



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

AGNES RAFAELA MOURA DE OLIVEIRA

**O PROBLEMA DA CORPOREIDADE NO INTERIOR DO PLURALISMO  
ONTOLÓGICO HEIDEGGERIANO**

RECIFE

2023

AGNES RAFAELA MOURA DE OLIVEIRA

**O PROBLEMA DA CORPOREIDADE NO INTERIOR DO PLURALISMO  
ONTOLÓGICO HEIDEGGERIANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Filosofia.  
Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena

RECIFE

2023

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Oliveira, Agnes Rafaela Moura de.

O problema da corporeidade no interior do pluralismo ontológico heideggeriano / Agnes Rafaela Moura de Oliveira. - Recife, 2025.

87f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

Orientação: Sandro Márcio Moura de Sena.

Inclui referências.

1. Heidegger; 2. Analítica existencial; 3. Corpo; 4. Corporeidade. I. Sena, Sandro Márcio Moura de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

## AGRADECIMENTOS

À CAPES pela bolsa concedida no segundo ano do meu Mestrado em Filosofia.

À Universidade Federal de Pernambuco, em especial ao Departamento de Filosofia, por ter sido minha segunda casa desde que iniciei minha caminhada na Filosofia.

Ao meu orientador, Sandro Sena, pelos ensinamentos filosóficos durante a graduação e o mestrado. Por ter orientado este trabalho.

Aos professores Thiago Aquino e Gilfranco Lucena por terem aceitado formar parte da banca examinadora e pela generosa contribuição com o meu trabalho. Pelas profícuas discussões empreendidas em grupo de estudos.

Ao Grupo de Estudos Heidegger por ter me formado desde o início da minha graduação até o final do meu mestrado.

Aos meus queridos professores de Filosofia.

A Jesús Vázquez por todo seu ensinamento, sua amizade e seu suporte. Por ser fonte inesgotável de sabedoria humana.

À Mirna pelo seu suporte, sua amizade e sua generosidade sempre irrestritos.

Aos meus amigos, sem exceção, por serem grande parte da razão da minha existência. Em especial àqueles que caminharam diariamente comigo na minha trajetória em torno da Filosofia.

À minha família. À minha irmã, Agda, pelo seu apoio e cumplicidade incondicionais. À minha mãe, Maria do Carmo, pelo cuidado e suporte incomensuráveis. A meu pai, Erivaldo, por partilhar do amor pela sala de aula e incentivar minha escolha.

*“O ser humano está, pois, na abertura do ser, no desocultamento do que está presente. Esse é o fundamento para a possibilidade, e mesmo para a necessidade, para a essencial necessidade do dizer; para o fato de que o homem fala.”*

(Martin Heidegger)

## RESUMO

Uma das marcas mais patentes da filosofia de Heidegger é sua crítica contundente à compreensão do ente humano enquanto *animal racional*, composto de alma e corpo. Em contraste a esse paradigma tradicional, Heidegger propõe o projeto de compreensão do homem enquanto ente *existente*, ou *Dasein*. É na *analítica existencial* elaborada em *Ser e Tempo* que o conceito de *Dasein* encontra seu maior desdobramento. No entanto, salta aos olhos o fato de Heidegger não ter tratado nesta obra o tema da corporeidade — supostamente tão caro à reflexão fenomenológica do ser do ente humano. A falta de uma abordagem direta do tema na maioria dos escritos de Heidegger, e principalmente em *Ser e Tempo*, foi alvo de inúmeras críticas de filósofos, sobretudo dos franceses. É verdade também, no entanto, que Heidegger, entre os anos de 1959 e 1969, se volta ao tema da corporeidade, refletindo junto de médicos e psicoterapeutas o chamado *Leibproblem (problema do corpo)*. O resultado de quase dez anos de encontros e discussões sobre temas afins à corporeidade resultou nos *Seminários de Zollikon*. O presente trabalho propõe-se a explorar o tema da corporeidade no interior do pluralismo modal Heideggeriano. Pretendemos mostrar de que maneira o corpo do ente humano se distingue do corpo do ente vivo e do corpo do ente material. Ao final, indicaremos que a proposta heideggeriana, apesar de superar a tradição ontológica da filosofia, cria problemas que ela mesma não chegou a resolver, o problema da unidade dos modos de ser no ente.

