

ONDE ESTÁ O CORPO DO *DASEIN*?

Eduardo Adirbal Rosa*

Resumo: Este artigo apresenta-se ao modo de um ensaio aproximativo com o objetivo de compreender a questão do corpo na ontologia fenomenológico-hermenêutica desenvolvida por Martin Heidegger. Metodologicamente, este estudo delimita-se ao período propriamente fenomenológico-hermenêutico da obra de Heidegger, com enfoque nas obras em torno a *Ser e Tempo* (1927). Constatou-se nesta investigação que a analítica existencial não confere ao corpo (*Leib*) o estatuto de ser uma estrutura ontológica originária dos existentes humanos. As razões para sustentar isto são meta-ontológicas, a saber, desde o ponto de vista da ontologia fundamental, a posição fenomenológico hermenêutica confronta-se com toda e qualquer posição ontológica que tenta conceber os humanos desde procedimentos que os dividam em partes ou componentes (corpo, alma, espírito) e, desde os quais, posteriormente, tais as partes podem ser somadas ou reunidas formando uma unidade.

Palavras-chave: Corpo. Corporeidade. Fenomenologia hermenêutica.

1 Acessando o problema da corporeidade

Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso (Kafka, *A metamorfose*)

Todos conhecem ou, ao menos, já ouviram falar da breve novela do escritor tcheco Franz Kafka a qual pertence a citação que abre esta seção. O trecho acima foi retirado do início da novela *A metamorfose*, escrita em 1912, mas somente publicada em 1915. Nesta narrativa, somos de imediato apresentados ao despertar da protagonista Gregor Samsa, um caixeiro viajante. No entanto, não acompanharemos ao longo da trama sua vida profissional enquanto caixeiro, mas sim enquanto o inseto monstruoso ao qual havia se metamorfoseado. Somos apresentados a sua nova constituição e aspecto corpóreo, bem como somos introduzidos nas dificuldades que Samsa enfrenta com este novo corpo de inseto, ao qual sente-se estranho, incomodado e não-familiarizado. No entanto, em vez de deter-me em Kafka, tomo a licença para trazer a inversão que Harumi Murakami realiza em relação a novela de Kafka. Em um curto conto sugestivamente intitulado de *Gregor Samsa apaixonado*, inverte a metamorfose: Gregor não mais desperta com a surpresa de possuir o corpo de um

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia pela UFSM. E-mail: duduadirbal@hotmail.com

inseto, mas sim algo ou alguém desperta metamorfoseado em uma pessoa, Gregor Samsa. Do mesmo modo que no caso do Gregor de Kafka, há toda uma descrição do drama e dificuldades enfrentadas por se possuir um corpo humano. Assim escreve Murakami em relação ao seu Gregor:

Que corpo mais desajeitado! Samsa não conseguiu deixar de pensar nisso quando rapidamente olhou o próprio corpo nu e tocou as partes que não conseguia ver. Não era só desajeitado. Estava extremamente vulnerável. A pele branca e lisa (coberta com um pouco de pelo), o abdômen flácido completamente desprotegido, os genitais com um formato inacreditavelmente esquisito, braços e pernas longos e compridos — ele só tinha dois de cada! —, frágeis veias salientes que formavam linhas azuis, pescoço fino, comprido e instável que parecia poder se quebrar com facilidade, uma grande cabeça deformada, coberta por longos e duros cabelos emaranhados. As orelhas brotavam abruptamente dos dois lados da cabeça, como conchas. “Essa coisa aqui sou eu mesmo? Será que com esse corpo irracional e frágil (sem uma casca para proteger nem arma para atacar) eu consigo sobreviver neste mundo?”

Em ambas as narrativas, podemos ver que a presença absoluta do corpo no despertar das protagonistas é marcante, e esta presença se dá através de um apresentar-se do corpo como incômodo, e isto é claro quando lemos a descrição da relação não familiar com os novos corpos, não familiaridade ressaltada em operações básicas, tais como habituar-se a dinâmica própria de movimentação corpórea, levantar-se da cama, andar pelos aposentos, subir escadas, utilizar itens para alimentação, abrir portas, em suma, relacionar-se com as coisas dos arredores circundantes; mas também são corpos que de algum modo podem ser ditos como pertencentes ao Gregor de cada caso, ou seja, Gregor pode sempre dizer: “este é meu corpo, o corpo ao qual estou fadado”.

