[54] *Ser e tempo*, 2015, p. 163

1.8 Corpo, surpresa e impertinência: a impossibilidade da impossibilidade de emprego

Já chegamos à indicação formal do corpo como instrumento dos instrumentos na habitação mais familiar do a partir de. O corpo possui seu privilégio existenciário por necessariamente estar para e à mão, tendo toda a circunvisão dos nexos de referência sempre o ente intramundano que o ser-aí deve assumir. A intramundanidade do corpo, assim, é também sempre aquela da mediação, mas ainda não ficou suficientemente clara a radicalidade dessa afirmação no âmbito da manualidade e o que ela implica.

Desde o início, tomamos como chave de interpretação da ontologia fenomenológica a noção de contraste diferencial como a verdadeira dimensão verbal do ser. Para que a incondicionalidade da abertura se torne patente, aquilo que há de condicionado deve se posicionar de tal modo que permita o contraste dessa abertura. Nesse momento da análise instrumental, a abertura incondicionada é chamada de ser-no-mundo enquanto o ser-em do mundo circundante, como visão pressuposta antes de qualquer utilização ou ocupação com instrumentos específicos. O mundo circundante, entretanto, apenas se abre para a dimensão ôntica dos entes da ocupação em sua multiplicidade de nexos de referência e lidas. No instrumental do dia-a-dia, as ferramentas e utensílios, na sua quase universalidade, nos vêm ao encontro enquanto potencialmente descartáveis, perecíveis, abandonáveis e passíveis de violar a utilidade que lhes foi atribuída até então. Nessa interrupção de seus nexos de referência e no apagar do seu sentido, os instrumentos ônticos condicionados e condicionantes deixam um *vazio*, não apenas como um não-ente que não está mais em seu lugar no espaço e tempo, mas como um contraste que emerge a partir da quebra da cotidiana ocupação instrumental. Esse vazio que se anuncia é a própria incondicionalidade do mundo circundante que "procura" reestabelecer os nexos de sentido[55]. Mas o que se revela enquanto os nexos ainda não se reestabelecem é que os entes intramundanos, considerados unilateralmente, não têm referência, nem sentido, senão através do contraste com o ente que lhes confere tal âmbito. Também para que um ser seja simplesmente dado (diante da mão), esse contraste da interrupção precisa acontecer, já que apenas pode ficar diante da mão o que foi interrompido na manualidade da lida instrumental do estar para e à mão. Heidegger distingue três aspectos dessa quebra dos nexos de sentido: a primeira chama de "surpresa" (*auffallen*), que acontece na falha repentina e inesperada do instrumento; a segunda chama de "importunidade" (*aufdringlichkeit*), que acontece na perda de serventia de um instrumento; a terceira chama de

[55] *Ser e tempo*, 2015, p.122

“impertinência” (, que acontece quando o instrumento nunca se apresenta pronto e disposto para uso. Esses três aspectos revelam a manualidade por si própria, por trazerem à tona o esvaziamento do condicionamento dos instrumentos segundo seus atributos. De certo, com grande facilidade visualizamos os aspectos na análise geral dos instrumentos, pois já de antemão aceitamos e pressupomos sua potencial interrupção de emprego, mesmo que tal aceitação seja pré-fenomenológica, enquanto apenas uma generalização empírica do uso instrumental. De fato, os óculos podem repentinamente cair e quebrar, ou ter de trocar as lentes por um grau novo; na cozinha, há a ferramenta que se torna obsoleta pela extrema especificidade de sua função, e assim por diante. Heidegger considera que é *necessária* a lida instrumental do ser-aí nesses termos de multiplicidade da dinâmica e substituição dos instrumentos, pois apenas nela há situações que “dão espaço” à abertura própria do ser-aí.

A necessidade da instrumentalidade novamente dispõe o corpo numa posição privilegiada. Em um primeiro momento, pode nos parecer óbvio o privilégio do corpo enquanto a necessidade de permanência e manutenção do corpo orgânico atualmente dado. Tomado ingenuamente enquanto organismo biológico, o corpo possui sua própria multiplicidade de nexos instrumentais, tanto em referência às suas partes unificadas, quanto aos instrumentos que se relacionam com elas. Isso é claro quando o escultor toma a ferramenta com a mão, enxerga o material com os olhos, se locomove em torno da escultura com as pernas etc. Na lida instrumental do corpo orgânico, pode-se definir seu para quê e em quê através da unidade de suas partes, ou segundo as referências de cada parte, a depender da atividade. A mão e olho, por exemplo, são as preferências da análise grega do instrumental corporal justamente pela universalidade de presença nas atividades e alcance possível na avaliação e manejo dos objetos. Também a atividade do cognitiva pode ser compreendida instrumentalmente, abdicando de qualquer falsa pergunta sobre a exteriorização do cérebro ou aparato nervoso em favor de uma visão relacional.

Nas suas preleções de 1929-1930, Heidegger define o organismo como “propriedade dotada de aptidões e criadora de órgãos”[56]. “Propriedade” aqui quer dizer: capacidade pré-reflexiva de se apropriar de algo e diferenciar-se desse. Tanto a propriedade do organismo na vida animal, quanto na vida humana, é radicalmente diferente dos entes intramundanos simplesmente dados ou dados no modo do utensílio. Isso se dá, porque o organismo está *apto* ao manejo dos entes ao seu redor, enquanto os instrumentos estão *em prontidão* em relação ao organismo que pode tanto utilizá-los, quanto deixá-los simplesmente aí sem uso. O

[56] *Os conceitos fundamentais da metafísica*, 2015, p. 300

instrumento, por si mesmo, não possui qualquer ímpeto ou aptidão para ser utilizado[57]. A aptidão criadora do organismo não é um atributo que pode ser a qualquer momento descartado ou interrompido na sua lida cotidiana, mas, ao contrário, a lida cotidiana depende dos modos da sua aptidão e criação[58]. O organismo é um ente intramundano privilegiado por manter sua aptidão criadora sem qualquer surpresa, importunação ou impertinência. Tal aptidão é a mediação pela qual sempre devem passar os utensílios na lida instrumental cotidiana. Órgãos pertencentes ao organismo ainda podem surpreender e importunar, mas nunca a mediação da aptidão do próprio organismo. Nesse sentido, o organismo torna-se um ente privilegiado pela sua impossibilidade de interrupção. Se o organismo fosse capaz de surpreender na sua mediação fundamental, perder-se-ia o contraste entre o ente aberto à questão de si próprio e os outros fechados a ela. Afinal, não haveria fenomenologia de um ente sem vida, ou seja, sem mundo.

Entretanto, não nos referimos direta e exclusivamente ao corpo biológico-orgânico como modelo universal de definição fenomenológica; quando o fazemos, é apenas de modelo exemplar para tornar o discurso mais inteligível. Por mais que consideremos na avaliação ingênua a manutenção da unidade orgânica do corpo atual como necessária para a continuidade da compreensão de mundo que conhecemos, a necessidade do corpo orgânico é apenas uma imagem derivada da verdadeira necessidade ontológica do corpo. O corpo orgânico possui centralidade em qualquer fenomenologia da vida *porque* o corpo é um ente intramundano privilegiado; não o contrário. Também o corpo orgânico é instrumento de habitação e mediação das relações e referências intramundanas *porque* o ser-aí deve sempre assumir uma finitude ôntica privilegiada; não o contrário. A necessidade do corpo é simplesmente sua necessidade existencial de contraste entre condicionado e incondicionado. O corpo orgânico, no sentido desse corpo que compartilhamos com os animais e que é dotado de pulsão vital, é apenas mais um instrumento perdido entre instrumentos no que concerne ao seu privilégio ôntico. A impossibilidade de interrupção do corpo não é derivada ou dependente de qualquer asserção da biologia ou qualquer realidade natural; mas é antes uma condição *a priori* da existencialidade do ser-aí. Enquanto existente, o ser-aí deve assumir um ente privilegiado, o qual, enquanto instrumento de habitação mediador das lidas intramundanas, não pode ser interrompido ou "tirado de circulação" à maneira dos instrumentos ordinários. A partir da sua familiaridade extrema, o corpo é o ente que menos se manifesta em seu ser, justamente por não poder ser simplesmente "posto de lado" ou diante de

[57] *Ibid.* p. 290-292
[58] *Ibid*. p. 287

si mesmo na sua mediação fundamental. Sendo assim, somos confrontados com uma importante questão: se o mundo circundante se anuncia através do contraste que se revela na interrupção dos nexos de referência intramundanos, como é possível que o corpo apareça? E se não for capaz de aparecer, como o fenômeno da intramundanidade instrumental ficará completo? Um encaminhamento para a resposta não pode se deter apenas na análise da instrumentalidade. A interrupção do corpo indica um contraste mais radical entre ser-aí e entes intramundanos que qualquer instrumento poderia revelar. O seu privilégio ôntico só poderá vir a lume nas possibilidades próprias de interrupção do corpo do ser-aí, a saber, na morte e no sofrimento. O corpo do ser-aí é o único que pode morrer verdadeiramente, pois apenas esse ente (o ser-aí) pode desvelar o privilégio do corpo a partir da morte. Sobre isso, no entanto, trataremos mais à frente no texto.

2 CORPO COMO DECADENTE

2.1 Corpo, impessoalidade e transferência

Até o momento, apenas consideramos o corpo como instrumento de habitação que primeiro me vem ao encontro no mundo na mediação das ocupações cotidianas. Essa perspectiva se deu pela facilidade metodológica de primeiro esclarecer sua necessidade a partir do aspecto ôntico que o ser-aí sempre deve assumir. Em uma primeira aproximação da questão, a visão pessoal é a que mais claramente tem o seu corpo fático como mediador necessário entre a abertura de mundo e o fechamento das coisas ao redor. De certo, nenhum corpo aparece tão evidentemente quanto o meu corpo, mas isso não quer dizer que seja esse *meu* corpo atual que seja o instrumento de habitação por excelência, nem que seja o principal instrumento de habitação com o qual me ocupo na cotidianidade. Isso não quer dizer que o corpo a partir do qual há abertura do ser-aí seja irrelevante; pelo contrário, é justamente a partir dele que a presente investigação haure todo seu sentido. O corpo, enquanto instrumento de habitação, não é necessariamente e apenas o corpo que me é dado mais frequentemente nas minhas vivências pessoais, pois esse não é um corpo preso dentro de um sujeito que mede o mundo apenas a partir do que se opõe a ele, nos objetos. Se a problemática do corpo está intrinsicamente ligada à problemática ontológica, o corpo deve existir também sempre para fora de si mesmo, assim como o ser-aí sempre transcende e antecipa a si mesmo. Como já delimitamos acima, o ser-aí existe através de suas relações intramundanas. Através das suas ocupações cotidianas, o ser-aí é lançado no mundo e se "espraia" para fora daquilo que lhe é empiricamente mais próximo. Constituir sentido é sempre estar para fora nos nexos de referência intramundanos.

A modificação que pretendemos fazer agora pode parecer abrupta e gratuita, como se antes estivéssemos apenas, de repente, mudando o foco do fenômeno que antes estávamos descrevendo. Essa mudança brusca segue, na verdade, o modo propriamente heideggeriano de fenomenologia. Heidegger não propõe uma fenomenologia descritiva de primeira pessoa, na qual a evidência constante e certa da consciência pode garantir o rigor da descrição da forma essencial de qualquer objeto. Husserl ainda tomava como possibilidade uma descrição plena e acabada dos objetos concebidos na evidência, na qual as características inalteráveis de uma coisa pudessem ser delimitadas em seus diversos aspectos *imediata e intuitivamente*. Há, ali,

uma identificação entre as categorias da intuição e a originariedade do fenômeno[1]. Em Heidegger, por outro lado, não existe uma eidética plena, porque a problemática da essência foi deslocada da posição do objeto em relação à consciência para a abertura de mundo do ser-aí. A diferença fundamental entre as duas abordagens está na noção de mundo. Para Heidegger, o sujeito husserliano é ainda sem mundo, pois tenta colocar-se a parte dele para tentar analisar com mais pureza o que se encontra nele. Quando o mundo é considerado, uma eidética plena torna-se impossível, pois a essência do ente nunca é dada numa forma fechada, mas sempre em uma conjuntura, ou seja, sempre em uma referência relacional fora do ente, dentro das possibilidades de um mundo previamente dado, o qual nunca é o mesmo para cada consideração e interpretação feita sobre ele. Heidegger, portanto, possui sua própria ontologia da univocidade do ser[2], considerando que cada abertura de mundo é uma singularidade irredutível, não porque o ser é algo como um substrato escondido atrás daquilo que pode ser definido segundo gênero e espécie, mas a irredutibilidade deve ser encontrada na própria existência. Portanto, no texto de *Ser e tempo*, frequentemente acompanhamos a mudança do que parece ser uma descrição em primeira pessoa para uma primeira pessoa do plural.

Se podemos dizer, com certa liberdade de termos, que a fenomenologia husserliana é uma filosofia do "eu", talvez possamos, ainda com igual liberdade, dizer que Heidegger faz uma fenomenologia do "nós". Essa mudança não é simplesmente de perspectiva pronominal, mas tem a ver com a questão ontológica maior do ser-no-mundo enquanto ser-com-outros (*mitdasein*). Mas esse "estar com os outros" não indica mera intersubjetividade de substâncias monádicas que, de algum modo misterioso, se relacionam. Tampouco quer postular algum axioma sobre a natureza humana, como o homem sendo um animal político, sempre com a necessidade pragmática e psicológica de ter semelhantes à sua volta. O ser-com nada mais é do que aquilo que o ser-aí é desde o princípio: *ens transcendes*. Ao transcender a si mesmo, o ser-aí não apenas encontra o que não possui seu caráter de ser à sua volta, como ocorre com os instrumentos da ocupação cotidiana, mas também sempre está aberto à possibilidade de encontro com outro que possui esse caráter. Não apenas o outro é uma possibilidade de encontro a partir da abertura do ser-aí, mas também no mundo em que o ser-aí é lançado, o outro já deu seus condicionamentos próprios. Todos os "quês", "comos", "porquês" e "para

[1] "No sentido mais lato, evidência designa um protofenômeno universal da vida intencional (perante outros modos de ter consciência, que podem ser *a priori vazios*, que podem ser pretensões, modos indiretos, impróprios), ela designa o modo de consciência bem preeminente da autoaparição, do apresentar-se-a-si-próprio, do dar-se-a-si-próprio de uma coisa, de um estado-de-coisas, de uma generalidade, de um valor etc., no modo final do *ele próprio aí*, *imediata*, *intuitiva*, *originalmente dado*." *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*, 2013, p. 94-95

[2] "A transcendência do ser da presença (ser-aí) é privilegiada porque nela residem a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical" *Ser e tempo*, 2015, p.78

quês" do agir, falar e fazer estão previamente estabelecidos por esse medianidade do outro. O ser-aí, portanto, não se encontra apenas condicionado pelos limites de entes simplesmente dados à sua volta, mas também pelos valores e juízos dos outros que lhe vem ao encontro. "Os outros (...) são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está."[3]Não é porque a evidência do meu eu corporificado à minha consciência tenha primazia na percepção e concepção das coisas que a essência da totalidade do que sou estará nesse eu. Enquanto um eu corporificado, nada me distingo do mundo à minha volta nas suas relações e referências, tanto das coisas de que me ocupo, quanto dos outros com quem convivo. Também os outros estão "perdidos" nas suas atividades e relações. Em Heidegger, a existência transcendente, antes de um estatuto de ser que nos aproxime de um divino metafísico, entendido como o que é independente da *physis*, é, ao contrário o que nos arremessa com mais radicalidade no público e no mundano. Essa publicidade não precisa ser exposta, imposta ou defendida por ninguém, necessariamente, ela é simplesmente o solo no qual o ser-aí se move e compreende. Como está intimamente ligada à transcendência do ser-aí, o ser-com é uma estrutura ontológica. Heidegger a nomeia mais especificamente de "*Das Man*", termo que manteremos a tradução por *impessoal*[4]. Na língua alemã, o *Man* corresponde ao nosso reflexivo quando falamos "diz-se que...", "faz-se assim". Nessa regência, o verbo parece ter autonomia de ação, sem ter de se referir a qualquer pessoalidade, assim como em alemão *"Man sagt*" ou "*Man macht*" não se referem a qualquer um específico que diz ou faz, mas, ao mesmo tempo, designa aquilo que todos, por pressuposto, aceitam dizer e fazer; como o que já foi pré-estabelecido como deve sempre ser a qualquer momento e conjuntura. Assim, "casa-se", "trabalha-se", "vive-se" não são descrições de coisas ou acontecimentos reais e fáticos, mas indicações de antecipações e projeções do mundo público que se deve ser. Impessoal não é antítese de uma caracterização do si-mesmo do ser-aí; antes, é apenas através do impessoal que o ser-aí pode ser si mesmo. *Mesmidade*, em Heidegger, não é sinônimo de *igualdade idêntica*; mesmidade pertence ao que é capaz de se relacionar com o diferente, o que não pode fazer aquilo que é meramente idêntico a si próprio. Em outros escritos, Heidegger faz a distinção mais clara entre *identidade* e *mesmidade*, aquela sendo a tautologia lógica de uma unidade e esta sendo a relação que o ente do homem, enquanto ser-aí, estabelece com o ser em uma correspondência[5]. A perda de

[3] *Ser e tempo*, 2015, p. 174
[4] *Ser e tempo*, 2015, §27
[5] "Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem *é* propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. 'Somente' não significa limitação, mas uma

unidade e centralidade na definição ôntica de ser-aí, portanto, não contradiz a mesmidade que dá coerência a suas estruturas, necessariamente dependentes de uma compreensão da alteridade.

Até agora, apenas fizemos um preâmbulo sobre as estruturas ontológicas gerais do ser-com impessoal e sua ligação com a problemática ontológica principal. Devemos partir para a análise das concretizações dessas estruturas na dimensão existenciária privilegiada do corpo. Definimos o corpo como instrumento de habitação mediador das distâncias e referências intramundanas. Por mais que o corpo orgânico assuma certa centralidade na preservação da abertura ontológica, ele nada toma da totalidade do corpo enquanto instrumento de habitação. Também naquilo com o que o ser-aí se ocupa, *estende-se* seu corpo. Isso nada quer dizer sobre um pedaço ou fração do corpo que se distribui entre as coisas, mas sim que as coisas, na relação existencial com o ser-aí, devem assumir seus corpos também. O martelo também media na existência fática do marceneiro, e o marceneiro também habita no martelo. Não apenas seu corpo orgânico diz quem ele "é", mas também aquilo que faz, com quem se relaciona, como valora o mundo etc. Todas essas ações e decisões devem assumir um corpo na medida em que condicionam e limitam o que cada um é. Não é apenas a morte do corpo orgânico que "tira o chão" de alguém, mas também a perda definitiva de uma ocupação, a perda de um ente querido, a modificação radical de algum valor e por aí adiante. Nas convenções e usos comuns das coisas e das relações com os outros, nosso instrumento de habitação está sempre perdido e espalhado pelo mundo, de modo que não sabemos mais onde deve "começar" ou "terminar" a univocidade de alguém. Como instrumento de habitação privilegiado, o corpo deve também ser sempre *extensão de si mesmo*, não uma extensão física simplesmente dada, mas simplesmente um encontrar-se nas ocupações e convivências cotidianas. Uma fenomenologia do corpo só é possível se ele for considerado como a concretude do *ens transcendes* que é o ser-aí. Quando dizemos que o ser-aí deve assumir *um* ente privilegiado, fazemos apenas pela eufonia de designar esse ente em geral, em vez de apenas suprimir o artigo. O *um* do ente privilegiado não deve ser entendido como a afirmação categórica de uma unidade numérica que deve existir (no sentido clássico dessa palavra). Ente é tudo aquilo que *é* para o ser-aí, ou seja, tudo que lhe vem ao encontro nas relações mundanas, tanto o que está imediatamente presente, quanto o que não está; tanto o conceito

---

plenitude." HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores), p. 182; "O mesmo é, (...), o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença." HEIDEGGER, Martin. "... poeticamente o homem habita...". In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 8. ed., 2012, p. 170

quanto o concebido. Ente é a conjuntura das relações. Apenas as relações de sentido *são* plenamente. Esse ente relacional é sempre a possibilidade de ser com alguém, sendo, justamente por isso, ninguém em particular.