**Palavras-chave:** Heidegger, analítica existencial, corpo, corporeidade.

## ABSTRACT

One of the most notable highlights of Heidegger's philosophy is his scorching diatribe against the understanding of the human Entity as a rational animal composed of body and soul. In opposition to this traditional paradigm, Heidegger proposes as project of understanding the human as an existing entity, the *Dasein*. In *Being and Time*'s existential analysis, the concept of *Dasein* finds its most valuable unfolding. Nevertheless, it is certainly striking that Heidegger did not address the topic of corporeality in this work — despite its presumed significance to phenomenological inquiries into the being of the human entity. The absence of a direct treatment of this subject in most of Heidegger's writings, and particularly in *Being and Time*, has drawn significant criticism from philosophers, particularly from the French school of thought. It is also true, however, that between 1959 and 1969, Heidegger turned to the topic of corporeality, reflecting alongside physicians and psychotherapists on what is known as the *Leibproblem* (problem of the body). The result of almost ten years of meetings and discussions on topics related to corporeality culminated in the *Zollikon Seminars*. This present study aims to explore the theme of corporeality within Heidegger's modal pluralism. We intend to demonstrate how the body of the human entity distinguishes itself from the bodies of living and material entities. Ultimately, we will elucidate that Heidegger's proposal, despite surpassing the ontological tradition of philosophy, begets problems that it fails to resolve, the problem of the unity of modes of being in the entity.

**Keywords:** Heidegger, existential analysis, body, corporeality.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>O CORPO SEGUNDO O MODO DE SER PRESENTIDADE (<i>VORHANDENHEIT</i>).....</b>	<b>14</b>
2.1	O PREDOMÍNIO DO MODO DE SER <i>VORHANDENHEIT</i> NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	14
2.2	O QUE SIGNIFICA SER UMA COISA?	19
2.3	A COISALIDADE DO CORPO: O CORPO MATERIAL	27
<b>3</b>	<b>O CORPO SEGUNDO O MODO DE SER VIDA (<i>LEBEN</i>)</b>	<b>35</b>
3.1	A DIFERENÇA ENTRE O ÓRGÃO E O UTENSÍLIO	35
3.2	O SER-ANIMAL COMO SER-PULSIONAL	41
3.3	A VITALIDADE DO CORPO: O CORPO ORGÂNICO	49
<b>4</b>	<b>O CORPO SEGUNDO O MODO DE SER EXISTÊNCIA (<i>EXISTENZ</i>)</b>	<b>55</b>
4.1	O FENÔMENO UNITÁRIO DO SER-NO-MUNDO	55
4.2	OS MODOS DE ABERTURA ( <i>ERSCHLOSSENHEIT</i> ) DO <i>DASEIN</i> E O CUIDADO ( <i>SORGE</i> )	63
4.3	A EXISTENCIALIDADE DO CORPO: O CORPORAR	69
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO</b>	<b>80</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>85</b>

## 1 INTRODUÇÃO

É razoavelmente seguro afirmar, pelo menos em um primeiro momento, que Heidegger não é referência no estudo da temática filosófica do corpo. À diferença de Merleau-Ponty, por exemplo, fenomenólogo que dedicou sua principal obra à temática do corpo e da percepção, Heidegger não fez figurar no centro de sua atenção a reflexão acerca da corporeidade. Como se sabe, o interesse maior do autor de *Ser e Tempo* (1927), que se manteve constante ao longo de sua trajetória filosófica, a despeito de suas fases, foi o problema do *ser*. É o questionamento acerca do ser do ente, no seio da chamada diferença ontológica, que dá fôlego ao esforço de pensamento de Heidegger.

Não obstante, a obra-magna de Heidegger, *Ser e Tempo*, acaba resultando em uma *analítica existencial* do ente humano (no alemão heideggeriano “*Dasein*”<sup>1</sup>), isto significa, uma investigação e exposição da constituição ontológica do ente que eu mesmo sou em seu fundamento. A razão de tal desvio se encontra justificada logo no início de *Ser e Tempo* e afirma que para que seja possível prosseguir na investigação do sentido do ser em geral, é necessário, em primeiro lugar, colocar a questão pelo ser do ente que compreende ser e, portanto, interroga-o: o *Dasein*.