Tudo o que foi dito até aqui diz respeito ao corpo¹, a corporeidade, este aglomerado de células, de matéria, com o qual vou de lá para cá, o qual adoce etc, que constituem o que sou e ao qual estou fadado. É justamente este tópico que foi salientado como estando notoriamente ausente ou omitido da Analítica da existência presente na obra *Ser e Tempo*², de Martin Heidegger. Amplamente reconhecido como o pensador que tomou para si a responsabilidade de pensar a questão do ser, fazendo-o de muitas formas, e sob muitos aspectos, o mesmo não pode ser propriamente dito a respeito da questão do corpo. De fato, comparado a outros temas, a documentação textual é escassa, não somente na obra acima referida, mas ao longo de boa parte do *corpus* de sua obra, e o modo de encarar o tópico, nas

¹ A partir daqui, todas as ocorrências do termo "corpo" referem-se sempre a *Leib*, corpo vivo, distinto de *Korper*, corpo físico. Heidegger segue a clássica distinção de Husserl presente em *Ideias II*.

² Doravante, será indicado no corpo do texto como ST. Para as citações retiradas de ST, utiliza-se a forma padrão que remete a paginação da edição em alemão, SZ.

poucas vezes que o faz, é de modo bastante cuidadoso, relutante e reticente. Desde este pano de fundo, este ensaio objetiva discutir a questão do corpo na Analítica existencial desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo* (ST), mantendo-se nas obras e cursos ao redor desta – em outros termos, faz-se um recorte teórico que visa manter-se somente no marco teórico de sua fenomenologia hermenêutica. A hipótese que se pretende sustentar é que na ontologia fundamental a corporeidade não é uma estrutura originária, e que a problemática do corpo não aparece em ST em função daquilo que a obra pretende desafiar, a saber, os modelos tradicionais de conceitualização ontológica do ente humano. Neste sentido, a cautela de Heidegger em abordar a problemática do corpo tem a ver com o tipo de investigação que ele pretende realizar e justamente o que se pretende pôr em questão.

2 Onde está o corpo do *Dasein* na analítica existencial?

A problematização quanto à questão do corpo em ST foi levantada desde logo, uma vez que ali não se encontrava um tratamento sistemático e explícito da corporeidade. Helmuth Plessner, por exemplo, afirmou que Heidegger apresenta o *Dasein* (ser-aí), o existente humano, como um anjo angustiado. Conforme isto, a imagem do que nós somos fornecida por Heidegger é a de sujeitos sem corpos, nem materiais nem vivos. Os fenomenólogos franceses foram aqueles que fortaleceram substantivamente esta linha de crítica. Askay (1999) e Aho (2009) reúnem a crítica de ao menos três autores.

Sartre afirmou que Heidegger falhou em não discutir a questão da corporeidade humana, apontando que em ST não se encontram mais do que seis linhas sobre o corpo, nem mesmo naqueles locais onde se esperaria encontrar, como na descrição da espacialidade. Para ele, o corpo é o primeiro ponto de contato do ser humano com seu mundo, anterior a qualquer teorização. Alphonse de Waelhens criticou que a fenomenologia hermenêutica heideggeriana negligenciou o papel fundamental da percepção e do corpo em geral. Heidegger argumentaria de tal forma que não haveriam problemas relacionados a percepção ou corporeidade, mas em verdade estava tomando como evidentes certos aspectos da existência humana concreta, tal como a percepção e os movimentos corpóreos. E arremata que em ST não se encontram mais do que trinta linhas sobre o problema da percepção, nem dez sobre o corpo. Por fim, Merleau-Ponty foi quem realizou a crítica mais sistemática ao analisar a primazia da percepção corporal, particularmente no que diz respeito a orientação espacial. Ele escreveu extensivamente sobre a conexão entre a natureza do corpo e a existência, mostrando que eram equi-primordiais: nem um nem outro é considerado como âmbito mais originário no ser

humano, dado que eles pressupõem um ao outro. Em suma, a crítica dos fenomenólogos franceses incide sobre o ponto de partida das análises sobre as práticas cotidianas, uma vez que estas não consideravam a corporeidade e seus vários aspectos.