2.2 Corpo estendido e decadência do ser-aí

A abertura do ser-aí e sua diferenciação e contraste ontológicos não podem jamais ser um fato observável. Não se pode ter uma evidência de um ser-aí, nem podemos apontar um ente exemplar que nos diga: "eis aqui a diferença ontológica". A abertura ontológica deve ser sempre e necessariamente uma pressuposição, nunca uma observação de um estado de coisas. A estrutura ontológica do impessoal é a elaboração das consequências de compreensão e interpretação medianas dessa verdade essencial. Do ponto de vista do que consideramos como *certeza* desde a filosofia moderna, ou seja, como a evidência de uma presença, seja da coisa visada ou da estrutura que vê, jamais há qualquer certeza de que há qualquer ser-aí, enquanto ente diferenciado. Heidegger desenvolve a estrutura desse vacilar da certeza na sua noção de *decadência* (*verfallen*). Sem querer significar qualquer demérito moral ou qualitativo, a decadência é a estrutura ontológica que descreve o modo presente de experiência do ser-aí. Presente, aqui, está no sentido dos entes que presentemente se evidenciam na experiência, mediante sua presença atual e sempre atualizada, não querendo indicar qualquer metafísica que dê ênfase de existência ao que atualmente aparece, em detrimento do que ainda está em potência de aparecer ou que já passou. Essa "face" do ser-aí deve ser aqui ressaltada, porque nos move a uma compreensão mais profunda do enraizamento desse ente na cotidianidade do impessoal mundano. "Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal"[6], diz-nos Heidegger. Gostaríamos de destacar o significado do perder-se aqui. Como já indicamos, esse perder-se é uma consequência do si-mesmo do ser-aí enquanto ente transcendente. Na lida cotidiana do impessoal, não somos aquilo que propriamente nos designamos ser, mas sempre também o que nos é dado por outro. Os tipos de expressão daquilo que nos parece mais pessoal e íntimo estão sempre condensados e confusos com o que de alheio nos foi transmitido e dado como fundamento dessa pessoalidade. Heidegger descreve essa dinâmica de constante intromissão do outro com o verbo "saltar" (*springen*). Essa dinâmica da convivência espelha os modos de concepção da

[6] *Ser e tempo*, 2015, p. 240

manualidade intramundana que descrevemos a pouco. Assim como há a distinção entre *zuhandenheit* e *vorhandenheit* na lida instrumental como a diferença do enraizamento de relações do ser-aí com os entes intramundanos, na qual a primeira se refere ao seu relacionamento mais íntimo e imediato, enquanto a segunda indica um afastamento observante, na decadência cotidiana impessoal há o *einspringen* e o *vorausspringen*. O primeiro designa a relação de "saltar para dentro" do outro na ocupação compartilhada, como uma substituição e facilitação de uma função. Principalmente no estado contemporâneo de experiência de mundo, a facilitação da ocupação é uma tendência que impera: deve-se ter alguém para levar-lhe rápido ao trabalho, outro para entrega-lo rápido a comida, alguém para interpretar um filme, comentar uma notícia etc. Mesmo fora da correria urbana, o outro sempre tem um jeito de saltar para dentro da ocupação. Também os agricultores devem "saltar por cima" um dos outros na colheita, seleção e transporte dos alimentos. Nessa relação, não é apenas o ser-aí que se perde *no* outro em sua lida, mas também *o* outro está perdido naquilo com o que se ocupa. Sobre isso, nos diz: "Essa preocupação (*fürsorge*) substitutiva, que retira do outro o "cuidado", determina a convivência recíproca em larga escala e, na maior parte das vezes, diz respeito à ocupação manual."[7] Já o segundo sentido indica o "saltar para fora" do outro no duplo sentido que esse genitivo comporta, ou seja, é tanto um saltar para longe operado pelo outro quanto em relação ao outro. Essa relação indica um aparecimento mais nítido e contrastante do outro, apesar de seu constante encobrimento na convivência e no compartilhamento das tarefas mundanas.

É precisamente o duplo sentido do *einspringen* que nos conduzirá a concepção fenomenológica do corpo. O ser-aí, no seu mundo circundante, não apenas é impessoal porque o outro é uma constante delimitação do seu ser, mas também a impessoalidade aniquila a compreensão própria do outro nas lidas ocupadas intramundanas. Dizer que o ser-aí próprio desaparece pelo "saltar por cima" da ocupação com o outro não apenas indica uma diluição de qualquer potencial si-mesmo do ser-aí nessas ocupações, mas também um apagamento do outro nelas. A incerteza sobre a medida em que o outro lhe determina a existência é também uma consequência da estrutura ontológica do impessoal. Se o ser-aí sempre se encontra projetado no mundo nas suas ocupações e atividades, também toda a lida com o outro precisará passar por essa mediação necessária. A necessidade da mediação intramundana é justamente o que viemos designando como corpo até então. Agora, essa concepção assume um caráter mais profundo ao se considerar a experiência da alteridade.

[7] *Ser e tempo*, 2015, p. 178

Entendemos por corpo estendido esse “saltar por cima” que projeta a compreensão do corpo para todos os entes intramundanos, apagando, como que em um mascarar, qualquer ponto de referência central que delimite plenamente sua localização, individualidade ou qualquer correlação necessária com outro ente que existe sob o modo de ser-aí. O corpo enquanto corpo estendido deve ser compreendido nesse horizonte da decadência impessoal do ser-aí. Na lida cotidiana e pública desse ente, não é apenas a sua diferença ontológica, ou, em outras palavras, sua abertura fenomenológica, que está jogada e espalhada pelos entes intramundanos, mas também os próprios entes que assumem o seu caráter de mediação privilegiada estão publicamente aparecendo como *possivelmente abertos*; a própria abertura apenas pode ser como uma pressuposição *a partir* desses entes e, por isso, habita neles. Mas se sempre há mediação corporal desses entes de habitação na convivência pública mundana, como se pode distinguir um ente qualquer de um ser-aí? Já deixamos claro que a experiência constante e certa do eu e do pensamento subjetivo nada tem a nos responder sobre esse problema. De fato, é apenas através da convivência pública que tanto o fechamento quanto a abertura ontológica assumem suas “posições”. No texto original, Heidegger desenvolve muito bem essa ambiguidade de significado da abertura pública nomeando-a *öffentlichkeit*. No alemão, esse conceito evoca tanto a palavra “abertura” quanto “público”. Diz-se, por exemplo, *öffentliche Verkehsmittel* para os “meios de transporte públicos”, no sentido daquilo que está aberto e acessível a todos. Também a abertura contrastante própria do ser-aí parece estar universalmente acessível e reconhecida por todos, quando temos a certeza de existir alguma pessoalidade “por trás” daquilo com que convivemos. Na lida ingênua do impessoal público, sempre se sabe exatamente “onde está”, “de onde vem” e “como se expressa” o outro; mas é através dessa certeza que o seu aparecimento se torna mais oblíquo quanto mais seus pressupostos são levados às últimas consequências. Quando, por exemplo, julgamos as palavras de alguém, não as tomamos separadamente daquele que as pronuncia como expressões menores de sua “pessoalidade”, apenas porque estão separadas do corpo orgânico que na maior parte das vezes lhe atribuímos a pessoa; pelo contrário, por vezes a palavra e sua condução de significados expressam mais intenção e sentido do que qualquer remissão direta a um corpo “de carne e osso”. Também quando queremos confirmar se um corpo fisionômico abalado ainda “tem” alguém com quem possamos conviver, exortamos-lhe: *diga algo!* ou *faça algo!* garantindo que haja a integridade fisionômica apenas na medida em que ela garanta o relacionar-se aberto e perdido desse corpo. Em um cenário de guerra, por outro lado, o corpo de um projétil vindo de muito longe pode expressar muito mais o sentido e intenção de inimizade, ódio e desprezo de um “alguém” do que qualquer palavra proferida pelo seu

aspecto fisionômico. Um corpo com quem se pode conviver é sempre um corpo estendido e perdido naquilo em que e com o que se ocupa. O ser-aí que se perde na alteridade dos meios intramundanos de ocupação também perde o outro neles. O corpo de alguém está em todo lugar e em lugar nenhum.

No seu privilégio ôntico, o corpo é também um modo da decadência do ser-aí. A mediação ôntica não pode ser considerada apenas um tipo específico de relação intramundana. No que concerne a sua necessidade de finitização, o ser-aí tem sempre de estender seu corpo pelo mundo ao redor e perde-lo no e com os outros. Essa é uma consideração que não leva em conta apenas o geral da estrutura existencial ontológica, mas também da existenciária ôntica. Em cada aspecto do existencial da decadência deve-se também considerar o corpo em sua extensão. Devemos agora, portanto, observar os principais aspectos da decadência descritos por Heidegger e fazer um devido exame da questão do corpo nelas.

Talvez a fenomenologia heideggeriana possa ser parcialmente dita como um *exame*. Assim como um exame médico é a atividade de ver e interpretar sintomas com maior rigor do que o olhar leigo, justamente pela doença sempre se manifestar indiretamente e, muitas vezes, de forma confusa, o fenomenólogo é o que empreende um exame daquilo que é publicamente assumido como óbvio e evidente. Examinar não é analisar, não se trata de uma decomposição em partes mais e menos elementares, tampouco é uma dedução ou indução a partir de dados. Assim, dizemos que a fenomenologia é descritiva na medida em que examina, ou seja, que tenta encontrar questões onde já se assumiu ingenuamente respostas e definições intransigentes. Examinar é pôr em questão o que parece exaurir-se no que já está dado. Isso nada tem a ver com qualquer platonismo ou idealismo vulgar que tenta encontrar as unidades ideais por trás das coisas sensíveis, mas ao ato de "enxergar" pressupostos que não podem ser dados na evidência e destrinchar as consequências de sua pressuposição. A diferença ontológica não é algo que está por trás de qualquer ente, mas simplesmente algo que "é" ou "não é" em cada um. Os limites desse ser jamais poderão ficar claros, não por uma deficiência na nossa percepção, mas apenas pelo jeito em que se manifesta. De certo modo, não há nada no exame fenomenológico, mas não são todos os entes que podem dar sentido a esse nada, e isso já faz toda a diferença.

2.3 O corpo nos modos da decadência

Cabe-nos, agora, observar os modos que compõem a estrutura existencial da decadência e a sua intrínseca relação com a problemática do corpo. Para tal, deveremos averiguar não apenas uma re-exposição do texto de Heidegger sobre as características principais das estruturas ontológicas, mas também tentar uma aproximação dessas com a sua concretude ôntica. Isso significa não apenas fazer uma análise existencial do ser-aí, mas também um exame de sua existencialidade. Como já expomos mais acima, a existencialidade concerne à análise do como se dá o contraste entre a abertura ontológica própria do ser-aí e o seu fechamento na lida com os entes categoriais e limitantes. O corpo só possui seu privilégio de limitação e mediação na consideração da existencialidade. Apenas a partir dos *a priori* existenciais do ser-aí, o corpo é apenas um ente categorial e instrumental entre os demais, não havendo nada que o diferencie. Quando, entretanto, consideramos concretamente a existência do ser-aí naqueles entes que deve assumir, o corpo aparece na sua necessidade estrutural; não apenas como uma mera fenomenologia regional de um ente específico. Em um exame da existencialidade da decadência do ser-aí, o corpo se acha perdido e estendido indiferenciadamente pelos entes com que se ocupa. Essa perda não é simplesmente do corpo enquanto ser simplesmente dado, mas da abertura ao outro do ser-aí que se obstrui no impessoal público. Não se perde qualquer corpo na lida cotidiana, mas sempre o corpo de alguém, de um quem que é capaz de dar sentido ao seu mundo ao redor. Na decadência do ser-aí, passa-se tão apressadamente pelos entes que dão sentido quanto pelos que não dão e a diferença está indiferenciadamente em todo e nenhum lugar, em toda e em nenhuma relação. Para nos aprofundar nesse exame da existencialidade, devemos, antes, nos ater aos modos existenciais da decadência em *Ser e tempo* e seguir através da sua indicação formal até a questão do corpo na relação intrínseca dessa estrutura existencial com o seu aspecto existenciário. Os modos, por mais que se distingam no discurso sistemático, estão interligados. A sua diferença se dá apenas através do aspecto destacado da relação descrita.

2.4 Falação e a perdição do corpo

O primeiro modo da decadência descrito em *Ser e tempo* é a “falação” (*geredet*). Ela não indica meramente um assomar-se de vozes ruidosas, ou qualquer pandemônio, mas é a partir dessa imagem que se dirige sua compreensão. Em sua essência, de fato, está alguma

confusão, algo que não foi compreendido através do que é dito. Também não se refere a uma simples confusão de línguas, na qual o significado está longe por causa de alguma ignorância. Na confusão da falação, de fato, se perde algum sentido naquilo que é dito, mas não por qualquer causa de desconhecimento que pode ser facilmente remediado com o aprendizado. Como aspecto de uma estrutura existencial, a falação indica o que *a priori* já se perdeu no discurso e na conversa.

Em sua manifestação decadente cotidiana, a fala e linguagem são o passar adiante de palavras, como um fluxo de moedas desgastadas, no qual não se há tempo para distinguir aquela autêntica da inautêntica. "A fala, na maior parte das vezes, se pronuncia e já sempre se pronunciou"[8]. Na manualidade e na lida intramundana, destacamos como as relações entre o ser-aí e os entes intramundanos se dá através do contraste entre ambos, principalmente quando nas interrupções das atividades, se dá um "vácuo" de sentido. Através da falação, sequer esse contraste se colocou. A falação é a face unilateral da existência e está planificada pelo que "diz-se", ou seja, pelas possibilidades já delimitadas de uma fala, estabelecidas pelo seu contexto. Assim, sequer as coisas à sua volta possuem referência umas às outras, mas simplesmente estão presentes no modo como já deveriam ser apresentadas, ou seja, acessíveis e disponíveis a todos. Mesmo o uso criativo e poético da linguagem precisa da falação para conduzir as palavras "já entendidas" para algum outro assunto. Mesmo que me detenha em uma posição de interpretação mais profunda, tomando alguma palavra como objeto de minha investigação, deverei estar e passar pela falação para retirar-lhe as referências e significados autênticos. Não há qualquer aparecimento da linguagem sem falação. É possível pôr-se em contraste com ela, mas não "saltar-lhe por cima" ou "coloca-la num canto". A falação é, portanto, um solo de compreensão, pré-estabelecido, das comunicações possíveis; é a planificação impessoal e unilateral do sentido dos entes. Este, solo, entretanto, se "abstém" de colocar seu fundamento em questão[9], apoiando-se, na verdade, na inconstância da linguagem.

A falação, portanto, indica uma disposição geral de qualquer assunto que perdeu sua referência originária, sendo desenvolvido apenas pelas palavras que já se anteciparam "saltando para dentro" com suas interpretações prontas. "É dessa maneira que aprendemos muitas coisas. É dessa maneira ainda que não poucas coisas jamais conseguem ultrapassar tal compreensão cotidiana"[10]. Dentre a miríade de assuntos e conceitos jogados no palavreado cotidiano, cada um possui sua própria origem de experiência, sua própria história das

[8] *Ser e tempo*, 2015, p. 231
[9] *Ibid*. p. 233
[10] *Ser e tempo*, 2015, p. 233

referências que o compõem. Desse modo falamos, por exemplo, sobre "ideias" de modo pragmático e indiferenciado, significando apenas um uso rápido que intencione alguma solução, como quando temos algum problema e perguntamos a outrem: "tem alguma ideia do que fazer?". Nessa falação, não é necessária a remissão, consciente ou inconsciente, à toda a história da experiência da palavra "ideia", desde o seu uso comum na língua grega, até a modificação filosófica feita por Platão e sua posterior introdução na mente, através de Descartes. Quando falamos sobre "ideias" no dia-a-dia, toda essa complexa história de referências e modificações simbólicas não está em algum recôndito da mente ou da realidade, como que em um fundamento subjacente e oculto da palavra que fornece seu significado verdadeiro e absoluto. Antes, "ideia" é simplesmente aquilo que se encadeia em uma frase e passa pelo fluxo da frase apenas para dar lugar a outra. Ela está sempre novamente inserida no contexto em que é usada e apenas para isso, sem qualquer meditação profunda sobre sua origem.

Na compreensão tradicional, se tomarmos Aristóteles como sua epítome, a singularidade do humano se apoia principalmente na postulação de sermos *ζῷον λόγος ἔχων*[11], ou seja, animais capazes de articular a linguagem, quer na forma do cálculo, da deliberação ou da comunicação. Por mais que conceda que a linguagem introduz a diferença entre o ser-aí e os demais entes, Heidegger destaca que o *λόγος*, sempre ao se manifestar na linguagem, acaba por ser *λόγος τινός*; um juízo, uma síntese, uma separação *de alguma coisa*[12]. A relação e o sentido que direcionam esse conjunto ou disjunção de palavras, no entanto, não está dada nelas próprias. O *λόγος* é tanto descobridor quanto encobridor.

Na indicação geral da multiplicidade de assuntos perdidos na falação, subentende-se que não apenas se extravia a referência originária de diversos assuntos específicos, mas também o próprio ente que se abre e conduz as referências está perdido no fluxo impessoal da linguagem. Esse ente não é uma coisa ou assunto qualquer, mas o próprio ser-aí que perdeu sua referência originária a si próprio. Perdendo-se naquilo com o que se ocupa, a linguagem é um dos modos da extensão do corpo, no que concerne ao aspecto existenciário do ser-aí. No duplo sentido da perdição, na falação tanto se perde *o* outro quanto *no* outro, e essa perdição acontece principalmente no meio em que a multiplicidade dos entes intramundanos da ocupação parecem de forma indiferenciada deter e fazer sentido. Se a falação é um modo de planificação da compreensão do ser-aí, é o seu contraste ontológico que principalmente se

[11] Termo desenvolvido na sua polissemia na Ética e Política de Aristóteles.
[12] *Ser e tempo*, 2015, p. 221

perde e se fecha em cada assunto que também esteja fora de exame profundo. Sobre isso, Heidegger nos diz:

> como ser-no-mundo, a presença que se mantém na falação cortou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com a copresença (*mitdasein*) e com o próprio ser-em.[13]

Se o ser-aí é necessariamente ser-em e com os outros, na decadência da falação necessariamente se perde o outro através do corpo que se estende no mundo compartilhado. Tanto uma placa, quanto um ente humano podem dizer, no sentido amplo de dizer, "pare" e conduzir sentido através dessa palavra, assim como aqueles que com a placa estão em contato podem supor que houve alguém que a escreveu com algum sentido. Esse alguém não é ninguém em particular e esse sentido também está direcionado a qualquer um e a ninguém, mas, mesmo assim, pressupõe tanta condução e abertura de sentido da placa do que de qualquer corpo fisiológico humano. Também uma obra de arte pode conduzir tanto ou muito mais sentido e me comunicar algo muito mais do que todas as pessoas pelas quais passei até o local da obra. Na linguagem da falação, são as próprias palavras, signos, expressões e símbolos, ditos ou escritos, as mediações que trazem e planificam o outro na compreensão decadente. Essas mediações são os principais instrumentos de habitação do ser-aí. Nelas, o seu corpo alcança qualquer lugar em que possa haver expressão de sentido, tornando qualquer ente ao redor uma possibilidade de sentido e mediação e, portanto, fazendo com que a diferença ontológica se apague na indiferença das trocas cotidianas da linguagem. A linguagem necessariamente precisa de um meio, de uma certa delimitação e compreensão prévia, para se expressar. Por um lado, ela é o que mais nos diferencia do resto dos entes; por outro lado, as condições dessa diferenciação se "submetem" a uma inalienável indiferença entre os entes que a expressam. Na falação, todo corpo, ou seja, toda delimitação de ente, pode expressar alguém; pode deter uma abertura. Todo corpo pode ser um instrumento de habitação. Na sua abertura pública, o outro está perdido no corpo daquilo a partir do que se ocupa, assim como o corpo está perdido no outro. A fala é um dos modos em que mais radicalmente o ser-aí deve ser jogado para longe de si mesmo, e esse jogar-se não é uma extensão infinita da sua abertura, mas deve sempre sedimentar-se em finitudes com as quais lida em determinado contexto. A principal forma de articulação dessas finitudes está na linguagem.

[13] *Ser e tempo*, 2015, p. 234

2.5 Corpo e curiosidade: a questão do ver-mediante-a

Quando destacamos o caráter impessoal e público do corpo como "corpo estendido", deixamos essa extensão como um pressuposto infundado. Apenas citamos os principais tipos de extensão nos quais o corpo encobre qualquer indício de contraste ontológico na constante evidência das coisas simplesmente dadas ao seu redor, como na fala, na espacialidade e nos instrumentos da ocupação em geral. Enquanto instrumento de habitação, o corpo é o ente através do qual o ser-aí deve projetar-se e ver a partir de. A essência do "ver a partir de" ainda ficou indeterminada. Anteriormente, apenas esboçamos o caráter da mediação do corpo, sem destacar em qual "lugar" da estrutura existencial do ser-aí ela pertencia. Agora, podemos analisar através dos modos da decadência a origem dessa noção, tanto em Heidegger, quanto nos autores nos quais se baseou. Era principalmente através da necessidade de mediação da visão de mundo que o corpo retirava sua impossibilidade de surpresa e interrupção e, portanto, a impossibilidade de se mostrar em suas relações intramundanas como o instrumento de habitação que verdadeiramente é. Enquanto mediador, o corpo é sempre "invisível", pois é sempre através desse suporte ôntico que o ser-aí vê. O corpo, portanto, é essencialmente *encobridor* e por isso faz parte dos modos principais da decadência. Por mais que possam ser interrompidos os tipos de delimitação da mediação na lida corporal, como o olfato ou a audição, por exemplo, a mediação em si não pode ser interrompida. Todas as sedimentações da decadência devem passar pela essência do corpo, pois é sempre a partir dessa noção que a lida com entes está planificada naquilo que através do corpo é dado. A essência do corpo é necessariamente decadente.