As conquistas que abarcam a analítica existencial alcançadas em *Ser e Tempo* servem de esteio para que se considere o ente humano de forma radicalmente diversa daquelas que foram feitas ao longo da tradição do pensamento ocidental. Nesta obra, Heidegger dialoga a todo o tempo com a tradição metafísica da filosofia que concebe o ente humano como *animal racional* e, em uma de suas principais variações, sendo composto de substâncias distintas entre si (alma e corpo)<sup>2</sup>.

Na exposição sistemática da constituição ontológica do *Dasein* elaborada em *Ser e Tempo* na qual Heidegger descreve e interpreta a estrutura e os caracteres essenciais do ente que nós mesmos somos, salta aos olhos o fato de Heidegger não dedicar mais do que algumas linhas para falar da temática do corpo. Nestas linhas, Heidegger não se ocupa tanto de caracterizar a corporeidade do ente humano quanto de rebater os pressupostos cartesianos que estão implicados na noção de corpo enquanto coisa extensa, suporte de propriedades, que ele rejeita reiteradas vezes.

---

<sup>1</sup> Termo reservado por Heidegger para referir unicamente ao ente que nós mesmos somos concretamente. Em vez de “homem”, “sujeito”, ou qualquer outra denominação, Heidegger escolhe “*Dasein*”. A razão dessa escolha está justificada em *Ser e Tempo*. Nas traduções brasileiras, Márcia de Sá Cavalcanti traduz por “*pre-sença*”, já Marco Antônio Casanova traduz por “*ser-ai*”. Para o presente trabalho optamos por manter o termo em alemão.

<sup>2</sup> Trata-se da variação correspondente à concepção cartesiana do ente humano com a qual Heidegger constantemente faz antagonismo em seus escritos.

A ausência de uma reflexão dedicada à corporeidade do *Dasein* observada não apenas em *Ser e Tempo* mas também nos demais escritos da “fase ontológico-fundamental”<sup>3</sup> de Heidegger foi alvo de críticas por parte da recepção de pensadores contemporâneos (como por exemplo Sartre<sup>4</sup>) e mesmo intérpretes do autor. Alguns destes *scholars* alegam se tratar até mesmo de uma falha por parte da sistematização intelectual do autor, na medida em que, supostamente, a falta de tematização adequada e explícita do corpo inviabiliza o esclarecimento de outros aspectos ontológicos do ente humano.

Nos escritos posteriores a *Ser e Tempo* as passagens que mencionam o corpo são esparsas e cautelosas. Além disso, em muitas dessas vezes Heidegger aborda a temática do corpo desde uma perspectiva negativa ou privativa. Por outro lado, em textos posteriores à viragem, como *Da essência da verdade* (1933/34), *Sobre o Humanismo* (1949) e *Nietzsche I* (1961) encontramos registros muito breves de menções ao corpo, o que é razoável esperar, uma vez que, nessa fase, a analítica existencial já não está mais em foco.

Ocorre que não é de todo verdadeiro que Heidegger não tenha dedicado nenhum esforço de reflexão à temática da corporeidade do *Dasein*, pois, em meados de 1959 Heidegger estabeleceu um profundo diálogo com psiquiatras, psicoterapeutas e psicanalistas concernente à interface entre a fenomenologia da existência e os pressupostos das práticas terapêuticas. Essa interlocução profícua durou cerca de dez anos e resultou numa série de escritos publicados em obra intitulada *Seminários de Zollikon* (1987). Nesta obra encontramos, pela primeira vez de forma mais detida, a tematização da corporalidade do *Dasein*. Nos seminários encontramos, entre outras coisas, a elaboração da contraposição entre o caráter existencial de corpo e o caráter coisal de corpo, o que significa dizer, um esboço para uma fenomenologia do corpo não-coisificado, considerado em sua *existencialidade*.