Tomando o ponto a partir de Sartre, pode-se observar que na descrição da espacialidade específica ao ente humano, Heidegger apresenta o existente como ser-no-mundo, um agente em contextos de encontros com outros existentes e de lidas e tarefas, que são realizadas através de procedimentos com utensílios e ferramentas, considerados como pertencentes ao modo de “ser-a-mão” (literalmente, *zuhandenheit*, disponibilidade), mas Heidegger não fala da “mão” que os manuseia ou do corpo do qual a mão faz “parte” - como aponta ironicamente Didier Franck (1991, p. 144). Vejamos com um pouco mais de detalhes a abordagem da espacialidade dos existentes humanos.

No parágrafo §23 de ST, aponta-se que a espacialidade existencial tem de ser vista a partir do esboço preliminar da estrutura do ser-em, no §12. O ser-em é um dos momentos constitutivos do fenômeno unitário do ser-no-mundo. É indicado preliminarmente que o modo de estar no espaço do *Dasein* não é no sentido de algo que simplesmente está dentro de algo – “contido em” –, tal como seria o caso de dois entes subsistentes, um estando dentro do outro (pedra na caixa, por exemplo). O modo de estar no espaço específico aos existentes é aquele de “envolvimento”, ou seja, um habitar e mover-se em um mundo familiar (SZ 54). A distinção aqui é entre o “ser-em” referente ao *Dasein* e o “estar-dentro-de” de um ente que subsiste (SZ 56). O *Dasein* tem, assim, seu próprio modo de estar no espaço. Afirma-se também que o ser-em não pode ser esclarecido via caracterização ôntica, tal como se fosse uma propriedade espiritual e a “espacialidade” do homem fosse um modo derivado de sua corporeidade-viva, fundada na corporeidade-física. Se isto fosse o caso, segue ele, estaríamos recaindo na velha ideia da união entre uma coisa espiritual e de uma coisa corpórea (SZ 56). Esta é uma ideia que Heidegger definitivamente quer evitar, bem como da concepção da espacialidade do *Dasein* conforme o modo de ser da subsistência.

Retornando ao parágrafo §23, a espacialidade existencial “que por sua essência não é [aquela da] subsistência não pode significar algo que ocorre em um lugar do ‘espaço cósmico’, nem a disponibilidade em um lugar próprio” (SZ 104). Isto já nos indica novamente, que *Dasein* tem uma espacialidade própria a seu modo de ser, o da existência. Esta espacialidade é articulada através dos conceitos de des-afastamento (poder de aproximação), direcionalidade (poder de orientação) e abertura/ordenação espacial (um fazer espaço). Des-afastar não se trata da remoção de uma distância mensurada via cálculo, mas do poder constitutivo do existente de aproximar ou remover lonjuras (SZ 105). Enquanto des-

afastante, o ser-no-mundo também tem o caráter de direcionalidade, ou seja, em suas ocupações realiza operações de des-afastamento direcionado. Dessa forma, ao se realizar a operação de trazer um utensílio determinado para as proximidades, o ser-no-mundo ocupado o orienta direcionalmente para seu lugar próprio na região, de modo que tenha fácil acesso ao mesmo quando necessitá-lo. Por meio do des-afastamento e da direcionalidade, o ser-no-mundo ocupado abre espaço, no sentido de fazer espaço ou arrumar espaço, ou seja, limpa o espaço para que os disponíveis tomem seus lugares próprios.