O modo da decadência do ver-mediante-a é chamado por Heidegger de *Neugier*, "curiosidade". Com esse conceito, de modo algum pretende descrever um mero estado de ânimo ou descrição psicológica, nem de fazer alguma crítica moral de qualquer atitude vaidosa ou impudica; tampouco de condenar a prática e o uso da curiosidade em lugares em que uma certa noção comum de curiosidade é bem-vinda, como na ciência empírica ou no desenvolvimento cognitivo infantil, por exemplo. Na verdade, por mais que o teor das palavras não pareça confirma-lo, o único tipo de "crítica" que existe em *Ser e tempo* é apenas naquela compreensão kantiana de crítica, ou seja, de expor as condições *a priori* necessárias para o desdobramento e aparecimento de certa estrutura. Curiosidade, portanto, assim como a decadência, está despida de suas potenciais atribuições morais, científicas ou estéticas. Quando diz que a curiosidade é um modo da decadência, quer indicar a unilateralidade de

acesso ao mundo, o qual é visto "somente em seus aspectos"[14], nos seus semblantes e formas. Nesse modo de existência, o ser-aí não está ocupado com qualquer concepção que avance ou ponha contraste à essa verdade constante e universal: de que sempre se vê através de algo. A linguagem, na falação, é um desses modos do encobrimento que, sempre se manifestando por meio de algo, de alguma finitude, o ente universalmente passível de mediar a visão de mundo. Através da falação e da curiosidade, o ser-aí se esconde por trás de si mesmo. Por ver sempre através de alguma finitude, aquilo que é visto está sempre variando, tanto pelo lado percipiente quanto pelo percebido. Essa variação põe o ser-aí numa constante cadeia de *novidades*.

No alemão, *neu* (novo) está dentro da palavra curiosidade, *Neugier*, e, por isso, para o ouvido teutônico, essa disposição do impermanentemente novo na curiosidade talvez tenha uma compreensão mais imediata. Mas não é meramente de um trocadilho da língua que Heidegger retira a inspiração teórica para o capítulo e para o conceito. Devemos investiga-la também nas obras de Santo Agostinho, para quem a problemática existencial do corpo era bem mais patente. Essa guinada sem dúvida parecerá ao leitor como uma digressão e tangenciamento em relação ao texto e assunto principais. Por um lado, não podemos negar-lhe o caráter desviante; por outro, nos mantemos dentro da proposta original de ler Heidegger também a partir de suas fontes e inspirações centrais.

2.5.1 **A origem do conceito de curiosidade na antropologia agostiniana**

A associação com Agostinho não é gratuita; Heidegger a faz no corpo do texto e justifica o porquê de estar lá. Agostinho aparece como um representante e defensor de uma tradição que muito o antecede e influencia. Segundo Heidegger, desde que Parmênides identificou o ser e o pensar[15] e Aristóteles definiu a essência da experiência humana como o "acurar do ver"[16], a filosofia, de uma maneira geral, passou a entender o ser como aquilo que

[14] *Ser e tempo*, 2015, p.236

[15] "... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι"; "... pois o mesmo é pensar e ser." PARMÊNIDES. Fragmento 3. In: *Da Natureza*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 14

[16] *Metafísica,* A 1, 980 a 21. "Acurar do ver", na verdade, é a tradução própria de Heidegger da famosa frase "πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει"; "todos os homens, por natureza, tendem ao saber". A idiossincrasia da tradução de Heidegger sendo a preferência pelo foco no étimo de "εἰδέναι" (conhecimento ou saber), que remete a "εἶδος": o aspecto visível de alguma coisa. Sobre as traduções dessa frase no português, cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2024, p. 15 e ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, v. 2, p. 3

pode ser experienciado *mediante* a percepção ou intuição. “O ser é tudo o que se mostra numa percepção puramente intuitiva, e somente esse tipo de ver descobre o ser”[17].

É apenas a partir dessa tese principal que Agostinho pode se destacar e servir de inspiração para as opiniões do próprio Heidegger. Até certa medida, o Bispo de Hipona ainda está imerso nos pressupostos e pré-concepções herdadas tanto do helenismo neoplatônico, quanto das diversas correntes cristãs conflitantes. Ou seja, segundo a compreensão heideggeriana, Agostinho ainda é um representante e defensor de uma visão “onto-teológica” do mundo e do ser. Ele ainda “enxerga” o ser através de um certo substrato de ente, seja por toma-lo como substância, ou seja por toma-lo como o Deus de Abraão, um deus específico e pessoal. Entretanto, na sua obra de ordem mais existencial, as *Confissões*, Agostinho apresenta uma lida conturbada com a tradição da qual faz parte, e não uma simples aceitação ligeira dos dogmas e conceitos que vinham a seu encontro. Também as crises externas que ocorriam na invasão do Império Romano pelos Visigodos, na contínua modificação da cultura e vida da antiguidade, e nas diversas correntes cristãs que relutavam a chegar a um consenso doutrinário impediam tal aceitação ligeira.

O tom principal que rege a narrativa das *Confissões* é a *tensão*, tanto no seu sentido especulativo nos livros finais, nos conceitos da *distentio animi* como a essência da experiência, quanto na descrição das tensões que atravessaram o longo e doloroso desenvolvimento moral e intelectual de Agostinho até sua conversão. Assim, diz:

> (...) a minha vida é *distensão*. (...) além de sermos muitos em número, vivemos apegados e divididos por muitas coisas. (...) Desprendendo-me dos dias em que dominou em mim a “concupiscência”, alcançarei a unidade do meu ser, seguindo a Deus Uno. (...) Mas eu dispersei-me no tempo cuja ordem ignoro.[18]

A existência está pautada pela tensão entre o não-ser constante do tempo que constitui a própria alma e os entes que subsistem sustentados pelo ser substancialmente verdadeiro; Deus. Não podendo ver diretamente sua alma temporal, mas apenas através dela, o homem está dispersado pelo mundo do que se apresenta presente e substancialmente, ele o vê através desses entes, mas não se reduz a eles. Na compreensão teológica agostiniana, essa irredutibilidade é pautada na noção de homem enquanto *imago Dei*. Por possuir seu “Cristo interior” (AGOSTINHO, *Confessiones*, XI, 9), o homem está despejado no mundo à semelhança da forma como Deus também está. “Não são, pois, os vasos cheios de Vós que

[17] *Ser e tempo*, 2015, p. 235

[18] AGOSTINHO. *Confissões*. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 312-313

vos tornam estável, porque, ainda que se quebrem, não Vos derramais"[19]. Nesse aspecto, o homem se iguala a Deus, a saber, por "encher" os entes com a sua presença sem "tornar-se estável" neles, ou seja, sem reduzir-se aos entes com os quais se relaciona, e por isso mesmo poder se relacionar com eles. Entretanto, "(...) quando vos derramais sobre nós, não jazeis por terra, mas nos levantais, nem vos dispersais, mas nos recolheis."[20]A tendência essencial de Deus é unificar-se com o próprio "derramar-se" sobre o mundo; ao passo que a tendência essencial da criatura é dispersar-se através da mediação de outras coisas criadas. A constante negação do ente operada pelo tempo deve ser tanto um "vestígio de eternidade"[21], por conduzir a essa unidade mais pura, como também condição para a tentação, por ser excessivamente transparente à experiência e nunca mostrar-se diretamente em qualquer ente. A unidade temática das *Confissões*, das suas partes teóricas e biográficas, se dá através dessa tensão essencial em que se encontra a criação e o homem. Em consequência, por mais que valorize os conceitos filosóficos herdados da sua educação e cultura, Agostinho não deixa de lhes reconhecer os limites quando as questões existenciais mais originárias começam a surgir; então, não é à toa que considere vãs as categorias de Aristóteles (AGOSTINHO, *Confessiones*, IV, 16) e o neoplatonismo apenas como um dos caminhos possíveis à verdade (AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 9 e 20). Talvez não seja exagero dizer que os conceitos da filosofia que teve acesso são, para ele, apenas instrumentos, meios para um objetivo sobre o qual os próprios instrumentos não podem versar. Portanto, por mais que Agostinho possa ser classificado como filósofo da onto-teologia, ele está em tensão com essa visão de mundo.

O capítulo das *Confissões*, do qual Heidegger herda o nome "curiosidade", aparece depois de uma série de descrições das *concupiscências*, ou seja, das relações de tentação que atingem o homem necessariamente. Agostinho as descreve através de suas principais mediações, a saber, na relação das características interiores da razão e da vontade, as quais possuem memória, atenção e consentimento, assim como dos sentidos do corpo, com as coisas exteriores. A diferença entre interior e exterior não é ontologicamente radical, considerando que ambas ainda pertencem à dimensão dos *ens creatum*. A preocupação verdadeira de Agostinho não está na sua diferença qualitativa, mas nas relações próprias que mediam a experiência. Pode-se dizer, em termos heideggerianos, que Agostinho faz uma análise existenciária da experiência, destacando as particularidades e consequências dos tipos de relações que o homem assume na existência concreta. De fato, aqui a concupiscência, dos

[19] *Confissões*, 2015, p.29
[20] *Ibid.*
[21] AGOSTINHO. *Comentários ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005 (Coleção Patrística, 21), p. 625

sentidos no geral e da curiosidade, possui matizes de crítica moral e estética, diferentemente de Heidegger, como destacamos. Entretanto, os sentidos particulares da concupiscência dependem de uma noção mais condicional e geral da própria, a qual concerne não a um desvio específico de conduta, mas ao estado geral da existência humana.

Conceitualmente, a concupiscência não é um atributo de ser que emerge a partir de uma atitude específica, mas a atitude específica que pode ser classificada como concupiscente é um assentimento ou adesão a um estado mais original. A concupiscência, antes, é um desdobramento, ou um outro modo de expressar, a famosa teoria antropológica agostiniana do pecado original; este que não significa um evento histórico, no sentido cronológico, mas uma condição universal. "Concupiscência", em outros escritos de Agostinho, é uma palavra diferente para designar essa noção. Nos comentários ao Evangelho de São João, por exemplo, chama essa "herança da queda" de "concupiscência da carne"[22], associando, assim, a questão corporal com a condição humana da relação com o mundo em geral.

Há, entretanto, uma concupiscência, ou, diríamos hoje, um pecado capital destacado por Agostinho para descrever a própria noção de pecado de forma mais pura. Nos seus Comentários ao Gênesis, põe a soberba como o princípio de todos os pecados. Ali, não quer dizer qualquer ato soberbo, mas segundo uma compreensão geral dessa, como "um certo amor daquilo que lhe é próprio"[23]. O que há de pecaminoso em qualquer pecado, em suas diversas facetas possíveis, é o tomar a relação com o mundo, as coisas e os outros como mediadas por si mesmo, ou seja, encarar o mundo apenas nas suas próprias medidas, sem qualquer abertura para algo que as transcenda. Esse fechamento unilateral de mundo próprio do pecado da soberba, e do pecado em geral, é uma modificação do ver-mediante-a que se contenta naquilo que é *privado*. Como Agostinho observa, *privatum* tem tanto o sentido de algo que é *próprio*, quanto de uma certa *negação* de algo[24]. Mas que tipo de negação é essa? Poderíamos encará-la apenas na sua acepção formal e lógica, concluindo que é uma determinação é sempre uma negação ou privação de algo; se me determino apenas pelo que é próprio, nego aquilo que não me é dessa forma. Nega-se, de certo, o que é do outro, no entanto, se quisermos retirar algum sentido ontológico daí, ou seja, algo que diga respeito a uma condição universal e *a priori* das relações da pessoa com o mundo, como faremos? Se tomarmos a narrativa do Gênesis como apoio, poderemos observar que a negação própria do "primeiro pecado" não tem nada que possa nos levar a uma leitura meramente lógica desse sentido de negação.

---

[22] AGOSTINHO. *Comentários a São João I*: Evangelho (homilias 1- 49). São Paulo: Paulus, 2022 (Coleção Patrística, 47/1), p. 96

[23] *Comentários ao Gênesis*, 2005, p. 401

[24] *Ibid*.

No texto bíblico, após a criação de todas as coisas, “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1, 31)[25]. O que era muito bom? Apenas as aves em particular, ou o mar em particular? Não; tudo era bom. Bondade é todo o mundo. Não há nada para ser retirado ou modificado do lugar em que foi posto. Na narrativa mítica (aqui entendida não como o que é falso, mas simplesmente como um modo do discurso), aquilo que é atemporal e ahistórico é traduzido segundo uma linguagem que imita nossa compreensão comum de tempo. De certo, o mundo meramente bom não é um momento da história em que as coisas estavam melhor ordenadas e Deus cuidava tranquilamente de seu jardim, mas indica um aspecto universal de compreensão do mundo que ainda não foi posto em contraste com outra dimensão fundamental, por conta dos próprios limites da narrativa cronológica. Não à toa, esse segundo aspecto contrastante vai ser apresentado logo depois, a partir da promessa da serpente à Eva. Diz que se comerem do fruto proibido, “vossos olhos se abrirão e sereis como deuses, versados no bem e no mal” (Gn 3, 5). Comecemos a analisar a partir da última frase: afinal que mal haveria de ser esse? Só havia bem até então, bem em tudo o que foi criado; nada mais. Como dissemos, essa não era uma tese unificadora e exaustiva da realidade, mas um aspecto de ser. Há universalmente os entes simplesmente no seu aspecto de posicionados e ordenados, assim como há a *visão* do ente. A metáfora de “abrir os olhos” não indica uma nova coisa que foi vista, ou como se antes estivessem no escuro e não vissem nada, e agora vissem. Antes, o que viram? Que estavam nus (Gn 3, 7). A nudez não é um objeto de características diferentes introduzido ao seu redor, mas a visão do que não deveria ser, de uma falta onde anteriormente não havia, pois tudo estava em seu lugar. Essa visão que ultrapassa o ente simplesmente dado é divina, a qual cabia apenas a Deus. Entretanto, diferentemente de Deus, a criatura não está em toda a criação, pois é finita e, portanto, é de sua condição ver falta onde Deus apenas veria presença. Essa falta é, de algum modo, uma privação, mas não uma no sentido de retirar algo que antes estava presente, mas de introduzir a própria noção de falta no que se apresenta. Preservando certa ilimitação própria da divindade, o homem pode ver falta em tudo, e essa ilimitação negativa apenas se dá dessa forma pelo homem ser dependente de sua finitude, ou seja, por possuir um corpo e por lidar com o mundo a sua volta apenas mediante outros corpos, no significado geral da palavra. Papa João Paulo II, nas suas catequeses, chama a narrativa do corpo no Gênesis da percepção de uma “solidão original” por parte do homem, que se reconhece tanto como corpo subsistente no geral, um ente, como

[25] BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002

quanto um corpo absoluto e singular[26]. Essa solidão originária é eminentemente privada, nesse duplo sentido que Agostinho destaca, é tanto enxergar uma diferença radical entre si mesmo e o mundo, quanto o conduzir essa diferença de modo ilimitado pelas "lacunas" do que lhe é dado na experiência. Essa ilimitação a partir de uma finitude é um excesso, e por isso foi chamada de soberba, pois "se apetece algo mais do que convém, em razão de sua excelência, e um certo amor que lhe é próprio"[27]. Por mais que seja privada, a experiência "concupiscente" e "soberba" da finitude é também aquela que paradoxalmente conduz o homem para fora desse ver-mediante-a. Essa visão nunca pode ser anulada ou ignorada, pois sua dimensão de abertura pública nunca se dá diretamente nas coisas que vê. O "derramar-se" nos entes, a negação constante do ente através de sua essência temporal como imagem de Deus, é tanto uma abertura quanto um fechamento. É abertura, pois conduz o homem para além de si, o joga no mundo na sua liberdade de possibilidades, mas é fechamento, pois essas possibilidades já estão previamente delimitadas pela finitude que deve assumir, sempre mediante ela numa visão privada. O confessar-se de Agostinho não é um simples *mea culpa* que tenta relativizar a própria miséria com a expectativa de um perdão forçado, mas é a defesa da importância de reconhecer-se na miséria, torna-la patente. Essa modificação do ver, por mais patética e talvez inefetiva que seja, ao menos nos revela algo que nos é único: a possibilidade de colocarmo-nos em questão. O que caracteriza a pobreza moral e filosófica é o ignorar de um desses aspectos, ou sua separação simples como se fossem substancias, estratos distintos da realidade, sem mergulhar na sua essência irremediavelmente paradoxal. A concupiscência é a condição essencial da modificação do ver sempre mediante à finitude com a introdução da falta no ente simplesmente dado. Essa falta não é um juízo arbitrário, nem qualquer atributo pertencente ao gênero humano, mas sua condição essencial de existência; é a sua alma que sempre nega o ente na distenção do tempo e "derrama" o homem no mundo ao seu redor. Apenas a partir dessa noção condicionante de concupiscência revelamos sua ligação com a curiosidade, como a concupiscência particular que depende e conduz à noção universal e condicionante. Essa coerência de pensamento, por mais que não apareça na forma de um sistema, perpassa a obra agostiniana e é a marca do seu injustamente acusado "pessimismo antropológico".

[26] JOÃO PAULO II. *Teologia do corpo*: o amor no plano divino. 1. ed. Campinas, SP: Ecclesiae, 2014, p. 40

[27] *Comentários ao Gênesis*, 2005, p. 401

É a partir da modificação do ver para o apenas ver-mediante-a que Agostinho chama a concupiscência da curiosidade "mais perigosa sobre múltiplos aspectos"[28]. Enquanto uma concupiscência particular, ela é a mais próxima da concupiscência universal, porque não atrai apenas através do que é agradável e apetitoso à carne, mas é "um desejo de conhecer *tudo*, *por meio da carne*" (itálico nosso)[29], até mesmo aquilo que é desagradável. É a tentação de fazer a experiência apenas pela própria experiência e nada mais além. Por ser uma concupiscência particular que remete à mais universal, Agostinho associa o ver à sua natureza, a chamando de concupiscência dos olhos. Não porque o olho como nervo ótico é maligno, nem pelo ver ser essencialmente mal, mas "por serem estes os sentidos mais aptos para o conhecimento"[30]. Assim, podemos usar o ver como analogia para os outros sentidos, mas não os outros sentidos para o ver, pois, tal como Agostinho não dizia em latim, não o dizemos, em português, "ouve como cintila", ou "toque como resplandece". Na sua disposição de modificação do ver-mediante-a, a curiosidade opera um enraizamento radical na dispersão com que se relaciona. Ignorando qualquer contraste do ver com *o que* se vê, a curiosidade "nos arrasta a tentar a Deus, pedindo-lhe milagres e prodígios, não porque os exija salvação das almas, mas só porque se deseja fazer a experiência"[31]. Tentar a Deus é transformar o próprio fundamento da experiência em algo que a experiência possa captar e reduzi-lo a isso, transformando a presença da "infinita misericórdia" na "multidão de vaidades"[32]. Essa transformação não retira nem põe qualquer coisa no ente que se experiencia, mas é meramente uma modificação do ver que extingue contrastes e se fecha em uma visão unilateral.

É apenas a partir dessa condução e ligação da concupiscência originária com o "perigo" da curiosidade que também podemos compreender porque Agostinho chama o pecado original de "concupiscência da carne". O liame genitivo entre os dois conceitos não é gratuito e nos guia para a pertinência da temática do corpo dentro da interpretação existencial que Heidegger retira dos textos agostinianos. "Corpo" não é um termo unívoco para o Doutor da Graça. Se tomarmos a perspectiva mais ampla da sua obra, veremos que seu ser varia de acordo com o tipo de reflexão que se busca em cada um. No seu diálogo "*A Grandeza da alma"*, corpo é definido na sua natureza genérica e categorial como *res extensa*; como ente que existe realmente e possui comprimento, largura e profundidade[33]. Com o sentido do ente

[28] *Confissões*, 2015, p. 269
[29] *Confissões*, 2015, p. 270
[30] *Ibid.*
[31] *Confissões*, 2015, p. 271
[32] *Confissões*, 2015, p. 272
[33] AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*, *A ordem*, *A grandeza da alma*, *O Mestre*. São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção Patrística, 24), p. 265

simplesmente dado, se diz tanto do corpo orgânico pertencente ao homem, quanto ao resto dos corpos que estão dispostos na natureza. Essa primeira definição serve de contraste para que posteriormente no diálogo se apresentem as características próprias da alma, as quais não podem se igualar às do corpo nesse sentido. A noção de carne, portanto, não pode ser reduzida à concepção geral do corpo real e categorial, como simples corpo que existe na natureza, mas conduz a essência do homem enquanto ente que se relaciona com o mundo.