Dessa forma, estabelecer o lugar que o pensamento heideggeriano dá ao corpo exige a tarefa de reconstrução do itinerário filosófico de Heidegger e o esforço de traçar uma continuidade entre a fase da analítica existencial e a fase posterior à *Kehre* (*virada*), em 1930, do pensamento heideggeriano — da qual participam os textos dos *Seminários de Zollikon*. A

---

<sup>3</sup> Trata-se do período de dez anos que antecedem o ano de 1930, anterior à mudança de orientação da reflexão Heideggeriana, a “viragem”, que tematiza a constituição ontológica do ente humano na medida em que esta tarefa é pressuposta na investigação acerca do sentido do ser em geral e cuja expressão máxima encontra-se em *Ser e Tempo*.

<sup>4</sup> Sartre reprova o fato de Heidegger ter dedicado apenas seis linhas para falar do corpo na analítica existencial elaborada em *Ser e Tempo*. Não entraremos no mérito da crítica sartreana, apenas pretendemos ressaltar que pensadores contemporâneos a Heidegger, sobretudo franceses, não permaneceram incólumes à falta de tematização do corpo na *analítica existencial* heideggeriana. A crítica sartreana é, aliás, mencionada e respondida por Heidegger, anos mais tarde, na ocasião dos seus *Seminários de Zollikon*: “Só posso responder à recriminação de Sartre com a afirmação de que o corporal é o mais difícil e que, na época, simplesmente ainda não tinha mais a dizer a respeito.” (Cf. HEIDEGGER, 2017, p. 227).

ideia de uma linha de continuidade entre ambas as fases de pensamento do filósofo alemão não é um ponto pacífico entre os intérpretes. Contudo, é manifesto que mesmo após 1959 Heidegger remonta, na ocasião dos seminários, às conquistas da analítica existencial da fase ontológico-fundamental de *Ser e Tempo*.

No tocante à recepção da tímida abordagem do tema do corpo na analítica existencial, nos alinhamos aos intérpretes mais moderados que reconhecem a ausência do tema na primeira fase do pensamento do autor mas não inviabilizam a conciliação das conquistas de *Ser e Tempo* com as reflexões tardias dos *Seminários de Zollikon*. Este é o caso de Maxence Caron, por exemplo, que não toma a ausência da problematização do corpo como uma falha, uma vez que Heidegger não tinha “o problema da carne”<sup>5</sup> como problema central da obra. Em artigo intitulado “*Sobre a questão do corpo no pensamento de Heidegger: De Ser e Tempo aos Seminários de Zollikon*”, Caron (2008) afirma que Heidegger sequer pretendia colocar o problema do ente humano e, no entanto, o fez por pretender investigar o desdobramento existencial da relação pré-compreensiva que este ente estabelece com o ser. Dessa forma, não seria pertinente apontar a ausência da tematização explícita do corpo enquanto uma falha de entendimento do filósofo.

Uma crítica à ausência de uma solução para a questão da carne em *Sein und Zeit* é fora de tópico ou fora de campo, uma vez que não é simplesmente o "sujeito" do trabalho nem seu campo de investigação. (...) o objetivo de Heidegger é precisamente considerar o domínio onde o homem se dá a si mesmo como uma relação com o ser (...) É impossível acusar *Sein und Zeit* de não atender às expectativas relativas às características do homem biológico (nutrição, corpo carnal, diferença sexual...) enquanto o projeto heideggeriano geral em *Sein und Zeit* é ir além de qualquer antropologia. (CARON, 2008, p. 312)

Ainda de acordo com Caron, a réplica de Heidegger à crítica sartreana não consiste em uma declaração de incapacidade do filósofo alemão, trata-se apenas de esclarecer que algo inerente ao próprio escopo e propósito de *Ser e Tempo* dispensava a tarefa de caracterização do corpo. Vejamos a réplica de Heidegger à qual Caron se refere:

Quando Jean-Paul Sartre recrimina Martin Heidegger de ter maltratado o corpo, este “maltrato” tem dois motivos:

- 1) O tratamento dos fenômenos corporais nem é possível sem a elaboração suficiente dos traços fundamentais do ser-no-mundo existencial.
- 2) Ainda nem existe nenhuma descrição suficiente do fenômeno corporal, isto é, alguma descrição que seja vista com base no ser-no-mundo.