É curioso que Heidegger afirme, por exemplo, que des-afastar é trazer para a proximidade, ter a disposição, um tendo a mão (SZ 105) o utensílio na ocupação circunspectiva. Lemos também que medir distâncias objetivamente encobre a espacialidade originária (SZ 106). Assim, presume-se que aquilo que está mais próximo é o que está a menor distância quantificada. No entanto, na concepção de espacialidade existencial de Heidegger este não é o caso: o óculos sobre o nariz está mais longe que o quadro na parede que é observado. Do mesmo modo, a rua na qual pisamos com a sola dos pés parece ser o que está mais próximo de nosso corpo-*Leib*, mas está mais longe do que o amigo conhecido que encontramos “na rua” a vinte passos. Ainda, mais adiante, afirma que trazer algo para as proximidades “não significa que esteja fixando em algum lugar no espaço, a uma distância mínima de algum ponto do corpo (físico)” (SZ 107). Não se trata de tomar como ponto de referência uma coisa-eu dotada de corpo físico. A espacialidade do *Dasein* não é determinada em função da localização de uma coisa corpórea-física. O *Dasein* também ocupa um lugar, mas seu ocupar é distinto daquele dos utensílios. Isto nos indica que se o corpo de *Dasein* for abordado, ele não recairá sob o modo da disponibilidade, nem terá a espacialidade referente a esta. Este ocupar deve ser concebido como um des-afastamento dos utensílios em um contexto familiar. Deste modo, o lugar ocupado pelo *Dasein* é basicamente um espaço de ação e movimentação. Juntamente ao des-afastar, sabemos que Heidegger nos diz que a espacialidade de *Dasein* também tem a característica da direcionalidade. Assim, todo des-afastar é já direcionado. O carpinteiro aproxima algo pondo em um lugar direcionado que lhe fique acessível. Neste ponto, Heidegger nos diz que o corpo cumpre papel na direcionalidade/orientação espacial (luvas precisam ser feitas conforme direita e esquerda pois seguem o corpo, mas martelos não). No entanto, “a espacialização do *Dasein* em sua 'corporeidade', que implica uma problemática própria não será abordada aqui” (SZ 108), sentenciando assim o adiamento do tratamento da questão, sem explicar qual papel que o corpo desempenha, nem seu estatuto ontológico nestas dinâmicas de aproximação e movimentação.

Sem dúvida, eram nestes pontos onde a temática da corporeidade do *Dasein* poderia emergir em relação com sua espacialidade específica. Dada a ênfase em aspectos de encontro com os outros e de engajamento prático, ao fim das contas, uma explicação da (auto) compreensão de nós mesmos como agentes corpóreos pareceria ser necessária. No entanto, não há, em suma, uma abordagem ontológica do estatuto corpóreo do ente que somos nós ou do papel que o corpo desempenha nas relações com a espacialidade na Analítica. Isso nos autoriza a dizer que Heidegger é filosoficamente negligente em ausentar ou omitir tal tema, ou ele possui razões filosóficas para isso?

3 Corporeidade, *Dasein* e Ontologia fundamental

No extenso capítulo terceiro de ST, dedicado ao esclarecimento fenomenológico do que seja mundo, elemento oriundo da constituição fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo³, Heidegger empreende uma discussão histórico crítica com a ontologia cartesiana⁴. Descartes é trazido ao primeiro plano com a nítida intenção de se demarcar o distanciamento das análises empreendidas em ST, ou seja, que Heidegger está elaborando uma ontologia nitidamente distinta daquela do *cogito* (Ha 2012). Brevemente, a ontologia de Descartes aponta que nós somos constituídos por alma e corpo, as quais são dois tipos de substância. A alma não está ligada/vinculada ao corpo, mas é dependente dele. Ademais, o corpo é uma determinação secundária, fundada na mente. Sendo o corpo algo derivado e fundado na mente, a relação com as coisas do mundo se dão através da alma, em uma relação em termos epistemológicos (perceber, crer, etc).