2.5.2 **A originariedade existencial do conceito de mundo no cristianismo e a necessidade da remissão ao corpo**

Para reaver o sentido de carne, talvez possamos tomar as reflexões das epístolas de Paulo, as quais sem dúvida alguma exerceram influência sobre Agostinho. Na epístola aos Coríntios, carne aparece como um adjetivo: "*carnales"* são aqueles que "*secundum hominem ambulatis*" (andam segundo os homens) (1Cr 3, 3), segundo a tradução da vulgata a qual Agostinho leu. O carnal, portanto, é uma relação que se estabelece no mundo com os outros e segundos os outros; é uma modificação do tipo do habitar no mundo. Os que vivem *quasi carnalibus* (como a carne) são contrastados com os que vivem *quasi spiritalibus* (como o espírito) (1Cr 3, 1), por serem diferentes interpretações de mundo e diferentes sentidos dados a mesmos fatos. Assim, Paulo está exortando a uma mudança de atitude por parte da comunidade de Corinto, não apenas pela modificação de ações, mas antes pela mudança de compreensão e interpretação dadas a situação presente. Escrevendo aos "homens" da comunidade, no significado do conjunto de pessoas ali presentes, diz para não interpretarem e lidarem com a situação carnalmente, indistintamente *secundum hominem ambulatis*, ou seja, lidar com os homens apenas à maneira própria dos homens, apenas de homens como homens, através das "invejas e rixas" (1Cr 3, 3), e não à maneira destacada do cristão "espiritual". Aqui pouco nos interessa as conclusões e o desenvolvimento teológico e moral que assumem essas palavras; basta-nos destacar que carne assume aqui um sentido essencialmente *relacional*, se referindo ao modo como o homem habita indiferente o mundo a sua volta, tanto na relação com as coisas, quanto com os outros. Em outro momento da epístola, "carne" aparece como um substantivo, agora querendo significar o corpo vivo, tanto dos animais, quanto dos humanos. "(...) uma é a carne dos homens, outra a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes" (1Cr 15, 39). Enquanto partícipes indistintos de um mesmo

gênero, todos esses são "corpos psíquicos", ou *corpus animale*, na vulgata, e *σῶμα ψυχικόν*, no original. Aqui não se trata de uma alma na sua acepção filosófica, como alma independente do corpo e que se separa do mesmo após a morte; antes, se diz apenas um corpo "animado", como um corpo com princípio vital. Ser carnal, portanto, não é o mesmo que ser carne; o corpo vivo não é uma finitude que pode ser aniquilada em detrimento de uma realidade mais pura e limpa de qualquer corpo, pois "se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual (*corpus spiritale*; *σῶμα πνευματικόν*)" (1Cr 15, 44), ao menos no caso do humano. Na linguagem propriamente bíblica, essa interdependência é dita segundo a filiação do gênero humano aos "dois Adões", o primeiro Adão, que dá a filiação carnal, e o último Adão, Cristo, que dá a filiação espiritual. A carne, assim, é o corpo vivo contrastado com o espírito. A diferença entre os dois corpos não é uma diferença de gênero, nem de atributo. Na verdade, trata-se de uma distinção de posicionamento e relação de lida com o mundo, considerando a finitude que lhe é própria e que não pode ser defenestrada, mas apenas destacar-se e diferenciar-se na interpretação do mundo; em outras palavras, são diferenças existenciárias de habitação do mundo. O corpo, então, é o arquétipo do "ser corruptível" e "mortal" que deve "revestir-se" de "incorruptibilidade" e "imortalidade" (1Cr 15, 53). A tradução por "revestir" preserva o significado contido no grego *ἐνδύσασθαι*, e no latim *induere*; os quais também podem indicar a ação de pôr uma vestimenta. A roupa é um modo de se apresentar e relacionar com o mundo ao redor sem negar o corpo, mas destacando-o certas características que parecem pertinentes segundo o contexto. Portanto, o corpo pode apenas "vestir-se da própria carne" e viver indistintamente com aquilo que já lhe foi naturalmente dado e apenas segundo essas determinações, ou pode "vestir-se de espírito" e viver numa modificação do ver-mediante-a que "enxerga" possibilidade de uma anormalidade radical naquilo que foi naturalmente e normalmente simplesmente dado, através da imitação de Cristo. A diferença entre os corpos está na diferença entre a habitação de cada finitude, a partir dos limites que lhe são próprios.

Tal qual em Paulo, o sentido de carne em Agostinho se refere ao corpo como essa finitude que se relaciona e lida com o mundo ao redor. A totalidade dessas relações está indicada nos conceitos de concupiscência, tentação, ou pecado originais. O corpo de uma pedra, de uma árvore, ou de um animal não pode pecar ou ser tentado; o pecado e a tentação são exclusivamente humanos, por apenas nesse ente estar patente o que tem de comum e incomum com os demais entes. As diversas descrições das concupiscências no Livro X das *Confissões* não são simples anamneses psicanalíticas, mas vem da necessidade de reconhecer o destaque do homem em relação à universalidade dos entes. No capítulo 6 desse livro, essa

diferenciação se dá pela capacidade de interrogar o que lhe é próprio. Então, os homens não apenas possuem a razão, mas "podem interroga-la, para verem as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas"[34]. Não à uma coisa ou outra apenas, mas à "massa do universo"[35]. Portanto, essa distinção aparecerá para "aqueles que comparam a voz vinda de *fora* com a verdade *interior*"[36]. O homem interior é sempre perpassado pela carne e seus sentidos, mas sempre no contraste com a universalidade do que se dá exteriormente, "ultrapassa" suas próprias mediações, sem aniquila-las. Essa ultrapassagem não é uma modificação dos próprios limites ou dos aspectos e características das coisas dadas, mas uma modificação do ver as criaturas, pois "(...) um a vê simplesmente, enquanto outro a vê e a interroga"[37]. O homem carnal é aquele que "vê simplesmente" e reduz a "beleza das criaturas" apenas à unilateralidade do seu aspecto exterior, assim como o que se apresenta nos sentidos, sem tentar operar a modificação do ver da interrogação que "ultrapassa" as forças do corpo, pondo-as em contraste com os entes que sequer tem a possibilidade da ultrapassagem. O grande perigo da curiosidade está no contentar-se com a necessidade dos limites da carne e do corpo na relação com os demais entes e a tentação de medi-los e toma-los apenas segundo esses critérios, sem qualquer ultrapassagem ou contraste que os diferencie daquele que os experimenta. A concupiscência, tentação e pecado, portanto, devem estar ligados à noção de carne por indicarem a tendência universal da condição humana da modificação do ver, segundo o contraste daquilo que lhe é próprio e media sua visão de mundo.

Tal originariedade da tentação já havia sido destacada por Heidegger nas suas *Primeiras preleções friburguenses de inverno de 1920/1921*, nas quais, a partir de uma análise centrada no Livro X das *Confissões*, escreve: "[A *tentatio* não é] um acontecimento, mas um sentido de realização existencial, um como da experiência. Em relação a quê? Ao sentido que vai ao encontro do experimentar"[38]. A tentação é um peso que mostra gradualmente a facticidade da vida como ela é originariamente[39]. Sobre essa interpretação em específico, à revelia da estética e com um pouco de embaraço, cito a passagem de um artigo meu sobre isso, apenas porque considero que lá o tema já está suficientemente exposto e que qualquer tentativa de expô-lo novamente seria apenas uma paráfrase forçada do que já foi escrito. Ali, disse:

---

[34] *Confissões*, 2015, p. 237
[35] *Ibid*.
[36] *Ibid*.
[37] *Confissões*, 2015, p. 237
[38] HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editoria Universitária São Francisco, 2014, (Coleção Pensamento Humano), p.234
[39] *Fenomenologia da vida religiosa*, 2014, p. 228

> Na sua preleção sobre o Livro X das *Confissões*, Heidegger reconhece na *molestia* um momento estrutural da facticidade da vida (HEIDEGGER 2014, p. 227). Na *molestia* a vida está compreendida enquanto diferente de si própria, o que implica ser diferente de Deus. Indica o movimento constante do esquecimento e encobrimento da verdade de Deus. *Moles* quer dizer "peso', a facticidade é um constante peso que se agrega aos poucos na medida em que vivemos e concretizamos realizações de nexos de sentido. O peso da vida já está aí previa mente e se torna mais aparente quando as realizações cotidianas se fecham na sua normalidade. Essa noção é encontrada na sentença de Agostinho "*Oneri mihi sum*" (tornei-me peso para mim mesmo), ou seja, sou peso enquanto minha vida não estiver em Deus, mas a vida se abre justamente a partir dessa diferença. Por mais que a minha vida seja compreendida autenticamente a partir da *molestia*, há intrinsicamente acompanhada dela a tentação de esquecer-se dessa diferença. Tentação não é apenas um acontecimento que vem como um teste de resistência para os que tentam manter a continência, mas *in tentatione apparet qualis sit homo* (na tentação aparece como o homem é) (HEIDEGGER 2014, p. 228). Na existência do homem, são igualmente constituintes as tendências para abrir-se e fechar-se na experiência. Na abertura ocultadora da tentação, a verdade continua a aparecer e a fazer aparecer o próprio homem que a deseja, afinal, para Agostinho, a verdade é a felicidade e não há qualquer um que não a deseje. Mas se a verdade nunca se aliena, como pode existir com igual necessidade a tentação? "Talvez por amarem de tal modo a verdade que todos os que amam outra coisa querem que o que amam seja a verdade" (AGOSTINHO, 2015, p. 256). Cada nexo de realização próprio aparece como o critério da verdade para aquele que o concretiza, não veem que a verdade é o como que lhes permite amar e não o que amam, então, "amam-na quando ela se manifesta e odeiam-na quando os descobre" (AGOSTINHO, 2015, p. 256). O homem está constantemente tentado a tomar a verdade por aquilo que está mais próximo no seu contexto de experiência dos nexos remissivos estabelecidos no seu mundo próprio, em vez de considerar a verdade como o próprio descortinamento das possibilidades de sentido ao seu redor. Mas essa possibilidade decadente só é possível pela constante presença da verdade que "arremessa" o homem para fora de si mesmo.[40]

A tentação e a moléstia são os aspectos necessários do pecado original que atingem tanto condicionalmente, quanto gradativamente o homem. Quanto mais vive, maior é o peso daquilo que concretizou e menores são as possibilidades de encarar o mundo para além disso que já está feito. A moléstia e a tentação são sempre um "perigo de ter-a-si-mesmo" (*Gefährdung des Sichselbsthabens*)[41]. Como destacamos, o que há de mais original no pecado, para Agostinho, é o desejo de uma visão privada do mundo, a qual indica apenas a si mesma e não vê qualquer alteridade[42]. O perigo está no paradoxo de ser tanto uma abertura para o que há de radicalmente diferente do homem, quanto um fechar-se em si e em seus limites. A "queda do homem" é tanto essa condição perene, quanto uma dinâmica presente na totalidade da vida.

---

[40] Verran, P. (2026). Fenomenologia da dor e do sofrimento nas Confissões de Santo Agostinho. *Pensar-Revista Eletrônica Da FAJE*, *16*(2), 31. https://doi.org/10.20911/21799024v16n2p31/2025, p. 40

[41] *Fenomenologia da vida religiosa*, 2014, p.230

[42] *Comentários ao Gênesis*, 2005, p. 401

A tentação é sempre tentação *de alguma coisa*, *para* alguma coisa e em relação a ela. Justamente por dispersá-lo, é impossível conceber o homem sem mundo, e, portanto, é impossível pensar a tentação sem mundo. O pecado não é uma simples informação universal contida em todos, mas o anúncio da necessidade da existência em um mundo. É na reflexão sobre o pecado que se revela a essência relacional da existência humana. Em outro texto, fazendo uma regressão histórica sobre o conceito de "mundo" na filosofia, Heidegger reconhece que na interpretação cristã:

> a relação (de *kósmos* e ser-aí humano) é experimentada tão originariamente que *kósmos* passa a ser usado, de agora em diante, diretamente como expressão para um determinado modo fundamental de ser da existência humana. (parênteses nossos)[43]

Essa "originaridade" da interpretação teria sido captada também por Agostinho, por ter ressaltado e absorvido, ao comentar o prólogo do Evangelho de João, a distinção entre "*mundus per ipsum factus est*", o mundo que é feito por Deus, o fático, universalidade do conjunto dos entes criados, do "*mundus eum non cognovit*" o "mundo que não o reconheceu" (Jo 1, 9-10), isto é, o mundo como *"habitare corde in mundo*", habitar com o coração no mundo, amar o mundo (*Tract.* II. Cap 1.n. 11. Tomo III, 1393). Se na preleção de 1920/1921, a tentação era reconhecida no "como originário" do ser-aí humano na sua relação com o ente, no ensaio de 1928 esse "título" recai sobre a interpretação de mundo. Antes de encararmos essa diferença como uma mera mudança de opinião ou como o reconhecimento de um conceito mais original, devemos ressaltar a co-dependência entre as duas noções para uma expressão plena da antropologia filosófica agostiniana. O homem não é apenas alguém contido no mundo, mas mundo também é seu modo de habitá-lo. De fato, na passagem referenciada por Heidegger, Agostinho diz:

> Amando, pois, habitamos com o coração: amando, eles mereceram chamar-se assim, como o lugar onde habitavam. Da mesma forma que, quando dizemos: "Aquela casa é má" ou "Aquela casa é boa", não estamos a acusar suas paredes ao qualifica-la de má nem a louvá-las quando a declaramos boa, mas sim aos seus maus habitantes ou aos seus habitantes bons.[44]

Habitar com o coração quer dizer: relacionar-se essencialmente com o mundo, transformando-lhe o sentido. Mas se esse novo sentido de mundo é tão radicalmente diferente do primeiro, por que ainda o chamar de mundo e não lhe dar outro nome? Talvez porque ainda mantenham uma essência analógica em comum. Tanto o mundo como universo de entes, quanto o mundo na relação com o ser-aí do homem são noções de totalidade, o

[43] *Sobre a essência do fundamento*, 1983, p. 108
[44] *Comentários a São João I*: Evangelho (homilias 1- 49), 2022, p. 77

primeiro, da totalidade do conjunto dos entes, o segundo, da totalidade das relações e lidas possíveis ao homem. O homem, em certo sentido, transcende o mundo ao habitá-lo. Transcender o mundo não é apartar-se da universalidade dos entes, mas sim lhes modificar o sentido a partir da relação com o homem, pois esse nunca é um simples continente na multiplicidade de substâncias, mas um ser que habita o mundo. Essa habitação sempre se dá a partir de uma "casa", *domus*; a partir daquilo que lhe é mais familiar. É apenas porque o ser-aí do homem não se esgota nesse ente no qual habita que se pode dizer que ele o transcende. É a partir dessa habitar que se distinguem os bons dos maus. Bondade e maldade são modificações do habitar na lida com esse mundo de relações e sentido. A maldade está no fincar-se unilateralmente, de modo privado e inquestionado, às noções de mundo que já foram dadas previamente, assim como ao que simplesmente está à frente e se apresenta. O mundo mau é um mundo re-presentado, no sentido da disposição que simplesmente pretende reconduzir sua visão própria àquilo que vê com o mínimo de modificação e novidade. Pelo contrário, o bom mundo é o que reconfigura e refaz o que já está previamente dado, sempre a partir de um horizonte aberto em que o "novo" pode surgir, sem contentar-se com a mera reprodução do dado, mas sempre notando nele certa transcendência que pode mudar seu sentido. A transcendência também indica certa impermanência e falta de solidez no significado das palavras e no seu uso correspondente. Isso não quer dizer um simples relativismo semântico ou um niilismo de valores, mas a revelação da riqueza de nexos de referência e sentidos possíveis contidos em uma noção ou palavra. Com isso, não queremos reduzir a complexidade e profundidade dos significados de transcendência da teologia cristã, mas apenas indicar sua manifestação numa reflexão existencial.

Na linguagem propriamente cristã, essa concepção está dada principalmente através das histórias e parábolas de Jesus nos Evangelhos. Na passagem do encontro com a Samaritana, por exemplo (Jo 4, 1-30), é completamente vão querer distinguir a água literal do poço da simbólica "água viva" dita por Jesus e analisar qual tem uma precedência ontológica ou teológica sobre o outro; mas o que está em jogo em qualquer hermenêutica séria é a recondução dos sentidos e referências que "água" assume naquele contexto, desde a água como elemento físico contido no poço, até a água que remete ao ato de caridade de dar de beber a um inimigo ou estranho, ao batismo, à importância da água para a vitalidade e limpeza dos corpos e até à "salvação das almas". A essência de "água" é reconduzida à diversidade dos seus nexos de referência mundanos; não se tira da palavra ou da coisa qualquer forma universal que a torne distinguível de outra, assumindo sua identidade. O mundo transcendido aí não é a totalidade da universalidade dos entes, mas o das noções e pré-

concepções petrificadas. Apenas a linguagem filosófica se questiona sobre a primazia ontológica da água em alguma das suas acepções literais, como um elemento da natureza ou composto químico, sobre suas possíveis considerações metafóricas e poéticas. Também é apenas nessa linguagem que pode existir ausência de sentido, aparência e erro. É apenas a linguagem filosófica que previamente assume a pesquisa da identidade de um termo para separá-lo e contrapô-lo àquilo que lhe é contingente, acidental ou arbitrário. A linguagem religiosa não coloca essas hierarquias ou pontos de partida, mas apenas uma abertura ilimitada de referências e sentidos em cada ente. O simbólico não está na representação nominal subjetiva, nem na estrutura objetiva, tampouco na relação de ambos. A hermenêutica religiosa está na condução e conjugação de sentido que a totalidade dos entes pode assumir. Nesse aspecto, a avaliação e definição de Jesus como, "o grande simbolista" feita por Nietzsche não está de todo equivocada:

> Se entendo alguma coisa desse grande simbolista é que ele apenas toma realidades *internas* por realidades, por "verdades" – que ele entende o resto, tudo o que é natural, temporal, espacial, histórico, como signo, como uma oportunidade para parábolas.[45]

Antes de ser colocada a distinção do homem interior e exterior, a própria realidade era encarada como símbolo, ou seja, nada na totalidade do mundo estava isento de ser reconduzido à sua natureza simbólica, nem os lírios do campo, os cegos, os céus e assim por diante. Nenhum ente no mundo é conhecido segundo sua identidade, mas segundo sua relação. Foi essa disposição hermenêutica do "simbolismo cristão" que permitiu à noção de "mundo" ser transformada da maneira como Heidegger a admira. "Mundo", como a totalidade do *kósmos*, da *phýsis*, é reconduzido à sua essência relacional e simbólica, entretanto, por ser um termo de abrangência de referências e sentido muito maior do que de qualquer outro, "mundo" se torna o símbolo da própria existência humana, por essa também abranger todo o ente.

É na esteira da recondução simbólica de mundo que o corpo e carne assumem também sua primazia no discurso sobre a existência, pois o mundo não é apenas a totalidade de coisas, mas a totalidade de coisas, na qual estamos como uma parte. Ser uma parte do todo não é subtrair-se, separando-se, de um conjunto maior, mas sim ter sua própria totalidade a partir da parte. Pode-se variar as partes, mas não o *ter parte*. A parte que cada homem deve assumir é a sua casa e morada; deve-se sempre habitar algum lugar. O homem, enquanto existe, é sempre

[45] NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo, Petrópolis, RJ: Vozes, 2020 (Coleção Vozes de Bolso), p. 55-56

através de ente instrumento de habitação que lhe é próprio. Apenas o como desse habitar não está previamente dado. Por isso, conclui Agostinho: "Os que amam o mundo habitam o mundo com o coração. Pois os que não amam o mundo, passam por ele com a carne, mas com o coração habitam o céu (...)"[46]. A carne é a principal casa do homem e seu principal instrumento de habitação. Se também o Evangelho joanino é a chave da interpretação "originária" de mundo do cristianismo, já no seu conhecido prólogo está a associação direta entre o se fazer carne e o habitar o mundo, condição a qual o próprio Verbo se submete (Jo 1, 14). Carne é sempre mais do que habitar o próprio corpo orgânico, pois é também a relação deste e a mediação deste com as demais mediações dos entes com os quais está em relação. De certa maneira, a doutrina do homem interior e exterior é um esboço dessa percepção existencial sobre o corpo. Assim como o mundo pode ser conduzido para o interior do homem, aquilo que é próprio dele pode ser conduzido ao mundo. O homem exterior não é apenas o que está fora em relação ao homem interior, mas a exteriorização do homem. Como Agostinho bem nota, a verdade está na *comparação* entre as "vozes" interiores e exteriores e não na especulação sobre a primazia de uma sobre a outra[47]. Também o corpo pode ser reconduzido simbolicamente à sua essência a partir do conceito de habitação.

A exploração mais profunda das tendências existenciais do pensamento cristão, principalmente nas suas manifestações da antiguidade tardia, não poderá ser feita no presente texto. O que nos valeu mostrar foi, assim como fizemos com o trecho do *De Anima* de Aristóteles, a tendência da temática sobre o corpo aparecer sempre na esteira da especulação sobre a totalidade da existência humana. Tal observação de modo algum é gratuita, considerando que Heidegger não pretende apoiar seu pensamento fora da tradição filosófica, mas sim reinterpreta-los sob uma nova ótica que ponha certas questões sobre outro ponto de vista; nomeadamente através da demonstração da pluralidade de visões e pontos de partida sobre o ser e seus sentidos, principalmente através do ser-aí próprio do humano. É verdade que Agostinho ainda está preso à tendência substancialista e "entificadora" da existência que a tradição com a qual teve contato defendia. A elaboração que buscamos aqui sobre o corpo não está sob a égide do dualismo de aspectos "interior" e "exterior" defendido pelos medievais. A caracterização que buscamos do corpo como "corpo estendido" não pode ser suficientemente fundamentada segundo os critérios antigos, mas principalmente sob a perspectiva da fenomenologia, por esta estar mais consciente de seus próprios fundamentos e estruturas; mas isso não significa mera negação e esquecimento do pensamento que trabalhou, mesmo que

[46] *Comentários a São João I*: Evangelho (homilias 1- 49), 2022, p. 78
[47] *Confissões*, 2015, p. 237

implícita e inconscientemente, a partir dessas estruturas. Heidegger é bem consequente em mostrar que nenhum pensamento pode ser radicalmente inovador, pois é sempre dependente de uma pré-compreensão e interpretação de ser na qual é elaborado. Mesmo os grandes pensadores da modernidade tiveram que operar essa modificação. Descartes não poderia ter fundamento o *cogito* sem reconduzir a ontologia platônica das ideias para a sua imanência, tampouco poderia mover seus conceitos sem as noções herdadas da escolástica. Já no seu capítulo sobre a "destruição" da história da ontologia, Heidegger nos advertia:

> Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, a presença (ser-aí) sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição.[48]

Excessivamente violento e bélico, o termo "destruição" (*Destruktion*) foge muito ao que é realmente feito com a história da ontologia. O que ocorre é uma reapropriação e reinterpretação daquilo que foi legado, sob a ótica da pergunta sobre o ser e a existência. O capítulo sobre a curiosidade como modo da decadência do ser-aí é, talvez, um dos melhores exemplos dessa reapropriação dentro do tratado *Ser e tempo*, pois aqui o texto agostiniano não é recebido simplesmente como um pano de fundo para comentários e possíveis tentativas de correção ou crítica de um conceito, mas é recebido nas suas temáticas fundamentais; apenas com preocupações diferentes. Não à toa, Heidegger destaca como "momentos constitutivos da curiosidade" a *impermanência* (*Unverweilens*) e a *dispersão* (*Zerstreuung*), termos também usados pelo Bispo de Hipona, não mais nas suas consequências morais ou teológicas, mas vai ao cerne da questão e lhes coloca na essência da existência. O texto desse autor da tradição se torna vivo ao se estabelecer essa relação, não sendo apenas um dado da historiografia da filosofia.