Em se tratando de “fenomenologia do corpo” só há descrições. (HEIDEGGER, 2017 p. 168)

---

<sup>5</sup> Expressão usada por Caron para fazer alusão ao problema da corporeidade.

Nos filiamos à leitura de Maxence Caron sobretudo quando ela endossa que as bases para uma fenomenologia do corpo já estão em *Ser e Tempo* e que o que se encontra melhor explicitado sobre a corporeidade do *Dasein* nos seminários remontam às estruturas ontológicas de *Ser e Tempo*. A seguinte passagem de *Ser e Tempo* atesta o atravessamento dessa obra nos *Seminários de Zollikon*: “O corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo. Ele co-determina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo” (HEIDEGGER, 2001, p.123).

Na passagem supracitada é digno de atenção o sentido verbal que Heidegger confere ao corpo quando fala do “corporar”. Trata-se de um artifício usado por Heidegger para estabelecer o que é essencial à corporeidade do *Dasein*, de forma similar ao que ele havia feito quando, em outra ocasião, se referia ao tema do *nada*. A respeito disso, Cristian Ciocan nos diz o seguinte:

(...) do mesmo modo em que ele disse que o nada “nadifica”; (...) aqui também, no contexto de uma diferenciação essencial do corpo, Heidegger diz: *Não somos primeiramente vivos para então adquirirmos um aparelho que sustenta nossa vida ao qual chamamos 'corpo', nós vivemos na medida em que existimos como corpo.* (CIOCAN, 2008, p. 78)

Um outro modo utilizado por Heidegger para remarcar a especificidade da corporeidade própria do ente que nós mesmos somos frente à especificidade do corpo meramente material pode ser observado na seguinte passagem dos *Seminários de Zollikon*:

Nós não “temos” um corpo na forma como carregamos uma faca em uma bainha. Nem o corpo [*Leib*] é uma mera corporeidade [*Körper*] que simplesmente nos acompanha e que podemos estabelecer, expressamente ou não, como estando também à mão. Nós não “temos” um corpo, mas “somos” corporais [*wir "sind" leiblich*]. (HEIDEGGER, 2001, p.114)

Trata-se de enfatizar a diferença entre ter uma propriedade e ser de um certo modo. Assim, “ter um corpo” designaria ter o corpo enquanto uma propriedade sua e “ser um corpo”, por sua vez, designaria existir já sempre corporalmente. O corpo, tal como Heidegger delineia nos *Seminários Zollikon*, nunca é simplesmente um corpo material, mas deste se diferencia radicalmente. Pertence à corporeidade do *Dasein* o caráter de “ser em cada caso meu”.

O corpo é, em cada caso, meu corpo. Isto faz parte do fenômeno do corpo. O “meu” é relacionado a mim mesmo. Com “meu”, quero dizer “eu”. (...) o corpo (*Leib*) não é alguma coisa, algum corpo material (*Körper*), mas sim todo corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. (HEIDEGGER, 2001, p.114)

A caracterização da corporeidade existencial resgatada em diversas passagens dos *Seminários de Zollikon* servem como um reforço da tese que afirma já haver em *Ser e Tempo* as bases para uma fenomenologia do corpo e que é, sim, possível, portanto, estabelecer um fio de continuidade entre os escritos tardios e os da fase ontológico-fundamental. Em *Corporeidade e existência em Heidegger*, Denise Magalhães da Costa, corrobora com esse mesmo ponto de vista:

Se a corporeidade co-determina o ser-no-mundo, constituição fundamental do ser do *Dasein*, e se este último conceito é melhor desenvolvido em *Ser e Tempo*, entendemos que as bases para a elucidação da corporeidade encontram-se na analítica existencial. Dessa maneira, para examinarmos a corporeidade do *Dasein* buscamos pensá-la numa correlação com a existência, com o ser-no-mundo, entre outros caracteres ontológicos do *Dasein*. (DA COSTA, 2018, p. 148)