Heidegger estaria indo diretamente contra este tipo de ontologia, e faz isto em primeiro lugar ao criar o termo artificial “*Dasein*” - tópico que mais adiante será abordado com mais detalhes. No famoso “Debate de Davos” entre Cassirer e Heidegger, este último faz uma contundente afirmação a respeito da relação entre *Dasein* e corporeidade:

Creo que lo que designo como ser-ahí no es traducible por concepto alguno de Cassirer. Si se quisiera designar por tal la conciencia, eso precisamente es lo que he intentado rechazar. Lo que denomino ser-ahi no se determina sólo en lo esencial con lo que se denomina por espíritu, ni sólo por vida, sino que se refiere a la unidad prístina y a la estructura inmanente de relación del hombre, que en cierta manera está vinculado a un cuerpo y que, mediante tal aherrojamiento en el cuerpo está en cierta ligazón con el ente', en medio del cual se halla” (HEIDEGGER, 1996, p. 221).

³ Constituição fundamental que é analisada desde seus três elementos constituintes: mundo, ser-em e quem. Heidegger observa que o ser-no-mundo é um fenômeno unitário e é assim que precisamos compreendê-lo (SZ 53), mas que será abordado de modo tripartido.

⁴ Trata-se aqui dos parágrafos 19-21 de ST.

Uma observação como esta não é encontrada na Analítica da existência de ST. O a citação nos informa é que se compreende errado o que significa *Dasein* se o mesmo é tomado de modo tradicional - em uma acepção conforme as filosofias modernas. Além disso, a determinação do *Dasein* enquanto essencialmente ligado/agrilhoado a um corpo põe em jogo a ontologia de Descartes, bem como mostra um modo diferente de se esclarecer a relação entre nós e as coisas. Na Analítica a explicação sobre o corpo não aparece explicitamente, pois como vimos na citação, Heidegger considera-o como uma concreção fáctica que pertence ao nível ôntico, ao existir de cada ser humano individual, lembrando que a analítica do *Dasein* transcorre do ponto de vista ontológico⁵.

A relação entre *Dasein* e corpo também pode ser mais bem elucidada se lançarmos mão das observações que são encontradas no §10 do curso *Os Fundamentos metafísicos da lógica* (1928). Ali Heidegger delinea o âmbito em que se move a Analítica existencial de ST. Conforme ele, a Analítica precisa transcorrer neutra e a própria escolha do termo “*Dasein*”⁶ reflete isto, no sentido de que: *“La neutralidad peculiar de la expresión 'el Dasein' es esencial porque la interpretación del ente se lleva a cabo antes de toda concreción fáctica. Esta neutralidad quiere decir también, que el Dasein no es de ninguno de los dos sexos”*. A neutralidade a qual ele se refere aqui é a potência ontológica originária, não uma abstração vazia, para se tomar qualquer determinação, uma vez que o *Dasein* é o ente para o qual seu ser não lhe é indiferente. O *Dasein* neutro do discurso da Analítica existencial nunca é o existente humano concreto e individual. Desde modo, nela nunca se fala do existir, mas somente do modo da existência. Assim, Heidegger pode afirmar que:

El *Dasein* en general alberga la intrínseca posibilidad de una fáctica dispersión en la corporeidad y, así, en la sexualidad. (...) El *Dasein*, en cuanto fáctico, está en cada caso distribuido, entre otras cosas, en un cuerpo y a la vez, por esto, entre otras cosas, disociado en un determinado sexo (HEIDEGGER, 2009, p. 161).⁷

Em suma, o corpo permanece no âmbito da concretude ôntica do *Dasein*, sendo este explorado na Analítica existencial em termos de existência, não de existir. Estando o corpo assim ao nível da concretude ôntica, como um ente específico, poder-se-ia pensar que ele

⁵ Em ST, Heidegger pretende realizar uma investigação ontológico fundamental. Uma investigação ontológica fundamental diferencia-se daquelas investigações que preocupam-se em determinar o domínio concreto de estudo das ciências, as ontologias regionais. Também diferencia-se das investigações das ciências positivas, dado que estas apenas investigam um determinado âmbito da realidade concreta, permanecendo ao nível ôntico.

⁶ “*Dasein*” é um termo neutro em alemão, sem desinência de gênero.