É seguindo essa proposta de apropriação e interpretação que destacamos a coerência e importância de incluir a noção de corpo conjuntamente aos outros conceitos. Como observamos que esse não é um tema secundário em Agostinho, mas está em íntima ligação com suas especulações antropológicas, temos um suporte para uma "destruição" do conceito de corpo a partir da leitura heideggeriana. Se tomarmos as consequências dos termos que já levantamos até o momento de corpo como instrumento de habitação e mediador da compreensão do ser-aí, a noção de corpo estendido que apresentamos como fundamentalmente decadente se apresenta no momento da curiosidade que Heidegger chama de *desamparo*. Sobre esse, diz:

---

[48] *Ser e tempo*, 2015, p. 58

> A curiosidade está em toda parte e em parte nenhuma. Este modo de ser-no-mundo desvela um novo modo de ser da presença cotidiana em que ela se encontra constantemente desenraizada.[49]

O desamparo é também um momento constitutivo da decadência. O ser-aí se diz disperso na impermanência das relações nesse aspecto de desenraizamento. A estrutura existenciária que fundamenta tal desenraizamento é a mediação do corpo. Um dos aspectos essenciais que tornam o ser-aí refratário a qualquer aparecimento direto na evidência é o seu fechar-se na totalidade de um limite próprio. Na cotidianidade impessoal, esse limite não dá quaisquer sinais de superação e toda delimitação mundana pode "ser" alguém, no sentido de ser a expressão de uma existência. No desamparo, o ser-aí está privado de si mesmo e do outro. Na frequência ininterrupta da vida cotidiana, tudo se apresenta mediatamente e, portanto, a mediação parece ser o critério universal de conhecimento dos entes à volta, sem nada que os esteja transcendendo ou se relacionando com eles. A curiosidade é essencialmente corporal por ser sempre um ver-mediante-a e por ser a exteriorização do ser-aí que facilmente está em confusão com sua abertura ontológica de sentido. É impossível ver o outro através da correção da evidência, pois esta já estabeleceu previamente suas leis e filtros através do qual tudo pode ser visto. Nesse caso, não há qualquer alteridade aí, mas apenas a variação de uma identidade segundo o rearranjar de seus próprios termos. A alteridade é apenas uma simulação de outro, dando a ilusão de que "novidades" se apresentam ao sujeito. Mas no modo da decadência, tudo já foi conhecido e tudo já está previamente acessível, pois a mediação é vista como único critério de ser. A curiosidade decadente e corporal é sem contraste e sem interrupção e o seu grande perigo é permanecer nessa visão privada de si própria.

2.6 A ambiguidade do outro na mediação corporal

O fechamento próprio do ver-mediante-a da cotidianidade impessoal é chamado por Heidegger de "ambiguidade" (*Zweideutigkeit*). Acompanhada essencialmente pela curiosidade e pela falação, a ambiguidade é o terceiro aspecto principal da decadência do ser-aí. A partir do mascaramento que o uso da fala e do corpo proporcionam, a visão de um ente que se diferencia e destaca dos demais fica minguada. Ao sempre depender de um filtro e de um mundo pré-formado, o ser-aí apenas pode ter indícios de uma abertura que se anuncia.

[49] *Ser e tempo*, 2015, p. 237

Todo ente que lhe vem ao encontro pode expressar ou não expressar um outro. A problemática do corpo aparece aqui como uma tentativa de melhor explicitar a "ambiguidade da ambiguidade", ou seja, tentar delimitar todas as dimensões existenciais e existenciárias que se tornam ambíguas na decadência. Uma dessas dimensões é precisamente a experiência de alteridade. No texto de Heidegger, ficamos com a impressão de que a ambiguidade, e a decadência como um todo, está pautada no "saltar por cima" (*einsprigen*) do outro no mundo de cada ser-aí. É certo que esse "outro" não é apenas referido aos *Homo Sapiens* com os quais convivemos e somos, mas tudo aquilo que foi pré-constituído e que guia as projeções presentes de cada ser-aí na sua experiência de mundo. Segundo esses critérios, poderíamos dizer que até mesmo entes naturais são parte dessa experiência de alteridade, assim como entes de outros animais ou plantas. Quando se trata de encontrar uma outra pessoa, ou a pessoalidade de alguém, se tomarmos esses termos como sinônimos de "ser-aí", esse outro que determina a existência decadente obscurece e apaga o outro mais autêntico, o qual é contrastante para com os entes que o delimitam. A própria alteridade se torna ambígua na ambiguidade, não nos deixando mais dizer se o que nos antecipou e determinou era esse "outro" ou outro "outro"; sequer nos permite dizer se há alteridade. Mesmo a experiência comum e inquestionada perde o traquejo na hora de instituir onde está e quem é o outro. Enquanto vive um corpo fisiológico, esse é o ponto de referência principal que lhe encerra o ser-alguém e o ser-outro em relação a alguém, assim, se quer encontrar fulano, vá até o corpo fisiológico de fulano. Enquanto vive, ou seja: mantém uma certa consistência de substância, esse corpo é o fundamento de sua identidade, e tudo aquilo que lhe pertence ou foi produzido por ele é "de" fulano. A partir do momento em que esse corpo fisiológico se desagrega e foge à experiência comum, o ser-alguém de fulano passa por uma substituição simbólica e imagética naquilo que antes ele apenas possuía ou fazia; desse modo, guardamos fotos de falecidos, vamos às suas lápides, observamos alguma arte que tenha feito, relembramos feitos e falas desses para dizer *aquilo que ele era*; depois de contar uma história, dizemos: assim ele era. A "morte" na visão decadente é apenas uma substituição dessa alteridade estéril e unilateral. Nesse aspecto, ninguém morre verdadeiramente, mas há apenas uma troca de mediações e de visões sobre essas mediações. O fenômeno religioso, em certas manifestações, pode expressar uma extrapolação dessa tendência ambígua da experiência de alteridade, ao colocar em todos os entes, em qualquer um dos seus sentidos, como expressões de alguma "pessoalidade" na forma de divindade ou divindades. Também a "vida após a morte" pode ser a extrapolação da substituição ambígua das mediações, segundo uma concepção de vida e de morte que, na verdade, não se diferenciam. Por mais que pareça contraditória à uma

concepção "secular" de mundo, em que os entes podem estar completamente "despidos" de pessoalidade e divindade, a concepção religiosa pode ser tão impessoal e decadente quanto a secular. Dizer que tudo é divino ou expressão de alguma divindade, ou um alguém, é também lançar a ambiguidade no mesmo lugar da ausência completa de divindade. Uma divindade que se ausente de certos contextos e se manifeste plenamente em outros talvez preserve mais sua essência de divindade do que uma que simplesmente é em todo canto. Independente de qual mediações herdamos ou escolhemos, sempre se nos anuncia o perigo da ambiguidade e do obscurecimento do outro na experiência.

Essa ambiguidade da alteridade já está indicada no texto de Heidegger, quando diz:

> Numa primeira aproximação, o outro "está por aí" pelo que se ouviu impessoalmente dele, pelo que se sabe e se fala a seu respeito. (...) Todo mundo presta primeiro atenção em como o outro se comporta, no que irá dizer. A convivência no impessoal não é, de forma alguma, uma justaposição acabada e indiferente, mas um prestar atenção nos outros, ambíguo e tenso.[50]

A experiência do outro não é direta, mas se dá no como "se sabe e se fala a seu respeito". O outro só vem ao encontro a partir de certas finitudes e mediações que o expressam e que, por isso mesmo, o dispersam também. Apesar de reconhecer essa ambiguidade, Heidegger ainda fala sobre o outro de forma ambígua, pois é no "prestar atenção" no outro que a ambiguidade se encontra, e não no outro propriamente. De fato, não era sua preocupação maior no capítulo uma reflexão sobre alteridade, sendo mais importante definir de um modo geral e mais abstrato que qualquer assunto autêntico que seja poderá ser obscurecido pela interferência do que já foi estabelecido por outros previamente. Assim, Heidegger já assume o outro em sua ambiguidade, como aquilo que foi dito ou estabelecido por outro. O que destacamos aqui é que a própria alteridade se perde naquilo que ela própria estabeleceu. Mas onde está esse outro para além daquilo que diz e sabe? A ambiguidade do outro é ambivalente; tanto se perde através do outro, quanto o outro por si mesmo. Essa perdição não é nada secundária para os pressupostos heideggerianos. Ora, se o ser-aí é também necessária e condicionalmente ser-com-os-outros, a perda da alteridade é também uma perda de si próprio. Daí decorre que a problemática da mediação, que identificamos à do corpo, também possui um papel central na reflexão existencial. Se o ente que Heidegger escolheu para fazer a reapropriação simbólica foi o "mundo", indicando a abertura do ser-aí ao que lhe é diferente, pode-se fazer o mesmo com o corpo, indicando seu fechamento e a

[50] *Ser e tempo*, 2015, p. 239

planificação de seu mundo. É principalmente por conta da mediação corporal que o outro se perde.

3 CORPO NA TOTALIDADE E SINGULARIDADE DO SER-AÍ

3.1 A Cura e o lugar do corpo na totalidade do ser-aí

Até o momento, expusemos as estruturas existenciais de *Ser e tempo* em um recorte reduzido e fragmentário. Primeiro, segundo a fundamentação do problema do corpo na mundanidade na ocupação (*besorge*) com os entes instrumentais intramundanos e a preocupação (*fürsorge*) da convivência com os outros. Segundo, através da fundamentação mais radical no existencial da decadência. Deixamos explícito que a questão sobre o corpo só poderia se dar como um problema da existencialidade do ser-aí, sendo um problema próprio da relação da abertura e irredutibilidade do ser-aí com sua intramundanidade. O corpo seria, portanto, a dimensão mais própria da intramundanidade, sendo seu principal mediador como instrumento de instrumentos, ou instrumento de habitação, sendo uma questão propriamente ôntico-existenciária que calcaria um contraste mais radical entre o ente que possui o caráter de ser-aí e os que não possuem. O ser-aí é único ente capaz de ter seu corpo como mediação. A razão desse procedimento seria demonstrar a especificidade e radicalidade da questão sobre o corpo em comparação com a imposição limitada da impessoalidade do cotidiano. A radicalidade da questão, no entanto, ainda não pode se manifestar plenamente, enquanto não for exposto o limite da visão de mundo decadente.

Os existenciais são condições *a priori* do ser-aí, e a decadência da cotidianidade impessoal é um dos aspectos que direcionam sua existência. Entretanto, o ser-aí nunca se "apaga" completamente naquilo com o que se relaciona, nem se extingue no que o outro já lhe determinou ou disse. O existencial da decadência possui um privilegio nessa investigação por expor o aspecto do ser-aí que mais está mais intrinsecamente ligado à lida intramundana, sendo, portanto, nesse aspecto que o corpo pode emergir tematicamente como a mais profunda ligação e dependência da existência com sua dimensão ôntica. Mas, quando considerado na sua transcendência e no seu caráter ekstático de temporalidade, a decadência não pode delimitar unilateralmente a totalidade do ser-aí. Cabe-nos agora investigar, a partir da delimitação dos limites da decadência do impessoal, o quão originária é a questão do corpo e se ela deve, ou não, ser delegada à uma posição secundária dentro da discussão ontológica em geral. Para isso, deveremos avaliar o lugar que o corpo possa ocupar na exposição de Heidegger sobre a totalidade do ser-aí na *Cura*.

Como a estrutura existencial do ser-aí não é uma junção de atributos constantes em um indivíduo, os quais ali estão apenas contingentemente, a totalidade das suas possibilidades de relação indicam uma unidade que contempla todos os modos dessa estrutura. A unidade da ocupação intramundana e da convivência com os outros é chamada por Heidegger de *Cura* (*Sorge*)[1]. Afinal, tanto a *Besorge*, quanto a *Fürsorge* pressupõem uma "*Sorge*" mais original. A existência é essencialmente *cuidado*, no sentido mais amplo que esse termo pode assumir, como as preocupações, ocupações, decisões e reações que o ser-aí assume nas relações com seu mundo circundante.

É principalmente através da visão unitária da *Cura* que se enxerga a releitura heideggeriana do conceito de transcendental. Mantendo em abstrato a definição kantiana do transcendental como *condições de possibilidade a priori daquilo que é próprio do ser do homem como ser capaz de experiência*, Heidegger propõe uma unidade pura desses termos que não seja simplesmente a descrição formal das características principais de um ente, como o sujeito do conhecimento. Nessa consideração, portanto, o *a priori* não é uma característica que poderia se desassociar da sua transcendentalidade, servindo como exposição e descrição de um ente que não tem o caráter da existência do ser-aí. Ao contrário, em Kant

> (...) nem todo conhecimento *a priori* tem que ser denominado transcendental, mas apenas aquele por meio do qual nós sabemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicáveis ou possíveis inteiramente *a priori* (i.e., a possibilidade do conhecimento ou do uso das mesmas *a priori*).[2]

Se a prioridade ontológica do sujeito de conhecimento for retirada em detrimento de uma consideração da totalidade das relações do ser-aí, o *a priori* passa a recair apenas sobre sua transcendentalidade existencial, pois não há qualquer ente epifenomênico, empírico ou *a posteriori* que esteja "fora" do ser-aí, ou tenha suas características em um grau reduzido de generalidade, que seja inteira ou parcialmente *a priori*. Assim, não podemos, por exemplo, comparar e distinguir um *a priori* lógico da equivalência condicional (se *P*, então *Q*) com o *a priori* existencial do ser-aí, pois o ente lógico não existe enquanto compreensão de ser, mas apenas enquanto ente que se mantém em vigor universalmente. O ente lógico está compreendido na abertura de sentido do ser-aí, mas jamais o contrário. No transcendental heideggeriano, falar transcendental "e" *a priori* é uma tautologia.

---

[1] Optamos por manter a tradução de Márcia Cavalcante de *Sorge* por *Cura*, considerando que esse nome remete à figura mitológica à qual Heidegger alude, sendo de grande importância também para a presente investigação.

[2] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015 (Coleção Pensamento Humano), p. 99-100

O mesmo raciocínio se aplica aos dois outros termos transcendentais. As "condições" não se referem aos caracteres ônticos dos limites do conhecer e toda a derivação de sua estrutura, mas aos limites propriamente ditos enquanto limites, ou seja, toda a conjuntura de entes com os quais o ser-aí se relaciona e a partir dos quais delimita seu próprio mundo. Também a "possibilidade" não é a potência de uma atualização ou a possibilidade de algum conhecimento empírico, mas sim a essência do projetar-se para fora do ser-aí. Afinal, experiência é fundamentalmente estar fora de si na reunião com o que lhe é diferente e contrastante. A possibilidade não é simples não-ser do ser-aí, mas aquilo que deve *a priori* assumir para dizer que "é" qualquer coisa. O significado mais próprio de transcendental emerge da possibilidade. Heidegger opera uma identificação que geralmente é desaconselhada ao estudante de filosofia, a saber, a identificação entre transcendental e transcendente. Essa união só é possível, no entanto, não tentando fazer um retalho teórico tosco da metafísica antiga com a teoria do conhecimento moderna, mas na análise do que propriamente devem significar os dois termos na questão sobre a experiência humana. O ser-aí é transcendental, porque transcende a si mesmo, ou, em outras palavras, é apenas transcendentalmente verdadeiro porque é transcendente. Transcendental é aquilo que há de mais próprio na condição de um ente, seja de Deus[3], do sujeito do conhecimento ou do ser-aí. Aquilo que é mais próprio do ser-aí é transcender-se. Tal transcendência, no entanto, não aponta para algo ou algum termo pré-delimitado com o qual necessariamente essa transcendência deve se encaminhar, mas é simplesmente a irredutibilidade a qualquer delimitação que lhe ocupe. Do mesmo modo, "experiência", segundo a raiz da sua palavra latina[4], remete à condição de estar além do limite, permanecendo nele. Experiência é um já projetar-se transcendente a partir de condições. As condições transcendentais de possibilidade *a priori* da experiência são um e mesmo fenômeno, visto segundo a tripartição de seus aspectos; não são, portanto, acidentes ligados a um nome, os quais poderiam livremente estar na definição de qualquer outro ente, mas são "fruto" de uma analítica da existência. Dizer que as estruturas existenciais são condições de possibilidade *a priori* transcendentais do ser-aí não deve dar a entender que Heidegger tenta propor uma nova estrutura que complemente ou substitua aquela kantiana,

[3] Nos referimos aos transcendentais clássicos da filosofia escolástica: ser, uno, bom, verdadeiro e belo.

[4] *Ex-perientia* conserva a compreensão da relação com o limite presente na "ἐμπειρία" (cf. nota 19), entretanto, seu prefixo indica o movimento oposto ao desta. "*Ex*" indica um movimento para fora do limite, sem ser uma simples negação dele. No português, conservamos essa noção quando falamos em "externar", "expor", "extrair" e, claro, em "experiência". Sobre a relação etimológica entre *experientia* e ἐμπειρία, cf. ERNOUT. A; MEILLET. A. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*: historie des mots. 13. ed. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951, p. 883

mas sim que as estruturas existenciais emergem de uma inflexão sobre o significado mais íntimo e puro da transcendentalidade *per se* e segundo a unidade dos seus termos.

A tripartição dos aspectos transcendentais não é de modo algum fortuita ou infundada. A outra modificação radical que Heidegger irá fazer no raciocínio transcendental é a tentativa de fundar a temporalidade não mais em suas estruturas derivadas e teóricas, abstraídas de certas atribuições ônticas de um sujeito, mas nos próprios termos transcendentais. Assim, "*a priori*", "condição" e "possibilidade" não serão apenas nomes de pressupostos, mas aspectos do tempo. A temporalidade é definida por Heidegger como "fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido"[5]. O caractere transcendental do *a priori* é compreendido a partir do aspecto temporal do *gewesenheit* (vigor de ter sido), termo utilizado por Heidegger para substituir a palavra *vergangenheit* (passado), mas ainda assim referente a ela. O ser-aí já sempre antecipa aquilo que lhe é essencial, antes de qualquer consideração ou reflexão sobre si próprio. Antecipa sua essência de sempre ser a "possibilidade" de um ente, no sentido de estar sempre "a caminho" dos entes com os quais se relaciona, sem reduzir-se a eles. A possibilidade do estar sempre a caminho do ente é compreendida na noção de *zukunft* (futuro), que remete a *Zukommen*, ou seja, a relação intima com o "vir", o "porvir" ou o "advir". A essência total do ser-aí é sempre já antecipadamente estar com o que lhe vem ao encontro. Se sempre já está com *o que* lhe vem ao encontro, o ser-aí sempre está condicionado pela sua situação presente. O presente é toda a dimensão intramundana do mundo daquilo que constantemente se atualiza numa "contra-espera", tradução literal de *gegenwart*, que é a forma usual do alemão se referir ao presente. Na sua constante atualização do que se apresenta e representa no ente, o presente é condicionante; sempre se apresenta segundo os limites e características do que é e está sendo, portanto, é a dimensão mais reveladora do ente.

A unidade dos aspectos da temporalidade é "o sentido da cura propriamente dito"[6] e designa a sua essência transcendente do estar "fora de si em si e para si mesmo originário"[7]. Por conta de sua complexidade e extensão temática, não poderemos fazer justiça à noção de temporalidade nesse texto e abordá-la com maior rigor, apenas devemos notar que a temporalidade é a base da abertura do ser-aí e, como tal, expressa que esse ente não pode ser reduzido à sua lida presente com que se encontra no mundo. A temporalidade, portanto, indica a possibilidade de superação da compreensão decadente de mundo. Não uma superação como que em um afastamento absoluto dos estados de coisa intramundanos, mas uma modificação

[5] *Ser e tempo*, 2015, p. 411
[6] *Ser e tempo*, 2015, p. 411
[7] *Ser e tempo*, 2015, p. 413

da forma de considera-lo essencialmente. Não é por acaso que os aspectos de passado e futuro são conceitos chave para essa superação, mas eles estão de acordo com a crítica maior que Heidegger propõe à metafísica precedente. Essa tradição partiria de duas ingenuidades na consideração sobre o sentido de ser: uma, que podemos chamar de espacial, no significado fenomenológico, ou seja, de tomar o ser por aquilo que se apresenta intramundanamente na decadência como "ente", ou como abstrações e substratos do ente; e outra, que podemos chamar de temporal, que é a redução da tripartição da temporalidade ao presente, ou que se encontra numa atualidade na visão decadente. Todo tempo é encarado como uma anterioridade ou posteridade ao "agora" constante. Passado e futuro, portanto, seriam ilusões de não-ser, ou meros não-entes relativos que, em última análise, são subordinados ao ente eternamente presente. Em Heidegger, em vez de serem considerados como uma falha ou degradação do ser mais puro e universal, passado e futuro se tornam expressões essenciais da existência humana na sua irredutibilidade ao ente. Esses aspectos, aqui, já não indicam qualquer memória de um evento ou expectativa de um acontecimento futuro, mas simplesmente apontam para o horizonte diferencial do ser-aí em relação aos entes intramundanos. Para que o ser-aí esteja aberto às suas memórias ou eventos porvindouros, ele deve antes estar diferencialmente em relação com eles.