O presente trabalho propõe acompanhar a tese pluralista ontológica de Heidegger no tocante às suas implicações e desdobramentos no tema do corpo. A tese meta-ontológica heideggeriana do pluralismo ontológico afirma que há não apenas uma diversidade de entes mas também uma diversidade de *modos de ser*<sup>6</sup>. Isso significa dizer que diversos entes *são* de diversos modos ou ainda que modos de ser diversos exprimem condições diversas de individualidade e identidade dos entes<sup>7</sup>. De tal forma que, uma pedra, um animal, um ente humano, um ente artístico, etc, se distinguem radicalmente e são insubsumíveis entre si. Como consequência dessa concepção pluralista ontológica temos que também a corporeidade do ente se apresentará de diversas formas.

Assim, o presente trabalho tem por objetivo expor alguns dos sentidos do corpo no interior do pluralismo ontológico heideggeriano. Pretende-se mostrar de que maneira a corporeidade do ente humano se distingue da corporeidade do ente vivo e da corporeidade da coisa e, ao mesmo tempo, de que maneira estas duas, por sua vez, se distinguem entre si. Ao final, mostraremos que a resposta heideggeriana da analítica existencial, na medida em que supera o modelo metafísico por meio de sua ontologia pluralista modal<sup>8</sup>, se enreda em problemas que dizem respeito à unidade dos modos de ser que se estabelecem num mesmo ente.

Para tanto, o trabalho foi estruturado da seguinte maneira: primeiramente (2), uma apresentação do corpo segundo o modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*) na qual visa-se caracterizar o corpo material. Posteriormente (3), uma exposição do corpo segundo o

---

<sup>6</sup> Cf. McDANIEL, Kris. Ways of being. In: Ryan Wasserman, David Manley & David Chalmers (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>7</sup> Cf. REIS, Róbson Ramos. Ways of being and expressivity. In: *Estudios de Filosofia*, [S. l.], n. 61, p. 11-33, 2020.

<sup>8</sup> O que significa: pluralismo de modos de ser.

modo de ser vida (*Leben*) na qual objetiva-se descrever o corpo enquanto organismo. Por último (4), a caracterização do corpo segundo o modo de ser existência (*Existenz*), na qual intenciona-se expor o corpo enquanto um existencial do *Dasein* e, à guisa de conclusão, uma breve menção ao problema da trama dos modos de ser num mesmo ente, oriundo da adoção do pluralismo ontológico de Heidegger.

## 2 O CORPO SEGUNDO O MODO DE SER PRESENTIDADE (*VORHANDENHEIT*)

O presente capítulo está dividido em três seções. A primeira delas visa explorar a tese heideggeriana do predomínio do modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*) na tradição filosófica, mostrando seu início na ontologia grega e sua manutenção nos pensadores contemporâneos a Heidegger. A segunda, por sua vez, visa expor a colocação da pergunta pelo ser do ente coisa e a problematização heideggeriana das respostas canônicas da filosofia. A terceira, por fim, visa caracterizar o corpo material desde o marco teórico da ontologia cartesiana cuja predominância na tradição filosófica, desde a modernidade, é constantemente criticada por Heidegger.

### 2.1 O PREDOMÍNIO DO MODO DE SER *VORHANDENHEIT* NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

A tese heideggeriana do primado da presentidade (*Vorhandenheit*)<sup>9</sup> é uma tese expressa ao longo de inúmeros escritos do período da *analítica existencial*<sup>10</sup> que identifica, na história da filosofia, a prevalência desse modo de ser para a totalidade dos entes que há. Esse modo de ser concebe os entes como entes simplesmente-dados ou simplesmente presentes. De acordo com Heidegger, a primazia da presentidade (*Vorhandenheit*) teve início no questionamento antigo da ontologia grega e foi perpassado ao longo de toda a tradição filosófica, pelo menos até seus dias.