⁷ A questão a respeito da sexualidade é tratada nas páginas seguintes do *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009.

estaria relegado como um tópico de investigação em alguma das ciências empíricas? Em nenhuma passagem Heidegger afirma que o corpo permanece de fora do escopo de investigação fenomenológica (Overgaard, 2004). É o caso que tal fenômeno (juntamente com “vida” e “consciência”) tem direito a ser investigado fenomenologicamente, mas aos olhos de Heidegger, a ontologia fundamental é mais originária e somente sob sua base é que tais investigações são inteligíveis. No escopo de sua investigação ontológica fundamental, investigar o corpo não é crucial (AHO, 2009).

Mas há razões filosóficas para não incluir o corpo no escopo da investigação ontológica fundamental. De início, há razões em evitar-se a própria noção de “corpo”, razão pela qual este tópico acaba por não aparecer explicitamente em sua investigação ontológico fundamental. Podemos observar isto no curso sobre a filosofia de Aristóteles de 1924, onde Heidegger aborda as concepções tradicionais de emoções ou paixões como estados da alma. Ali, ele aponta que o erro das filosofias anteriores estava em compreender a afetividade humana desde um paradigma dualista e intelectualista, que divide estados mentais e corporais que de alguma forma se relacionam uns com os outros. Sua pretensão é superar esta visão em direção de uma em que as paixões afetam a totalidade do ser-no-mundo como tal (o que inclui o corpo), e não é somente um suplemento a ocorrências mentais. Do mesmo modo, Heidegger é reticente utilizar a noção de “ser-no-mundo corpóreo”, pois haveria novamente uma tendência a dividir o existente humano em componentes, tornando impossível a compreensão do ser de uma “totalidade” composta. Em uma passagem bastante esclarecedora de ST, Heidegger afirma que não podemos ser compreendidos como um constructo de partes: “*Sólo que la “sustancia” del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existência (SZ 117)*”, ou seja, o existente é uma unidade total e precisa assim ser compreendido. É este tipo de visão “composta” do ente que nós somos que Heidegger quer evitar ao fazer observações críticas ao vocabulário que envolve o termo “corpo”. Na percepção de Overgaard, isto revela que:

Heidegger’s contention that the terminology of ‘body’ furthers conceptions of the human being as composed of ‘a number of different types of entities; it furthers what we might term an ‘analytic’ conception of the human being. Notions such as ‘body’, ‘embodiment’, ‘corporeality’, tend to bring other notions such as ‘mind’, soul, and the mental with themselves. To speak of the human body’ is already to invoke the complementary notion of the human ‘mind’ or ‘soul’; the notions of ‘embodiment’ and ‘incarnation’ seem to suggest that something is embodied or incarnated, and so forth (2004).

Torna-se evidente que o projeto de Heidegger não é simplesmente contrapor se a imagem dualista cartesiana. Descartes é tomado como um exemplo representativo de modelos de teorização ontológica que investigam o homem como algo composto por partes e camadas. Como um todo, o que se visa “combater” é todo e qualquer modelo de teorização sobre aquilo que somos, o qual Overgaard nomeia de “visão analítica”. Descartes figura paradigmaticamente, pois através de uma análise de sua ontologia, pode-se fazer a ligação também com a ontologia antigo-medieval e a epistemologia moderna do sujeito. A razão principal, ao fim, para recusar tais concepções analíticas da parte de Heidegger é fenomenológica: concepções que tentam explicar o que nós somos assumindo que somos compostos por partes não podem ser verificadas fenomenologicamente, pois este não é o modo como nós nos experienciamos originariamente e com as demais coisas com as quais tratamos cotidianamente. Se aceitarmos este tipo de visão, jamais podemos obter a resposta que Heidegger quer: mostrar as estruturas fundamentais do que nós somos (GA 20, p. 248), ou seja, aquilo que ontologicamente fundamenta toda e qualquer outra forma de compreensão de nós mesmos. Assim, *“cuando lo que está en cuestión es el ser del hombre, este ser no puede calcularse aditivamente partiendo de las formas de ser del cuerpo, el alma y el espíritu”* (SZ 48), sinaliza Heidegger na discussão específica frente o distanciamento da Analítica existencial em relação a Antropologia filosófica moderna.