A estrutura da cura é fundada nesse pressuposto da possibilidade de superação de uma visão e interpretação meramente e unilateralmente impessoal do mundo circundante que assuma a decadência como um aspecto da unidade temporal, retirando-a de qualquer hierarquia ou redução ôntica. A cura é a transparência do "vácuo" que se interpõe quando a lida com os entes intramundanos é retirada de sua constância normal, na interrupção da surpresa. Nenhuma de suas características é uma faculdade do sujeito, mas simplesmente aqui que o ser-aí é na sua singularidade irredutível. Sendo o pressuposto para que haja a experiência da decadência, é irredutível a ela. Aquilo que direciona a cura para o que ela apenas "é-junto-a" (*Schon-sein-bei*) é a tendência da cotidianidade impessoal de sempre criar e instituir uma certa familiaridade confortável abo ser-aí, conformando-o com o que já está realmente acessível. Heidegger chama tal tendência de *Nachhängen*[8], uma "dependência" do ser-aí na adesão daquilo que se lhe apresenta na intramundanidade. Nessa dinâmica, a própria essência temporal da cura do projetar-se porvindouro no "anteceder-a-si-mesma" (*sich-vorweg-sein*) se torna uma extensão naquilo que "realmente" se apresenta para o ser-aí. A sua abertura temporal, portanto, passa-se apenas por um apagamento espacial, perdido entre os

[8] *Ser e tempo*, 2015, p. 263

entes. Nesse registro, o ser-aí não pode estar livre, pois se encontra submetido às possibilidades daquilo que ele simplesmente já é faticamente. Entretanto, Heidegger nos deixa claro que essa modalidade imprópria do ser-aí é apenas o que "faticamente, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes"[9] ele é. Diferentemente da decadência impessoal, que é uma estrutura existencial necessária, a tendência imprópria de adesão é apenas uma potencialidade ôntica que se dá com grande frequência. Há uma potencialidade, portanto, do ser-aí ter uma experiência própria de si mesmo, a partir do momento em que conseguir, de algum modo, se pôr o sentido daquilo que é essencialmente à margem daquilo com que se ocupa e de quem convive.

Até o momento, tematizamos a questão sobre a corporeidade com o foco no aspecto decadente e impessoal do ser-aí. A razão se deve ao caráter fundamentalmente ôntico da corporeidade enquanto a questão sobre o instrumento de habitação que o ser-aí deve assumir. A onticidade do corpo não está fundada na sua contingência, nem no seu potencial término temporal enquanto uma coisa que há de se degradar. Quando dizemos que o corpo possui um privilégio na estrutura ôntico-existenciária do ser-aí, indicamos esse privilégio dentro da "manutenção" da compreensão imprópria do impessoal da cotidianidade. Enquanto instrumento de mediação, o corpo não pode ser interrompido ou surpreendido à maneira das outras funções instrumentais. A mediação corporal nunca pode ser surpreendida ou interrompida. O corpo é, de certo, ainda um ente, mas não há qualquer tendência existencial do ser-aí que possa lhe desconsiderar completamente a partir de um vazio deixado por ele. A relação com o corpo não é uma que o ser-aí tem na maior parte das vezes, como na cotidianidade impessoal, mas é uma relação instrumental necessária, a qual está pressuposta em todas as outras. O corpo torna-se especialmente difícil de tematizar, pois ele é como um espelhamento da estrutura transcendental do ser-aí. Assim como ocorre com a transcendência temporal, a corporalidade é pressuposta em toda e qualquer lida do ser-aí enquanto o instrumento que media todas as lidas; essa dimensão também não lhe é acessível diretamente, mas sempre a partir dela. O corpo também deve se estender para além de si, não possuindo qualquer "ponto de apoio" físico no espaço do qual emane, mas encobrindo a espacialidade com aquilo que lhe é próprio, segundo seus próprios filtros. Mas o corpo permanece sendo um ente fechado e, de certo modo, mais um instrumento dentre os instrumentos; seu estatuto de ser não muda, apesar da sua perfeita imitação das estruturas transcendentais. Na verdade, o corpo só pode se estender e mediar a visão enquanto um instrumento de habitação a partir da

[9] *Ser e tempo*, 2015, p. 260

abertura do ser-aí na cura, e não o contrário. Se tematizarmos o corpo e todos os corpos segundo seus respectivos acidentes ônticos, apenas encontraremos características sem qualquer abertura, e, em consequência, sem qualquer mediação como um "ver de fora" a partir de algo. O ser-aí é o único ente que habita na mediação justamente pela questão sobre o ser do ente lhe ser tão fundamental. Se seguirmos à risca o discurso de Heidegger e compreendermos que não há qualquer dualismo substancial entre ser e ente, questionar-se sobre as estruturas ontológicas é sempre pôr a questão também sobre a essência do ente. O ente é essencialmente aquele que media. Se quisermos fugir das definições tradicionais da metafísica em relação ao ente que se presentifica na evidência da intuição, deveremos conduzi-lo à sua natureza corporal de instrumento mediador; não enquanto a mediação de uma imediaticidade, mas enquanto o filtro instrumental da mundanidade que mascara e imita as estruturas transcendentais da existência. O corpo é, assim, o suporte necessário da cotidianidade, por ser seu instrumento mais cotidiano. Mas se tal compreensão do corpo pressupõe a abertura da totalidade horizontal e temporal da cura, e a cura é revelada em sua originalidade através de uma interrupção surpreendida da cotidianidade, isso quer dizer que a dimensão mais própria e originária do corpo não pode ser acessada ou revelada de forma idêntica à da cura.

3.2 Corpo na compreensão pré-ontológica da cura

Até o momento, parece que o corpo assumiu uma posição parcial em relação à problemática ontológica geral, se tomarmos todo o longo discurso sobre a temporalidade e historicidade do ser-aí como referência. Sobre essa temática, a questão sobre o corpo não tem nada a declarar, pois a corporalidade é apenas mais um "portão de entrada" para a intramundanidade e espacialidade do ser-aí, a partir das quais a temporalidade assume o seu sentido. Por outro lado, já sabemos que essa problemática apenas assume sua clareza quando contrastada com aquilo que o ser-aí é numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, segundo seu aspecto ôntico-existenciário. A potencialidade de pôr essa tendência à margem de si mesmo é o que torna as estruturas existenciais e a própria questão sobre o sentido de ser patente ao ser-aí. Ora, se, de acordo com Heidegger, a potencial interrupção do intramundano faz parte da questão mais autêntica sobre o sentido de ser, o corpo como um instrumento privilegiado que é *sempre* refratário a essa colocação torna-se adjunto daquilo que é relevante

à questão ontológica, pois, com ele, se anuncia um modo do ente que não pode, em qualquer disposição, se afastar. O corpo é, de certo, um apêndice da problemática ontológica em geral, mas, tal qual o apêndice de nosso corpo biológico, torna-se um problema vital quando esse se manifesta como um problema.

Ainda na fundamentação da cura como a totalidade do ser-aí, Heidegger utiliza-se do remetimento à tradição de pensamento, com o intuito de combater possíveis críticas de extremo abstratismo ou excessiva arbitrariedade teórica. Essas constantes referências se pautam no pressuposto de que o humano, no decurso do seu pensamento, sempre e de algum modo já possui algum relance de pensamento sobre sua singularidade e diferença em relação ao resto das coisas no mundo. Essas compreensões primevas são o que chama de "pré-ontológicas", ou seja, elas revelam certos elementos originais da existência sem distingui-los daquilo que nomeamos na linguagem natural, como substâncias categorizáveis da natureza física, da cultura ou dos mitos. A compreensão pré-ontológica toma os entes como reveladores suficientemente autênticos daquilo que lhe é mais próprio, sem a preocupação de qualquer transparência de uma estrutura que os condicione desse modo. As histórias e narrativas pré-científicas possuem um privilégio dessa compreensão. Não porque sejam mais objetivamente corretas, mas justamente porque a distinção da correção objetiva ainda não se colocou como um discurso exclusivamente humano e, então, há uma simplicidade mais autêntica que se antepõe a qualquer discurso específico. Essa simplicidade é a mera diferença do relacionar-se do humano com o mundo ou o reconhecimento por si só de que essa diferença existe.

Para tentar alcançar essa compreensão pré-científica, Heidegger se refere a uma fábula do autor romano do primeiro século Higino, a qual, por sua vez, provavelmente precede em muito o autor que a compilou. É nessa fábula em que a *Cura* aparece como uma personagem, como um "alguém", representando a dimensão da *Sorge* como um dos elementos constituintes do "humano" que vem do "húmus" retirado da Terra, outra personagem da fábula. Para deixar clara a origem da interpretação de Heidegger e nossa própria visão a respeito da temática do corpo, citemos integralmente a fábula:

> Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que fez de bom grado. Como a Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: "Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o

> corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus.[10]

Os interesses específicos de Heidegger nas estruturas existenciais como constituídas principalmente pelo cuidado, no sentido geral do termo, ocupação e preocupação o fizeram focar na personagem da cura como principal referência à consideração pré-ontológica da existência. Como na fábula é narrado que a Cura foi quem primeiro formou o humano e se manteve com ele durante a vida, Heidegger vê nessas palavras a percepção da primazia dessa singularidade humana em comparação com aquilo que ela possui, mas não lhe é essencial, isto é, seu espírito (conferido por Júpiter) e sua matéria (conferida pela Terra). O espírito é tomado como um presente que vem de fora, em um "bom grado" de um deus. Já a Terra concede uma parte de seu todo; dá, portanto, o que há de suporte à forma da Cura e ao espírito de Júpiter. A disputa entre as divindades é uma sobre o pertencimento ao humano, representada pela erística sobre escolha do nome. Devemos notar que essa disputa só pode se dar porque cada divindade assume para si a primazia da totalidade essencial do humano; não apenas a Cura. A decisão de Saturno teve de ser "equitativa" (*aecus*) por causa dessas primeiras tentativas de sobreposição.

A preferência pela Cura em detrimento desses outros aspectos foge dos próprios pressupostos que Heidegger havia assumido para considerar a fábula útil em uma exposição filosófica. Ora, se a compreensão pré-teorética de existência assume com maior e mais simples honestidade a totalidade da existência, por que tentar distinguir o que na narrativa primitiva apareceria já indistintamente unido? De certo, por um lado, o que é conferido por Júpiter e Terra são partes de um todo que o Homo não necessariamente é, enquanto a Cura mantém-se não como alguém que empresta algo a esse ser, mas que o conduz enquanto ele é. Mesmo assim, permanece a narrativa da decisão equitativa, a qual não pode ser ignorada. Ao formar o humano, a Cura deve fazê-lo *através* e *a partir de* algo segundo limites e mediações conferidos por outras "divindades", por outros impositores e instituidores de limites. A terra e o espírito que estão unidos ao húmus da Cura não são mais simplesmente a posição idêntica das suas próprias naturezas, mas assumem o caráter de impositores de possibilidades e mediações à forma da Cura, então, passam a compreender seu ser apenas a partir dessa união e não mais como simples partes de um todo. A Cura deve possuir uma concretude de limites, se não, ela nada teria a ver com o humano, pois não teria nada a partir do que conduzir e

[10] *Ser e tempo*, 2015, p. 266. A versão original latina da fábula está citada na página 265.

formar. Na união equitativa, terra e espírito são os mediadores, a partir dos quais a Cura existe.

Como Heidegger já leu a fábula com as lentes da sua própria crítica à filosofia tradicional, os aspectos antropológicos do humano dotado de corpo e espírito, de um corpo animado por força vital, já lhe parecem secundários e menos originais. De fato, segundo sua própria concepção de interpretação, Heidegger assume uma posição e uma visão prévia sobre aquilo que lê. Isso também nos dá o direito, portanto, de tentar ampliar essa visão através de uma concepção mais integral do texto, sem, com isso, atentar contra o quadro teórico heideggeriano. Segundo sua análise, a fábula revela a Cura como mais autêntica na constituição do humano por dizer que ela o acompanhará enquanto for vivo, não podendo existir a não ser com o humano, diferentemente da terra e do espírito que estão como empréstimos dos deuses e retornarão a eles após a morte desse ser, sendo-lhe mais exteriores do que interiores. A Cura é considerada mais original por ser intrínseca à vida humana[11]. O humano pertence exclusivamente à Cura enquanto vive. Mas se a fenomenologia existencial está como um pressuposto da interpretação da fábula, a morte torna-se um elemento tão fundamental ou co-original à vida. Em Heidegger, a morte não é simplesmente um momento no futuro, o término ou negação da vida, mas é o horizonte que possibilita, enquanto o ser-aí existe, ou "está vivo", uma compreensão mais original de si próprio, por ser o vazio de conteúdo que se abre quando o ser-aí se diferencia radicalmente do ente simplesmente dado. Como viemos destacando desde o início da dissertação, o diferencial da analítica existencial não é a delimitação da "natureza" de dois âmbitos distintos de ser, mas o esclarecimento do seu contraste mútuo. Na diferenciação aberta da morte, o ente simplesmente dado é um dos âmbitos de contraste que possibilita tal diferenciação, aquilo que é propriamente "natural" no ser-aí, como seu corpo, é também um ente que abre a possibilidade da morte; não como degradação desse corpo, mas como um suporte para o contraste diferencial do ser-aí. Aquilo que é próprio da morte significa: o que não é necessário e essencial no ser-aí segundo sua própria natureza, mas que, quando em relação com esse ente privilegiado, o condiciona assim como suas próprias estruturas. Aquilo que é dado pela Terra, o corpo, é ente "de morte" nessa compreensão. Se a interpretação existencial não tomar a morte nesse conceito, tampouco poderia considerar a narrativa sobre o que é da "vida" como algo importante para a fundamentação pré-ontológica que Heidegger deseja apresentar. Ficamos, então, com uma dentre duas opções: ou a interpretação existencial é tomada integralmente na fábula, não

[11] *Ser e tempo*, 2015, p. 266

considerando a morte como essencialmente diferente do que é "da vida", ou seja, a Cura; ou a interpretação existencial é parcial. Nesse último caso, o único tema relevante de se analisar na fábula é meramente a consideração da Cura como "fato" antropológico importante. Se for assim, tanto a referência à vida, quanto à morte estão determinadas pelo modo ingênuo da compreensão antiga, como meramente dois opostos que não podem estar presentes ao mesmo tempo no humano e, portanto, são irrelevantes para a discussão existencial.

3.3 Corpo e o conceito de Terra no Heidegger posterior

A noção de terra enquanto elemento pré-ontológico de contraste à abertura que é própria do ser-aí assumirá uma importância cada vez maior nos textos posteriores ao *Ser e tempo*. Os motivos e razões para tal crescente privilégio não podem ser desenvolvidos com o devido rigor no momento, pois tem a ver com a radical mudança de perspectiva que Heidegger opera nos próprios fundamentos da sua ontologia. Nessas obras posteriores, o ser-aí não mais possui a primazia da abertura ao ser, e é colocado em dúvida se é unicamente a partir dele que o ser se manifesta. Para contrapor-se ao discurso sistemático anterior, Heidegger recorre a uma série de figuras e simbolismos poéticos, em grande parte retirados de Hölderlin, para tentar indicar uma abertura de ser mais primordial e simples que a complexidade de nexos e relações do ser-aí. Não à toa, esses elementos se referem a signos universais da experiência humana, como "terra", "céu", "deuses" e "mortais". O porquê desse excessivo bucolismo parnasiano da fase posterior não será de nosso interesse; nos basta tentar estabelecer caminhos possíveis para uma tematização do corpo, e não todas as suas consequências no desdobramento da questão. Nos importa fazer essa remissão apenas como estabelecimento de uma "prova" de que a ideia de corporeidade pode ter raízes sempre mais profundas, não apenas na filosofia heideggeriana, mas na ontologia existencial em qualquer uma de suas vertentes. Talvez o que apenas devamos pressupor de partida no presente discurso é que por mais radical que tenha sido a virada do pensamento heideggeriano, a analítica existencial e seus fundamentos pré-ontológicos não são mutuamente excludentes, mas, ao contrário, se complementam. Com isso, não avançamos para além do que Heidegger já estabeleceu no §42, abrindo possibilidades de interpretação sobre a pertinência e importância de uma reflexão sobre a "interferência" do que é propriamente ôntico no ser-aí e como se fundamenta essa onticidade. O "pré" (*vor*) em pré-ontológico (*vorontologischen*) não

significa que o propriamente ôntico seja um *a priori* mais original do ser-aí, no sentido da temporalidade exposta acima; tampouco indica uma tese sobre um possível "realismo" contraposto ao idealismo das estruturas existenciais. Ao contrário, a capacidade de uma compreensão pré-ontológica de si mesmo supõe que a questão existencial é tão intrínseca ao humano que mesmo suas considerações mais ingênuas sobre ela podem possuir alguma verdade, verdade esta pautada nas estruturas existenciais, ainda que não tematizadas. Não apenas como uma visão pré-estrutural, essa compreensão mais primeva põe constantemente a questão sobre a *finitude* humana, não apenas como um fato ordinário do término de uma vida, mas as suas consequências e relações de sentido que ela impõe a cada um ou a cada povo. A finitude aparece como problema daquilo que limita o que está sempre ultrapassando os limites e todas conquistas e misérias que daí surgem. Na fábula da Cura, corpo e espírito são essas imposições de finitude, delimitações ônticas a esse ser que não é apenas isso. A Terra, impondo o corpo, assume uma importância fundamental por ser delimitadora do ser-aí em união com a Cura; não como sua negação ou superação. A finitude é propriamente a questão sobre o ôntico no ser-aí. Se a antropologia ou a poética tem acessos privilegiados a essa questão, está fora do nosso escopo.

Um dos textos inaugurais dessa segunda fase de Heidegger é *A Origem da obra de arte*. Publicado em 1933, a temática da terra volta a aparecer, mas com especial destaque. Por mais que pareça, à primeira vista, um texto de filosofia da arte e do belo, ele retorna rapidamente para a problemática mais cara a Heidegger, que evidentemente é a da ontologia. A terra é conceituada como um desafio aos pressupostos da ontologia existencial, como aquela "matéria bruta" a partir da qual não emerge qualquer sentido. Assim, diz:

> A terra só aparece abertamente clareada, enquanto terra, onde é guardada e resguardada como aquilo que é essencialmente insusceptível de ser descerrado [*das Unerschilßbare*], que recua perante qualquer descerramento [*Erschließung*] o que significa que se mantém constantemente encerrada [*verschlossen*]. Todas as coisas da terra, e ela mesma no seu todo, se derramam numa unissonância recíproca. Mas este derramar não é um dissipar. Corre aqui a corrente, que assenta sobre si, da delimitação que limita tudo aquilo que está presente no seu estar-presente. Desta forma, em cada uma das coisas que se fecham há o mesmo não-conhecer-se. A terra é aquilo que, por essência, se fecha. E-laborar a terra quer dizer: trazê-la ao aberto como aquilo que se encerra.[12]

O fechamento da terra não deve ser compreendido como algo que se encontra aquém do fenômeno, afinal, a terra se "abre", ou seja, pode ser compreendida de algum modo; mas qual é esse modo? Como encerramento. Não há nada de místico nessa afirmação, por mais que sua enunciação seja muito críptica; ela indica, senão, algo muito simples: a essência da

[12] *A origem da obra de arte*, 2002, p. 45

terra, sua totalidade própria é o "delimitar e limitar". Ela não pode descerrar-se, pois descerrar é o mesmo que desvelar, essência que é própria do ser-aí na sua temporalidade horizontal, irredutível aos seus limites ônticos próprios. A terra é o contraste a partir do qual o ser-aí pode abrir seu mundo. Contraste não é o mesmo que uma contradição. A contradição é uma organização dos limites e delimitações segundo eles próprios e nada mais, portanto, é apenas plausível dizer sobre conceitos contraditórios, discursos contraditórios ou sobre realidades contraditórias. Entretanto, a contradição jamais pode colocar a questão sobre a possibilidade de ver esses limites, estando neles, pois ela já os pressupõe. Toda dialética da contradição é sempre um adiantar-se e um saltar por cima daquele que pode "ver" seus movimentos previamente. Se há qualquer dialética no contraste entre abertura de mundo do ser-aí e fechamento da terra, esta remete àquela heraclítica que não visa qualquer desenvolvimento posterior de uma Lógica, como em Hegel, mas "apenas" nos diz aforismaticamente que o contraste faz o ente aparecer com muito mais clareza e verdade. Heidegger transfere essa noção geral para o "ente privilegiado" do ser-aí e tenta dizer o que deve contrastá-lo para que ele possa aparecer com mais clareza. Por isso, diz:

> Mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca estão separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe pelo mundo. Só que a relação entre mundo e terra não se reduz de maneira alguma à unidade vazia dos opostos que não têm nada que ver [um com o outro]. O mundo aspira, no seu assentar sobre a terra, a fazê-la sobressair. Sendo aquilo que se abre, não suporta nada de encerrado. Contudo, a terra inclina-se, como aquilo que põe a coberto, a implicar e a reter em si o mundo.[13]

O que é dito aqui não é nada radicalmente novo para os pressupostos heideggerianos. De certo modo, esse é um outro jeito de expressar sua tese já estabelecida em *Ser e tempo* sobre o ser-aí ser originalmente des-velador[14], ou seja, que é capaz de retirar o encobrimento dos entes com os quais se relaciona e doar-lhes sentido. O tratado de *Ser e tempo* é, no geral, a fundamentação da abertura do ser-aí, ficando em segundo plano qual seria a fundamentação e a essência própria daquilo que está "encerrado" nele. O que Heidegger faz no *Origem* é uma tentativa de aprofundamento da ideia de doação de sentido, a qual não mais se pauta apenas na ilimitação dos sentidos concedidos pelo ser-aí a seu mundo, mas na limitação da terra que não é intrinsicamente dependente do ser-aí; há, então, certos aspectos da manifestação do ser que não seriam "parte" das estruturas existenciais do ser-aí. As obras de arte são exemplos dessa tese, porque é através delas que toda a cadeia de nexos de referências e sentidos

[13] *Ibid*. p. 47
[14] *Ser e tempo*, 2015, §44

específicos dependem dos limites impostos pelo material e tipo de arte para se manifestarem plenamente. Diz Heidegger:

> (...) o escultor usa a pedra assim como o pedreiro, ao seu modo, faz uso dela. Mas não gasta a pedra. Isso só se passa, de certa maneira, aí onde a obra fracassa. É certo que também o pintor usa a matéria que as cores são, contudo, de modo que a cor não se gaste, mas só então chegue a brilhar. Sem dúvida que também o poeta usa a palavra, não, porém, como têm de gastá-la aqueles que habitualmente falam e escrevem, mas de tal modo que a palavra só então se torna verdadeiramente palavra e permanece, de forma essencial, a ser palavra.[15]

A limitação da terra não é uma planificação de onde nada pode surgir, mas o surgimento depende do contraste entre os elementos próprios da terra que, mediante seus limites, são postos em contraste. De certo modo, portanto, a terra parece constituir seu "próprio" mundo, ou seja, possui uma abertura independente do ser-aí. A obra de arte não pode ser reduzida ao utensílio, pois ela não é redutível somente aos nexos referenciais de sentido, mas é também aquilo que ela própria constitui e impõe.