Uma passagem do §77 de *Ser e Tempo* (1927) atesta a referida posição heideggeriana: “Não é por acaso que Yorck chama o ente não histórico de ôntico simplesmente. Isso apenas reflete o predomínio ininterrupto da ontologia tradicional que, provindo do *antigo* questionamento do ser, mantém a problemática ontológica numa estreiteza de princípio.” (HEIDEGGER, 2002, p. 212). Na passagem citada, Heidegger comenta a correspondência entre o Conde Yorck von Wartenburg e Wilhelm Dilthey que, discutindo a natureza do ser

<sup>9</sup> O termo é usado por Heidegger para designar o modo de ser dos entes que surgem “diante da mão”, as coisas. Optamos por usar a tradução de Márcia de Sá Cavalcanti que o traduz para “*ser simplesmente dado*”.

<sup>10</sup> O período da analítica existencial compreende os escritos de Heidegger anteriores ao ano de 1930. Após essa data, uma *viragem* de pensamento é marcada pelo próprio Heidegger, posteriormente, em sua *Carta sobre o Humanismo* (1946). Os escritos de 1930 em diante apresentam um caráter ensaístico e não sistemático que contrasta com os da época de *Ser e Tempo* e retomam a problemática do ser dando maior ênfase aos temas da crítica da metafísica, desmontagem da história do pensamento ocidental e questionamento da civilização técnica e não tanto à analítica existencial. (RODRÍGUEZ, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Editorial Síntesis, 2006).

histórico, afirma que o propriamente histórico "não é, mas vive" (HEIDEGGER, 2002, p. 209). A dificuldade em admitir que o histórico *seja* algo, uma vez que ele mesmo não pode ser identificado com o que é *meramente presente*, denuncia a compreensão de que só é aquilo que é meramente presente ou, em outros termos, simplesmente dado.

O fato de que a tradição filosófica tenha insistido em identificar *o que é* com o que é *presente* é um dos motores que motivam a empresa de *Ser e Tempo*. Pois, uma vez que se nota que “o ente é entendido em seu ser como “vigência”, isto é, a partir de determinado modo do tempo, do “presente”<sup>11</sup>, deve-se “perguntar de saída se, e até onde, no curso da história da ontologia, a interpretação do ser está tematicamente articulada com o fenômeno do tempo”<sup>12</sup>. Tal questionamento se encontra no cerne do projeto heideggeriano de destruição<sup>13</sup> da metafísica.

A primazia da presentidade (*Vorhandenheit*), isto é, do modo de ser *simplesmente-dado*, é, segundo Heidegger, de origem grega. Uma tentativa do filósofo alemão identificar a gênese da presentidade (*Vorhandenheit*) como sinônimo de *ser* está na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

A antiga ontologia retirava dos entes, que vêm ao encontro dentro do mundo, a base exemplar de sua interpretação do ser. Considerava a via de acesso ao ser o *voeiv* e o *λόγος*. No *λόγος*, o ente vem ao encontro. Mas o ser deste ente só pode ser apreendido num *λέγειν* (deixar e fazer ver) privilegiado, de tal maneira que este ser se torne compreensível antecipadamente como aquilo que ele é e já se dá sempre em todos os entes. *κατηγορεῖσθαι* é a interpelação previamente feita em toda e qualquer discussão (*λόγος*) sobre o ente. (HEIDEGGER, 2002, p. 80-81)

De acordo com o pensador alemão, os gregos teriam tomado como base o modo de ser dos entes intramundanos meramente presentes para interpretar todo e qualquer ente ulterior. “A filosofia antiga interpreta e compreende o ser do que é, a realidade do que é real, como o fato de ser “vorhanden” (“Vorhandenheit”)” (GA, 24, p. 173 *apud* BRAGUE, 1991, p. 406)<sup>14</sup>. De tal forma que, mesmo o ente não dotado do caráter de ser intramundano se submeteria a ser interpretado à maneira tradicional, segundo o modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>13</sup> O termo é usado por Heidegger antes mesmo de *Ser e Tempo*, como observa Jesús Adrián Escudero, e pretende significar não uma erradicação da metafísica, mas de uma desmontagem, de uma crítica dos seus pressupostos encobertos. Cf. ESCUDERO, Jesús Adrián. *Guia de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen I*. Herder, 2016.

<sup>14</sup> “La filosofía antigua interpreta y comprende el ser de lo que es, la realidad de lo que es real, como el hecho de ser “vorhanden” (“Vorhandenheit”)”.