No curso sobre Aristóteles, Heidegger chega a observar que nosso ser deve ser compreendido em termos de “ser-no-mundo-corpóreo”. Mas já sabemos que ele é reticente em utilizar a noção de “corpo”, uma vez que ela traz toda a carga da visão analítica dos existentes, e na bagagem traz implicada a ontologia da subsistência, tornando complicado a apreensão de nosso verdadeiro modo de ser corpóreo. Nosso ser-corpóreo não é aquele no sentido de “estar contido dentro de”, um ente extenso contido dentro dos limites de outro extenso, mas fenomenologicamente, estamos praticamente engajados no mundo como uma unidade. Podemos ainda avançar, que Heidegger suspeita que não se pode tratar do termo “corpo” em relação ao existente humano desde um modo de ser que não seja o deste ente. Assim, a cunhagem do termo artificial “Dasein” é feita com cuidado para afastar de suas análises ontológicas qualquer interpretação a partir de ideias biológicas ou filosóficas do corpo e ideias psicológicas, antropológicas e filosóficas sobre alma e espírito. Não foram poucos aqueles que tomaram este termo como designando um ente concreto, ou o sujeito autoconsciente ou autorreflexivo, ou ainda como animal racional, como o fizeram muitos fenomenólogos para a surpresa de Heidegger, que o leram como um antropólogo ou

existencialista (Husserl e os fenomenólogos franceses [Aho 2009])⁸. De fato, “*Dasein*” é um termo que visa colocar em questão estas concepções, bem como a ideia de que o corpo é um elemento distinguível no interior da pretensa essência composta do humano (Mulhall, p. 68-9).

Conceitualmente, “*Dasein*” refere-se, intencionalmente, ao ente que está em questão para si mesmo, ente para quem seu próprio ser está em jogo, ou seja, sua identidade ontológica é um problema que lhe importa, não indiferente, necessitando assim ser realizada e executada por ele mesmo, e mais nenhum outro⁹. Nestas poucas linhas, estão indicadas as relações de autorrealização e posse que o *Dasein* tem para consigo mesmo na existência. Formado pela junção das partículas “*Da*” (aí) e “*sein* (ser)”, etimologicamente aí do ser, *Da-sein* aponta para o contexto histórico e espaço significativo onde os entes tornam-se manifestos e articulados naquilo que são, inclusive nós mesmos. O *Da*, o aí, em outros termos, é o espaço de sentido, de ação e interação no qual estamos imersos e absorvidos, experimentando o que aparece como algo significativo, desde sempre compreendido, anterior ontologicamente a emergência da corporeidade.

Considerações finais

Não podemos deixar de mencionar que Heidegger reconheceu, mais do que uma vez, que a “corporeidade” era um dos mais difíceis problemas a serem tratados (nos Seminários de Heráclito 1966-67, p. 146). Ao que nos importa aqui, constatou-se, no entanto, que criticar a Analítica existencial quanto a uma pressuposta negação, recusa ou negligência não se sustentam, apesar de não haver em ST uma abordagem fenomenológica sistematizada e exaustiva do estatuto ontológico do corpo em relação ao modo de ser da existência. Elas não se sustentam em função de que Heidegger não evita, não nega, nem suprime aspectos da corporeidade. A explicação relaciona-se com o projeto da ontologia fundamental e seu intuito de solapar visões “analíticas” do que somos, propondo em seu lugar uma imagem unitária do que somos. E é justamente por isso que, ao perceber dificuldades mais profundas em relação

⁸ Já na Carta ao Humanismo, Heidegger aponta que é errôneo compreender o termo “*Dasein*” como sujeito concreto, tal como o faz Sartre. Os Seminários de Zollikon também são instrutivos para se compreender esta rejeição de Heidegger em relação a compreensão que Sartre, mas além disto o filósofo alemão aponta como este era utilizado na filosofia antes dele, e depois indica o modo como ele o usa: designando a abertura onde entes podem apresentarem-se para o ser humano (ZS 120).