O corpo, enquanto essa concessão da terra de uma parte sua, pode ser descrito da mesma forma que as obras de arte: a partir de sua "matéria prima", em contraste com a das outras figuras da terra, emerge daí o mundo guiado pela Cura, pela ocupação e preocupação. Até o momento, definimos o corpo como instrumento de habitação e mediador privilegiado das relações. O que deve se tornar claro agora é que seu caráter de mediador e limitador não se funda no seu ser-utensílio, mas sim nessa observação mais primitiva e pré-ontológica de que deve também ser delimitado pela matéria e que, por isso, não pode ser apenas sua abertura horizontal e temporal de mundo, mas sempre deve sê-lo a partir da terra que é. A lida instrumental é aquilo que manifesta o contraste do corpo do ser-aí em relação ao restante dos corpos, figuras e modos da terra, com os quais se relaciona. É a partir da modificação da terra que o humano se diferencia enquanto corpo. Mas ainda nos resta uma última questão, a saber, como o corpo, na sua lida instrumental, pode ser encarado na sua essência integral, isto é, como e em qual tipo de disposição do ser-aí o corpo aparece mais plenamente como delimitador?

3.4 Corpo e disposição do ser-aí

[15] *Ser e tempo*, 2015, p. 46

Assumimos que na lida instrumental cada utensílio se manifesta enquanto instrumento a partir da surpresa e interrupção de seus nexos de referência no uso cotidiano. Essa interrupção não apenas põe o instrumento em seu devido lugar como um ente simplesmente dado, mas também põe o ser-aí na sua diferenciação radical com relação a esse ente. Tanto o ser do instrumento quanto o ser do ser-aí dependem da situação contrastante para que sua essência possa ser posta em jogo. Na lida instrumental cotidiana, cada utensílio possui seu para-quê e com-quê específicos que permitem uma eventual interrupção. O uso do martelo é interrompido por não mais ser capaz de afundar um prego em uma superfície; o da caneta, por não mais escrever ou faltar-lhe tinta; o do livro, por ter páginas arrancadas, e assim por diante. Quando esses objetos deixam de funcionar, percebemos que sua essência não estava no simples fato de serem objetos, enquanto meramente contrapostos a um sujeito, mas sim no estar em relação conosco e com outros entes. A sua existência não depende daquilo que são enquanto categorias, mas do modo como se relacionam. O que se anuncia a partir dessa interrupção é um vácuo de sentido entre dois entes radicalmente diferentes que logo deverá ser substituído por novos utensílios, no conforto da unilateralidade decadente e cotidiana, na qual tudo parece existir da mesma forma. O que ocorre, entretanto, quando um ente está tão próximo e tão intrinsicamente enraizado nessa cotidianidade que o seu para-quê e com-quê específicos não podem ser interrompidos e que, portanto, este jamais pode ser compreendido enquanto instrumento e ente simplesmente dado? Se assumimos até então que o para-quê fundamental do corpo é a limitação e mediação da visão, essa função não pode ser interrompida sem que o ser-aí perca algo que lhe é igualmente fundamental. O corpo, quer na sua acepção enquanto corpo estendido nas ocupações ou como corpo orgânico, não pode simplesmente ser colocado diante do ser-aí, para depois retornar a uma lida cotidiana. Se o corpo for interrompido, perde-se o principal ponto de contraste entre o ser-aí e os outros entes com os quais se relaciona. O que há de mais revelador na noção de corpo enquanto figura da terra é a ideia de que os contrastes entre entes se dão sempre através do posicionamento dessas figuras. Se o ser-aí não tiver um corpo, não tiver algum "pedaço" da terra consigo, não há o que se dizer sobre ele, nem como se dizer. Qualquer que seja a atividade que ponha um corpo enquanto corpo de um ser-aí, como a capacidade de fala, de produzir arte ou de ser um corpo vivo orgânico com anatomia própria, essa atividade ou característica é sempre um contraste de uma delimitação própria desse corpo em relação a outras delimitações; a própria delimitação não é o que está posto em contraste. O corpo é um instrumento de habitação, mas a sua instrumentalidade não pode ser vista e acessada como todas as outras. Ele precisa de um meio próprio de acesso. Acessá-lo significa: tornar aquilo que lhe é próprio patente. Ao fazê-

lo, não apenas se acessa o que é próprio do corpo enquanto instrumento, mas também se estabelece um ponto de vista radical sobre a onticidade do ser-aí, isto é, sobre o significado do ser-aí sempre estar pautado no ente.

Mas como se dá esse aparecimento e esse aceso, segundo Heidegger? Não poderia ser através da mera tematização teórica conceitual. Se o fosse meramente, já teríamos encerrado a questão nas primeiras páginas e nas primeiras definições formais, afinal, ali nos apareceu o corpo segundo o que ele é e nada mais precisaria ser dito. A definição formal, no entanto, é apenas um afastamento daquilo que "está à mão" para um ver mais amplo daquilo que é simplesmente dado. A visão teórica é sempre esse panorama a partir do que já foi dado, ou pode ser dado a partir desses; ela é, portanto, uma antecipação do que está à mão (*vorhandenheit*) e ainda está no âmbito da compreensão decadente que admite apenas aquilo que está ou pode estar presente à experiência. Não seria uma solução, por outro lado, recorrer a uma postura meramente pragmática como alternativa. Aquilo que é "prático" é ainda um engajamento decadente com os entes ao redor, com a diferença de que sua lida com estes é irrefletida e não tende a fixar conceitos ou significados específicos as coisas, tendo uma visão mais particular do que universal sobre elas. O prático é apenas uma diferença de grau e alcance para com os entes na sua manualidade, estando numa relação mais direta e "mundana" (*zuhandenheit*) com esses. Esse tipo de lida também não foge à compreensão decadente[16]. É evidente que esse texto, sendo uma dissertação de filosofia, não pode deixar de ser apenas um índice teórico sobre o assunto tratado; isso não quer dizer que não devamos deixar claro que o fenômeno com o qual tratamos não se funda ou depende dessa visão teórica e apenas através dela aparece.

Para evitar essa dicotomia, Heidegger propõe que a principal via de acesso à uma compreensão da radical diferença ontológica entre ser-aí e entes simplesmente dados, numa superação da compreensão meramente decadente, está no modo como o ser-aí é afetado e reage a certas situações existenciais. Isso leva em conta não apenas as capacidades psicológicas e fisiológicas que o permitem ter a reação, mas envolve todo o contexto de nexos de referência e o como da relação com os entes intramundanos. Aquilo que é mais próprio do ser-aí no seu modo de relacionar-se com os entes deve ser a pedra angular do seu contraste. Heidegger chama essa faceta da existência de *Befindlichkeit*[17], que significa literalmente o "estado" ou "condição" em que alguém se encontra, em uma certa conjuntura. Indica um certo posicionamento em que o ser-aí toma em uma situação, não como posição espacial física, mas

[16] Heidegger expõe bem essa falsa dicotomia em *Ser e tempo*, 2015, p. 260-261.
[17] *Ser e tempo*, §29

no sentido em que usamos quando dizemos, por exemplo, que alguém se posicionou com alguma queixa ou deixou de se posicionar sobre algo que incomodava. Por isso, manteremos a tradução de *Befindlichkeit* por "disposição", no duplo sentido de ter um posicionamento e do ter ou não ter disposição para uma tarefa, um assunto, ou para a convivência com alguém. A disposição não é uma natureza estática, mas a dinâmica múltipla de relacionamentos que o ser-aí sempre deve assumir para com os entes nos quais ele "está lançado" (*Geworfenheit*). O ser-aí, em sua essência de estar sempre em um mundo, não se move e relaciona com os entes apenas numa sequência cronológica de momentos e vivências, mas é sempre uma certa "afinação" e "tonalização" de seu próprio ser em relação ao contexto em que se insere. A disposição é sempre aquela de um *Stimmung*, traduzido literalmente como humor. Em alemão, a palavra compartilha o mesmo étimo de "voz" (*Stimme*) e do verbo "afinar" (*Stimmen*). Na disposição jogada do falatório ambíguo e decadente da cotidianidade, o ser-aí está sempre afinado segundo o tom que se diz sobre algo ou a partir do modo como uma situação o afeta. Tal afinação não quer dizer uma necessária harmonia universal com o todo; um desafinar, afinal, ainda é um modo do afinar. Aqui, não há qualquer discussão sobre a primazia causal do humor estar em algum "estado de ânimo" subjetivo, no mundo "exterior" ou na relação entre ambos. O humor é uma afinação que já sempre depende do contexto e situação em que o ser-aí previamente se insere. Outras línguas possuem uma compreensão parecida na semelhança entre a administração e reação da vida com a consonância das vozes. Em grego, a língua filosófica por excelência, *synfonía* (*συμφωνία*) e *diafonía* (*διαφωνία*) remetem respectivamente ao sentido geral e específico de "concordar" e "discordar" de alguém ou sobre algo. O humor é como do reger-se recíproco do ser-aí na sinfonia e diafonia de contextos e âmbitos nos quais ele está com outros entes. Os estados de ânimo pressupõem esse humor e disposição em sentido existencial, não o oposto.

É através do humor que Heidegger enxerga uma via de acesso privilegiada ao que há de mais próprio e essencial ao ser-aí. Isso é porque a multiplicidade ilimitada de tons e afinações que o ser-aí pode se encontrar não dependem ou são condicionadas por aquilo que o ente é *realmente*. Um mesmo ente real preserva sua identidade e suas categorias enquanto pode ser encarado de jeitos radicalmente diferentes. Essa possibilidade da variação múltipla revela algo assombroso sobre nós mesmos, a saber, nossa liberdade em relação às determinações que se impõem e a nossa sempre latente natureza de jamais ser simplesmente um ente real. Como a fenomenologia lida com o estatuto de ser de algum ente e não com aquilo que ele realmente é, a disposição do humor é um aspecto fenomenologicamente privilegiado e mais autêntico de acesso ao ser dos entes que apenas o ser-aí possui.

É na disposição do humor que se expressa o paradoxo da experiência do ser-aí. Por um lado, sua capacidade de afinar-se com o contexto o libera de ser apenas um ente real, manifestando a cada variação da afinação do humor a indeterminação essencial que o ser-aí é. Por outro lado, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes da vida cotidiana, foge-se obstinadamente dessa liberdade através das ocupações e necessidades do dia-a-dia. O excessivamente simples "fato" de que o ser-aí não é um ente real está constantemente sendo soterrado pela complexidade das tarefas e multiplicidade de coisas na relação cotidiana. Para fugir da verdade pesada do humor, o ser-aí tenta se esquivar de si mesmo, através de sua própria essência. Para que essa essência possa ser colocada na interpretação e compreensão de si próprio, portanto, aquilo que deve ser interrompido numa surpresa para que o "nada" que o ser-aí é possa emergir deve ser o que prende sua afinação com maior radicalidade na vida cotidiana. O corpo, como o ente onticamente mais próximo do ser-aí, é a epítome da sua cotidianidade. Com a mediação do corpo, o ser-aí deve sempre estar face-a-face com aquilo que não é e qualquer compreensão de si mesmo sem a mediação parecerá absurda ou fútil de se deter sobre. Quer na sua acepção estendida, quer como um corpo específico, a afinação do humor deve sempre passar pelos critérios da corporalidade. O indeterminado jamais pode expressar todo o seu peso na miríade de determinações e figuras que as delimitações do corpo sempre impõem. No texto de *Ser e tempo*, é, na verdade, a própria disposição do humor que é chamada daquilo que é "*onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano"[18]. O corpo, portanto, deve ser a face existenciária dessa estrutura existencial. Enquanto o humor é condicionado pela temporalidade transcendente do ser-aí, o corpo é o que "concede" o ôntico e o cotidiano a essa estrutura. Por ter um foco muito transcendental, o tratado de *Ser e tempo* muitas vezes parece deixar infundados os por quês dessa interferência tão contundente daquilo que é meramente ôntico em um ente que parece tão obviamente distinto dos demais. Por serem tão próximos no discurso, concluímos que os modos de acesso à essência do corpo devem se dar através dos tipos de afinação do humor que conduzem o ser-aí para uma interpretação mais própria e autêntica de si. Para tanto, devemos agora analisar as noções heideggerianas de *medo* e *angústia* e avaliar se elas são suficientes para uma explicitação existencial do corpo.

[18] *Ser e tempo*, 2015, p. 193

3.5 Medo, angústia e a disposição de humor do sofrimento

Uma simples pergunta que qualquer leitor atento de *Ser e tempo* poderia se fazer, após a exposição da estrutura existencial do humor, seria sobre o porquê da predileção de Heidegger aos conceitos mais tétricos e sombrios, quando o tratado pretende ser uma exposição geral e abrangente das possibilidades da existência. Se a disposição do humor revela com mais clareza os modos do ser-aí estar em seu "aí" próprio e em seu mundo justamente por conta da miríade de alterações de visões sobre um mesmo ente, por que, logo no capítulo seguinte, Heidegger privilegia um humor em detrimento de todos os outros, ou seja, o medo? Não haveria essa de ser uma escolha arbitrária, retirada dos preconceitos de uma psicologia e antropologia cristãs, orientadas por um teimoso pessimismo superestimado? Mesmo que se possa argumentar dessa maneira considerando as fontes históricas e teóricas de Heidegger, tal acusação apenas se afastaria da questão e do problema geral da obra e do tipo de encaminhamento que ela pretende para tratar deles. A resposta sobre o porquê dessa preferência também pode ser mais simples do que parece. Se a principal tese crítica de Heidegger à história da ontologia na tradição filosófica se dá na acusação da tendência dessa de substituir a questão sobre o ser pela questão sobre o ente, e essa substituição está fundada pela tendência da própria existência humana que encobre a questão autêntica sobre seu próprio ser a partir da lida com os entes que lhe são mais familiares e cotidianos, aquilo que se dá como uma negação dessa tendência da redução ao ôntico assume uma importância especial no desvelamento da singularidade e diferença radical entre abertura do sentido de ser e fechamento de entes categorizáveis. O que pode aparecer e se colocar como ameaça ao ser-aí é sempre uma possibilidade da negação de seu aspecto ôntico enquanto fundamento da sua essência, ou ao menos enquanto único fundamento. Essa negatividade da disposição do humor não se resume à mera subtração de alguma coisa ou à mera ameaça de subtração, mas o que ela ameaça e nega é simplesmente isso: a redução da existência à familiaridade ôntica. As situações e disposições em que o ser-aí pode estar que quebrem e interrompam a visão ingênua sobre si mesmo não têm, portanto, importância secundária, nem são meras matutagens de um espírito sisudo que toma uma parte da existência pelo todo, mas devem assumir seu destaque central no discurso.

Por isso, o primeiro aspecto da disposição do humor a ser desenvolvido é o do medo (*furcht*)[19]. O ser-aí é o único ente capaz de ter e estar com medo, pois é o único que pode interpretar os entes com os quais se relaciona como uma ameaça. Tal ameaça só pode se dar porque o ser-aí, enquanto ser-em e ser-no-mundo, está lançado e perpassado por entes. O amedrontador não descreve um dado psíquico, mas uma expectativa antecipada que o ser-aí faz em relação aos entes presentes ou potencialmente presentes. Aquilo que amedronta é sempre algo conhecido ou passível de ser conhecido. Mesmo um tipo de medo como o do horror, que é temer por algo excêntrico, não-familiar, é ainda a expectativa do aparecimento de algo que poderá ser compreendido no momento em que chegar. Portanto:

> Ter medo por ou ter medo de alguma coisa sempre abre -seja privativa ou positivamente- de modo igualmente originário, o ente intramundano em sua possibilidade de ameaçar e o ser-em no tocante ao estar ameaçado.[20]

O modo da disposição do medo ainda não fugiu da visão decadente do ser-aí. Ter medo é sempre ter medo de um ente intramundano, seja de uma coisa ou de um outro existente. Ele sempre vem em uma iminência de algo ou de uma situação que lhe vem ao encontro dentro de um contexto compreensível. Um ente não se torna amedrontador assim que chega como que desprevenido, mas já está previamente tido como amedrontador. Sendo o ameaçador no modo da decadência, o medo é ainda uma lida sem surpresa ou interrupção para com os entes, envelopada pela constância da cotidianidade. A ameaça que impõe verdadeiramente o contraste à vida cotidiana na sua falta de apoio nos entes intramundanos é o que Heidegger irá chamar de angústia.

O medo é o modo da disposição no qual os entes intramundanos ainda importam e planificam a experiência cotidiana do ser-aí. Em contraste com essa disposição do humor, Heidegger irá propor a angústia enquanto um modo que desconsidera a importância do ente intramundano na experiência. Assim, diz:

> O por quê a angústia se angustia não é um modo *determinado* de ser e de possibilidade da presença (ser-aí). A própria ameaça é indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça nesse ou naquele poder-ser faticamente concreto. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo[21]. (parênteses nossos)

Enquanto na disposição do medo aquilo com o quê o ser-aí teme é diferente do ente capaz de temer, pois sempre teme algo que vem "dentro" do mundo; na angústia, essas dimensões se chocam em uma unidade. O indeterminado com o qual o ser-aí se angustia não é

[19] *Ser e tempo*, §30
[20] *Ser e tempo*, 2015, p. 201
[21] *Ser e tempo*, 2015, p. 254

uma coisa ou uma substância esvaziada de acidentes, mas sim a própria impossibilidade do ser-aí, de ser simplesmente aquilo que lhe é determinado. O "próprio ser-no-mundo" é essa indeterminação, a qual não significa a negação de uma positividade determinada, mas uma "margem" que se abre através da determinação. Indeterminação aqui tem bem mais o sentido de atopia, uma falta de lugar e definição absolutos os quais o ser-aí poderia usar para dizer o que "é". É na angústia que se manifesta com maior clareza o outro aspecto da "margem" e do "vácuo" que se abria a partir da interrupção e da surpresa na lida instrumental. Essa revelava o que era próprio do ser dos instrumentos, enquanto aquela revela o que é próprio do ser do ser-aí. Em outras palavras, é na "margem" que o ser-aí é capaz de desdobrar e revelar que se estabelece o contraste com aqueles entes que não podem fazê-lo. É apenas nesse contraste diferencial que se revela o que é próprio de cada ente. Pondo-se em contraste com a suas determinações intramundanas, a disposição da angústia revela ao ser-aí sua *liberdade*[22], a qual não é a fundamentação de uma liberdade de agência, mas um outro nome para o vácuo de sentido que se abre na angústia. O ser-aí é livre na visão da disposição de não ser simplesmente um ente dado. É isso que condiciona sua singularidade em relação aos outros entes.

Margem, vácuo de sentido, liberdade e singularidade do ser-aí podem ser conjugados no conceito heideggeriano de ser-para-morte (*Sein zum Tode*). O existir segundo e na morte não é um *memento mori* ao modo da ética clássica, o qual se refere à morte como um acontecimento que recai sobre a vida. Para Heidegger, a morte desvela com maior propriedade a dualidade de aspectos da visão do ser-aí sobre si mesmo, ou seja, o reconhecimento de si mesmo enquanto ser determinado, finito, mas que sabe-se irredutível à essa delimitação e finitude. O "fim" que a morte comporta, portanto, não é o término em um momento cronológico, mas a abertura para a finitude própria de cada ser-aí. No contraste da determinação da finitude, a morte pode emergir como "*a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença* (ser-aí)"[23]. Se na lida cotidiana, decadente e unilateral do ser-aí as possibilidades são mediadas e determinadas pela remissão constante aos nexos de referência dos entes ao redor, a possibilidade da morte é a "*possibilidade da impossibilidade da existência*"[24] . "Impossibilidade" segue o mesmo raciocínio do "indeterminado" que expomos logo acima: ela não quer dizer a negação da atualização de uma potência real, nem a impossibilidade da co-existência simultânea entre

[22] *Ser e tempo*, 2015, p. 254
[23] *Ser e tempo*, 2015, p. 335
[24] *Ser e tempo*, 2015, p. 339

estados de ser de entes contraditórios. Sequer podemos dizer que tal afirmação sobre a possibilidade da impossibilidade é literalmente um paradoxo, pois não partem dos mesmos âmbitos de discurso para conseguirem mutuamente se contrapor. Mais uma vez, impossibilidade é uma modificação do sentido usual da palavra para indicar o aspecto irredutível da existência do ser-aí. A possibilidade da morte é meramente o possibilitar das relações intramundanas; essa possibilitação, no entanto, não se refere ou se funda em qualquer relação específica; portanto, em si mesma, a morte não é uma possibilidade intramundana, no sentido de uma potencialidade, mas uma possibilidade existencial. Por isso Heidegger dizer que "*como possibilidade a proximidade mais próxima do ser-para-a-morte se acha, face ao real, tão distante quanto possível"*[25]. Em resumo, a tese mais radical expressa no conceito de ser-para-a-morte é a da impossibilidade do ser-aí ser redutível ao ente simplesmente dado, real e categorizável. O horizonte de morte, desvelado pela disposição da angústia, é o resultado da tensão existencial de quando esse aspecto original da existência vem à tona, na negação, interrupção e fuga radical da normalidade cotidiana. A morte é, portanto, o aspecto que permite sempre a compreensão do ser-aí na sua irredutibilidade enquanto um "desgarrar-se" da sua impessoalidade cotidiana. O caminho para a fuga da decadência cotidiana já estaria dado na disposição da angústia, a qual põe o próprio ser-aí em um estado de desconsideração para com aquilo e quem esse convive e lida. O âmbito dessa desconsideração é o ser-para-a-morte.

A partir do que foi dito, parece-nos haver um beco sem saída para uma consideração fenomenológica sobre o corpo. Dissemos anteriormente que o acesso a essência própria do corpo se daria por uma união da análise instrumental com a da disposição do humor. A partir da interrupção do corpo enquanto instrumento de habitação mediador, desvelar-se-ia não apenas a essência de um instrumento qualquer, mas também de um aspecto originário da existencialidade do ser-aí. Esse aspecto seria o próprio sustentáculo do seu aspecto existenciário-ôntico, ou seja, a necessidade de ser mediado pelos critérios de entes. Tal interrupção colocaria o corpo em uma posição de contraste que o anunciaria como aquilo que propriamente é: um instrumento; mas esse contraste não pode ser visto, pois a sua possibilidade é justamente a aniquilação do ponto de contraste que permite ao ser-aí compreender-se enquanto radicalmente diferente e irredutível ao ente. A compreensão autêntica do corpo, portanto, só poderia advir indiretamente segundo os modos da disposição do humor, os quais possibilitam um certo estranhamento e desgarramento de suas

[25] *Ser e tempo*, 2015, p. 339

determinações intramundanas, cotidianas e familiares, apesar de estranhar-se sempre a partir dessas.

Ora, se a compreensão do corpo enquanto mediador não pode ser dada a partir da interrupção instrumental, não seria inútil querer descobrir qualquer coisa sobre a possibilidade de seu contraste na disposição do medo, por exemplo? Se disséssemos que a interrupção do corpo é um acontecimento pelo qual se teme, deveríamos admitir que esse próprio acontecimento é um ente pelo qual se teme. Se o humor do medo é caracterizado por sempre ser o temor de um ente que se anuncia segundo determinações intramundanas, a interrupção do corpo deveria poder ser experienciada enquanto um ente que se apresenta, assim como a quebra de um martelo pode sê-lo. Mas isso não pode suceder com o corpo, pois, sendo o sustentáculo e a epítome da experiência intramundana, sua interrupção seria a perda da própria possibilidade de experiência ôntica, ou seja, de compreender-se também enquanto ente e em relação a entes.

Se a interrupção do corpo jamais pode se tornar um acontecimento experienciável na ocupação intramundana, a disposição de humor do medo não seria absurda e trivial se quiséssemos uma ponte de acesso a esse fenômeno? Aqui devemos fazer alguns adendos específicos sobre cada conceito. Caracterizamos o humor do medo como o temor de um ente intramundano. Ser intramundano significa, na sua definição mais ampla, ser categorizável. Categoria, para Heidegger, não é apenas a dimensão lógica e conceitual de um ente, mas "numa perspectiva ontológica, a palavra[26] significa: dizer na cara dos entes o que, como ente, cada um deles é, ou seja, deixar e fazer todos verem o ente em seu ser"[27]. Aquilo que ontologicamente distingue o ente categorial do existente (ser-aí) é apenas o *como* do seu manifestar do seu ser e não *o que* lhe constitui. O ser de um ente categorial sempre se anuncia como ser *de alguma coisa*, isto é, com a indeterminação do ser sendo encoberta por alguma determinação passível de ser "acusada" em uma enunciação; diferentemente do ser-aí existente que compreende a si mesmo sempre a partir da indeterminação de ser. As noções de ente e categoria, então, são amplamente alargadas e intencionalmente vagas. Um ente categorizável não é apenas um ente real que deve se conformar a certas leis do espaço ou leis da subjetividade, mas também qualquer discurso com sentido que circunscreva o ente em algum limite acessível e comunicável, mesmo que esse discurso venha de alguma linguagem que jamais conheceu os conceitos de sujeito, objeto, categorias, realidade ou o próprio conceito. Assim, o acontecimento da interrupção da mediação corporal é um ente que se

[26] *Κατηγορία* (categoría)
[27] *Ser e tempo*, 2015, p. 88

anuncia na ocupação intramundana, pois pode ser categorizado como um eventual estado de coisas que potencialmente pode chegar a se fazer presente. O fato de que essa é uma interrupção que só pode ser experienciada potencialmente é apenas uma diferença ôntica, apenas com a distinção de que é uma experiência de interrupção *sui generis* em comparação com todas as outras. Tal distinção não compromete a base do conceito da disposição de humor do medo, a qual prediz um modo de relação sempre mediado por entes categoriais. De qualquer forma, a interrupção corporal ainda pode ser acusada *de alguma coisa*, portanto, pode estar compreendida na disposição do medo. Se compreendida enquanto a iminência de algo que se aproxima, a potencialidade da interrupção da corporeidade é verdadeiramente *amedrontadora* como um ente que se aproxima na ocupação intramundana, sem nada precisar perverter do conceito heideggeriano original para algum encaixe forçado.

Dizer que a interrupção da mediação corporal não pode ser diretamente e imediatamente experienciada como o resto dos entes não indica necessariamente que ela seja uma experiência indeterminada. Como dissemos acima, a indeterminação em Heidegger não é a negação de determinações nem a falta de clareza sobre uma determinação, mas indica a margem do ser-para-a-morte aberta pela disposição da angústia. Tal margem é irremissível, ou seja, não se encontra fundada em qualquer remissão mundana e ôntica. A indeterminação, portanto, transcende o ente, no sentido de "quebrar" sua unilateralidade e pô-lo numa relação distinta daquilo que ele próprio pode oferecer em seus limites. Não é isso que a interrupção da mediação corporal representa. Enquanto um ente "acusável", a interrupção corporal ainda possui uma determinação própria, a saber, a de ser sempre apenas experienciada potencialmente, no sentido clássico desse termo. A disposição da angústia é necessariamente a desconsideração pelos entes intramundanos, enquanto a interrupção corporal ainda opera dentro de seu âmbito.

Tampouco podemos dizer que a interrupção da mediação corporal é sinônimo de uma indicação da morte, ao menos não no significado que morte assume em Heidegger. Se no seu sentido fenomenológico-existencial, a morte é definida como o horizonte de irredutibilidade do ser-aí existente ao ente simplesmente dado, a interrupção corporal, por outro lado, indica *a necessidade do contraste a partir do ente simplesmente dado para o aparecimento da questão existencial*. A disposição de um medo *sui generis* que coloque como iminência a chegada da interrupção corporal não é a potencialidade de estranhamento dos entes intramundanos, mas inversamente indica um humor que ponha em questão a sua importância e necessidade. Abrir-se-ia, então, a possibilidade da tematização de uma disposição do humor nova que se pusesse "entre" as duas disposições principais do medo e da angústia, preservando o aspecto de

ocupação e antecipação de um ente intramundano, colocando-o em questão, não mais como um estranhamento e um afastamento para uma indeterminação existencial, mas como um enraizamento na necessidade existenciária dessa dimensão.

Devido ao escopo e alcance da presente dissertação, basta-nos fazer o aceno para os caminhos possíveis dessa tematização e para sua possibilidade; mais do que isso, não avançaremos aqui, pois entraríamos em um terreno de especulação que fugiria ao propósito meramente comentador do presente trabalho. Apenas indicamos que a potencialidade de negação do corpo como mediador pode ser feita através de uma tematização existencial e fenomenológica do *sofrimento*. Enquanto a desolação da extensão do corpo nas suas ocupações e preocupações, a disposição de humor do sofrimento pode ser caracterizada pelo medo da iminência da interrupção corporal, a qual se anuncia nas situações que diminuem cada vez mais o escopo de potencialidades de relação do ser-aí com seu mundo circundante. No padecimento da doença e da deficiência, por exemplo, não apenas se modifica atributos do corpo orgânico que padece, mas também as suas potencialidades de relação com que antes lhe era familiar e banal vêm à tona agora como excepcionalidades. Nas suas manifestações mais agudas de desolação, o sofrimento é o medo da iminência da interrupção do aspecto ôntico da existência. A experiência dessa iminência não é simplesmente um estado de ânimo depressivo ou uma ansiedade exacerbada, mas no humor do sofrimento, o corpo aparece na sua essência enquanto mediador necessário, justamente por conseguirmos contemplar a potencialidade absurda de não mais tê-lo nesse aspecto. A possibilidade dessa experiência depende fundamentalmente do caráter do ser-aí enquanto ser-com e ser-no-mundo, pois a perda do contraste entre corpo e existência só pode ser experimentado a partir do *outro*. Esse outro, no entanto, está ironicamente fechado e escondido pelo corpo, nas suas diversas manifestações da ocupação. A interrupção corporal é, então, sempre a suspeita de um estranho à espreita; é o horror de algo que se anuncia apenas de forma vaga e indireta. Em sua natureza, ela pode apenas ser temida e anunciada. Na desolação do sofrimento, a necessidade da mediação ôntica é posta em questão. Apenas nessa disposição do humor o corpo pode aparecer na sua unidade intrínseca com o problema ontológico geral. A analítica do corpo e sua interligação com a disposição do sofrimento não são ontologias regionais de entes já pré-constituídos pela experiência empírica, mas são aspectos que decorrem de um "ângulo" diferente da problemática da analítica existencial em si. Pôr em questão o ser-aí como um *ente privilegiado* é questionar-se não apenas sobre sua diferença em relação aos demais, mas também sobre a dependência dessa diferença para com os demais entes. O privilégio desse ente não é apenas a singularidade de sua irredutibilidade, mas também a essência singular de

uma irredutibilidade que existe apenas através do que é redutível. Se a analítica existencial insistir apenas nas possibilidades ontológicas que apenas desvelam o caráter irredutível e estranho do ser-aí, a própria noção fundadora do contraste ficará apagada pela unilateralidade de uma investigação puramente transcendental, sem que a dimensão existenciária do ser-aí, proclamada no início do tratado, seja colocada no seu devido lugar. Isso, de modo algum, é um chamado a qualquer fisicalismo ou materialismo, mas apenas a indicação da visão da outra face de uma questão já posta. Face essa que, apenas de poder ser dita de modo distinto, pertence a unidade geral da analítica do ser-aí.

CONCLUSÃO

Com isso, já delimitamos o caminho possível para a resposta à algumas perguntas feitas ao longo da dissertação. A mais simples e basal delas foi sobre a posição que a questão sobre o corpo ocupa na problemática ontológica em geral. Como já respondemos e fundamentamos acima, desde que a questão sobre o corpo seja identificada à da mediação e delimitação ônticas, encontramos em Heidegger recursos o suficiente para reconduzir a problemática até o centro da questão geral sobre o sentido de ser. A análise da instrumentalidade intramundana permitiu o entendimento do corpo como um instrumento de habitação, abrindo o caminho de uma possível interrupção de contraste que demonstrasse sua essência, a partir da característica que lhe era própria. O existencial da decadência do ser-aí, enquanto uma estrutura necessária, permitiu colocar a questão da mediação ôntica no centro da pesquisa, pois é através dessa visão imprópria do ser-aí que se coloca a ambiguidade da existência a partir do ente, mas não redutível ao ente. Por outro lado, no existencial da disposição dos humores, encontramos a interrupção através da característica mais própria ao ser-aí, único ente existente, a qual o põe em contraste com o ente intramundano a partir da sua irredutibilidade e estranhamento. Isso nos permitiu colocar a questão da interrupção do corpo "na contramão" da disposição da angústia. Demos alguns caminhos, portanto, para a problemática do corpo ainda dentro do escopo da fenomenologia ontológica proposta por *Ser e tempo*. Ora, se é característica primordial da fenomenologia a análise das multiplicidades de aspectos a partir de uma unidade dada, o que propomos foi apenas mudanças parciais de ângulos da unidade estrutural do ente que estava sendo analisado em seus aspectos: o ser-aí. Se Heidegger identifica a ontologia à fenomenologia, ele o faz como uma crítica ao uso dos pressupostos fenomenológicos para a fundamentação de uma ciência universal, a qual possa se dividir em pequenas ontologias regionais que delimitam seus próprios critérios nos seus próprios objetos específicos. Sendo assim, parece-nos que a questão sobre o corpo, para ser colocada no entendimento heideggeriano de fenomenologia, deve participar intimamente da questão ontológica geral sobre a existência se quiser encontrar alguma tratativa. Essa tendência impede que haja qualquer objetivo ou razão posterior que necessariamente se siga depois da investigação e fundamentação ontológica do corpo, quer seja para sua negação, exaltação, terapia ou entendimento. Qualquer consideração desse tipo poderá ser feita apenas indiretamente e deverá, com humildade, ceder a qualquer outra interpretação que utilize as mesmas bases. A investigação sobre o corpo é, de certo, patética, pela sua simplicidade;

apenas a fazemos porque acreditamos que antes de se dizer sobre o que algo é, devemos antes delimitar o sentido verbal desse "ser".

No entanto, não restringimos com inflexibilidade qualquer consideração regional sobre o corpo que parta de uma perspectiva metodológica da fenomenologia e tome a unidade orgânica do corpo, por exemplo, como objeto de análise, considerando posteriormente seu conceito como filosoficamente relevante. Para todos os efeitos, talvez tenha sido isso que o próprio Heidegger tenha feito, nas suas preleções de 1929-1930 citadas aqui[28]. Essa lida abre possibilidades de resposta para a outra questão feita na dissertação, interligada à questão mais básica, que pergunta se o corpo não seria um tema apenas de uma antropologia filosófica. Na verdade, a resposta para essa pergunta é extrínseca ao tema da dissertação, pois ela deveria também responder à acusação de que a própria analítica do *dasein* pode ser reduzida a uma antropologia, que é um tema complexo e cheio de descaminhos. Particularmente falando, e aqui é o autor que se interpõe arbitraria e resumidamente, não creio que seja o caso. O ser-aí não é idêntico ao ser humano; o ser-aí é um caractere ontológico de uma compreensão singularmente diferente de ser. O ser humano, esse animal, eucariota, deuterostomado, mamífero e símio, fruto de uma complexa sucessão de outros seres vivos e organismos, apenas calhou de participar desse caractere, por meio de processos que, por enquanto, nos são empiricamente desconhecidos. Se há outros entes que participam com igual complexidade desse caractere na natureza, são questões que tangenciam a filosofia nas suas preocupações primeiras. A antropologia filosófica tradicional não vai muito além ao tentar margear suas definições biológicas e físicas e encontrar alguma categoria muito distinta que o humano possua, como "racional", "imagem divina", "bom", "mau" etc. A própria classificação daquilo que nós somos como "humano" já é redutível o suficiente e tem sua historicidade e pressupostos bem demarcados. Isso não significa que a investigação sobre o ser-aí não possa dar um novo sentido ao ser do humano e ao problema de sua definição e que é justamente o humano o animal mais "confiável" para exemplificarmos a questão[29]. A investigação de uma antropologia filosófica sofre do mesmo destino daquela sobre o corpo, ou seja, de se tornar um pleonasmo da questão ontológica geral, abdicando de considerações exteriores sobre o tema. Se o corpo for tema de uma antropologia filosófica, no registro heideggeriano do termo, ele o será apenas na medida em que a antropologia filosófica for uma investigação de

[28] *Os conceitos fundamentais da metafísica*, 2015

[29] A tensão da relação entre ser-aí e ser humano está suficiente bem desenvolvida e exposta na famosa *Carta sobre o humanismo* HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. In: *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores),

ontologia fenomenológica e a questão sobre o humano se tornar um aspecto desse ente privilegiado que é o ser-aí.

Talvez o único outro campo de conhecimento e investigação que se interesse de forma tão essencial quanto a Filosofia na visão sobre o corpo aqui apresentada seja a Teologia. Não nos referimos à Teologia dos métodos histórico-críticos de análise dos textos bíblicos, tampouco à Teologia Dogmática, a qual se preocupa apenas com a organização sistemática das teses fundamentais da tradição ligada a certa perspectiva eclesiológica. Sobre essas subdisciplinas, Heidegger diz explicitamente que sequer uma única vez questionaram ontologicamente o ser do homem, porque já partiam de uma definição sobre a essência do homem a partir de um *conteúdo* externamente imiscuído na questão sobre o ser[30]. Entretanto, isso não quer necessariamente dizer que a questão teológica esteja completamente alienada da filosófica em todas as suas facetas. Se assim o fosse, teólogos como Agostinho, Kierkegaard, Pascal, Tomás de Aquino e Lutero não teriam exercido a substancial influência na construção do pensamento heideggeriano. Talvez a relação de proximidade ou afastamento entre as duas disciplinas esteja no mesmo "lugar" que toda questão fenomenológica: não nos seus *quês*, mas nos seus *comos*. Historicamente, a Teologia não começa pela dogmática, muito menos pelo histórico-criticismo, mas como a resposta a um apelo de uma nova questão e compreensão de mundo; aqueles sendo consequência desse e não o contrário. Na divisão acadêmica, a área que se preocupa com a colocação da questão teológica independentemente da recorrência ao texto bíblico se chama Teologia Fundamental, tradicionalmente denominada Apologética. Nesse âmbito, o conteúdo próprio e específico à perspectiva cristã e abraâmica não é abandonado, mas o seu caráter de conteúdo não exerce o mesmo peso de confirmação e estímulo à confiança do pensamento que na Dogmática. Nessa perspectiva, o conteúdo é tomado como um foco específico de questões que devem estabelecer seus fundamentos nas próprias possibilidades humanas de absorção e compreensão dele, ou seja, o conteúdo deixa de ser a simples determinação da essência humana e passa a ser um *chamado* ou *apelo* à sua reflexão. Nesse sentido, a Teologia pode se colocar questões ontológicas na mesma medida da Filosofia, tendo diferenças de ordem meramente nominal e de foco conceitual. A temática do corpo é uma dessas diferenças singelas. Como desenvolvemos aqui (cf. 2.5.2), a necessidade da mediação corporal é um problema também fundamentalmente teológico, ou seja, é uma questão que emerge a partir do apelo de ênfase da compreensão cristã de mundo. A diferenciação com entes no geral não se dá apenas através da noção abstrata de Pessoa, mas a

[30] *Ser e tempo*, 2015, p. 93-94

própria diferenciação pessoal é extensível ao corpo como o "mundano" que essa precisa assumir na sua própria existência. O corpo sofre sua modificação simbólica e deixa de ser apenas mais um ente natural, assim como ocorreu com a noção de "mundo". Por fim, propomos aqui que um dos conceitos de maior potencial de aproximação entre os dois discursos seja o de corpo, na sua modificação existencial de mediador da experiência mundana; talvez tanto quanto os conceitos mais basilares, como na relação entre ser e Deus.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *Confissões*. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*, *A ordem*, *A grandeza da alma*, *O Mestre*. São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção Patrística, 24).
AGOSTINHO. *Comentários a São João I*: Evangelho (homilias 1- 49). São Paulo: Paulus, 2022 (Coleção Patrística, 47/1).
AGOSTINHO. *Comentários ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005 (Coleção Patrística, 21)
ARISTÓTELES. *De anima*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
ARISTÓTELES. *Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2024.
ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, v. 2
BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002
ERNOUT. A; MEILLET. A. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*: historie des mots. 13. ed. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951
HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 8. ed., 2012.
HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editoria Universitária São Francisco, 2014, (Coleção Pensamento Humano).
HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Grundproblem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1951, 3 ed. 1965
HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2015.
HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021
HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015 (Coleção Pensamento Humano).
JOÃO PAULO II. *Teologia do corpo*: o amor no plano divino. 1. ed. Campinas, SP: Ecclesiae, 2014.
KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015 (Coleção Pensamento Humano)
LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Lisboa: Edições 70, 2021
NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo, Petrópolis, RJ: Vozes, 2020 (Coleção Vozes de Bolso)
PARMÊNIDES. Fragmento 3. In: *Da Natureza*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013
PUNTEL, Lorenz. *Ser e Deus*: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011.
Verran, P. (2026). Fenomenologia da dor e do sofrimento nas Confissões de Santo Agostinho. *Pensar-Revista Eletrônica Da FAJE*, *16*(2), 31. https://doi.org/10.20911/21799024v16n2p31/2025