⁹ Como, por exemplo, a relação com a sexualidade. Mas, podemos escolher ter um corpo? De modo algum, o corpo como concreção fáctica pode também ser apreendido pelo existencial “facticidade”, o qual aponta para as determinações necessárias do que somos, análogo a “factualidade”, no que este refere-se as determinações em propriedades de outros entes que não são *Dasein*.

ao problema, Heidegger adia o tratamento específico (SZ 108).

Pode-se observar também que em obras anteriores e também do entorno de ST, Heidegger faz referências ao corpo, sinalizando positivamente que ele é a concreção fáctica do *Dasein*, no sentido de que o existente está essencialmente "vinculado/disperso" ao/no seu corpo. Também se observou que uma das principais razões da confusão em relação a questão da corporeidade foram as má interpretações do termo "*Dasein*" (Aho 2009, p. 3). Este termo indica o contexto histórico e espaço significativo de ação que já sempre está aí antes de qualquer concreção fáctica em um corpo. Este termo é formado por Heidegger para recusar a suposição de que deva haver um momento devotado a explicação da corporeidade, sendo que assim, todas as frases devotadas ao *Dasein* na analítica existencial podem ser lidas como fazendo referência já a corporeidade.

Além disso, a compreensão adequada do projeto de investigação ontológica de Heidegger permite uma melhor apreensão das dificuldades relacionadas ao problema da corporeidade. Suas investigações visavam apreender o ente que nós somos em sua totalidade, por isso investiga-se o *Dasein* desde sua constituição fundamental de ser-no-mundo, uma totalidade unitária e articulada. Ao se tomar as coisas deste ponto de partida, tornou-se claro que Heidegger não tinha apenas a ontologia de Descartes como alvo, mas estava mais preocupado em pôr em questão ideias filosóficas e antropológicas clássicas, bem como modelos que tentam compreender o ente que nós somos como compostos constituídos de partes (tal como a soma de "espírito", "alma" e "corpo"), em uma visão denominada de analítica.

Referências

AHO, K. **Heidegger's Neglect of body**. Albany: Suny Press, 2010.

ASKAY, R. **Heidegger, the Body, and the French Philosophy**. *Continental Philosophy Review* 32 (1999), pp. 29-35.

CERBONE, D. Heidegger and *Dasein*'s Bodily Nature: What Is the Hidden Problematic?. In: **Heidegger Reexamined**, Vol. 1 *Dasein, Authenticity, and Death*, ed. Dreyfus, H. & Wrathall, M.

_____. Heidegger on Space and Spatiality. In: **The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**, ed. Mark A. Wrathall. New York: Routledge, 2002.

CIOCAN, C. The question of the living body in Heidegger's analytic of *Dasein*. **Research in Phenomenology**, 38 (1):72-89 (2008).

HA, P. **Heidegger's Concept of the Spatiality of Dasein**: The philosophical discourse on the localization in the global age. Inje University, Korea. Web <<http://www2.ipcku.kansaiu.ac.jp/~t980020/Husserl/applied Phenomenology /ha.pdf>>. (2012, June 17).

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica**, 1996.

_____. **Principios metafísicos de la lógica**. Madrid: Síntesis, 2009.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **Ser y Tiempo**. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Madri: Editorial Trotta, 2003.

MULHALL, S. **Philosophical Myths of the Fall**, Princeton University Press, 2005.

OVERGAARD, S. Heidegger on embodiment. **Journal of the British Society for Phenomenology**, 35:116-131 (2004).

RODRIGUEZ, R. (org.). **Ser y tiempo de Martín Heidegger – Un comentario fenomenológico**. Madrid: Tecnos, 2015.

RUBIO, R. “La mundaneidad del mundo (§§14-24)”. In: **Ser y tiempo de Martín Heidegger – Un comentario fenomenológico**, ed. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015;