A tendência a apreender de uma vez todo o ente, seja este “vorhanden” no sentido da natureza, ou seja este um ente que tem o modo de ser do sujeito, no sentido de algo “vorhanden” e a compreendê-los no sentido de ser “vorhanden” [...] é a tendência de fundo da ontologia antiga, tendência que não foi ainda superada até hoje. (*Ibidem*, p. 406)<sup>15</sup>

No §6 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que "a simples percepção de algo simplesmente dado, que já Parmênides havia tomado como guia na interpretação do ser, possui a estrutura temporária da pura apresentação de uma coisa" (HEIDEGGER, 2002a, p. 55). Isso significa dizer, segundo o filósofo alemão, que o ente que se manifesta é concebido como vigência, isto quer dizer, como *ousia*<sup>16</sup>.

É manifesto o profundo diálogo que Heidegger mantinha aberto com os gregos, não são poucas as passagens que encontramos ao longo do *corpus heideggeriano* que se referem aos pensadores da antiguidade clássica. No tocante à relação do pensador alemão com os gregos antigos, constata-se uma profunda admiração e respeito por parte de Heidegger, não obstante o diálogo estabelecido com os antigos não ser ausente de criticidade. Segundo Rémi Brague (1991), a pretensão de Heidegger consistia em ir além dos gregos, mas na mesma direção que eles. A seguinte passagem heideggeriana corrobora essa posição:

Entender aos gregos melhor do que eles entenderam a si mesmos não é só uma intenção para nós. É uma necessidade. Só fazendo isso entramos verdadeiramente em posse de sua herança. [...] A ontologia antiga deve ser rebaixada, já que constitui o primeiro passo, um passo necessário, que toda filosofia, seja qual for, tem que realizar, de tal modo que este passo deve ser repetido em toda ocasião por toda filosofia verdadeira. Só uma modernidade que se satisfaz em si mesma e que sucumbiu à barbárie pode pretender fazer crer que Platão é, como se diz com tanta vontade, um assunto arquivado. (*Ibidem*, p. 402)<sup>17</sup>

Vale ressaltar ainda que, segundo Heidegger, o advento da fenomenologia, i.e., do método fenomenológico, permitiu trazer de volta à vida o questionamento de Platão e Aristóteles. “A fenomenologia, uma vez reconduzida à raiz de sua possibilidade mais própria, não é outra coisa senão a interrogação de Platão e de Aristóteles de volta à vida. É a repetição, a recuperação do princípio de nossa filosofia como saber” (GA, 20, p. 449 *apud* BRAGUE,

<sup>15</sup> “La tendencia a aprehender de golpe todo ente, sea éste ‘vorhanden’ en el sentido de la naturaleza, o sea éste un ente que tenga el modo de ser del sujeto, en el sentido de algo ‘vorhanden’ y a comprenderlos en el sentido del ser ‘vorhanden’ [...] es la tendencia de fondo de la ontología antigua, tendencia que no ha sido aún rebasada hasta el presente”.

<sup>16</sup> O termo grego *οὐσία* (*ousia*) é interpretado por Heidegger como “presentidade constante” ou “presença”.

<sup>17</sup> “Entender a los griegos mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos no es sólo para nosotros una intención. Es una necesidad. Sólo haciéndolo entramos verdaderamente en posesión de su herencia. [...] La ontología antigua no ha de ser rebasada, ya que constituye el primer paso, un paso necesario, que toda filosofía, sea la que sea, tiene que realizar, de tal modo que este paso debe ser repetido en toda ocasión por toda filosofía verdadera. Sólo una modernidad que se complace en sí misma y que ha sucumbido a la barbarie puede pretender hacer creer que Platón es, como se dice con tan buen gusto, un asunto archivado.”

1991, p. 403)<sup>18</sup>. Nesse sentido, vemos o pensador alemão estabelecer um diálogo permanente com a tradição, sobretudo com os gregos, ao longo de seus escritos.

No que respeita a ontologia, compreender a filosofia grega significa identificá-la como ontologia da presentidade (*Vorhandenheit*), ainda que, muito provavelmente, essa não tenha sido a pretensão de seus precursores, mas tão somente tratar daquilo que é, enquanto é. De todo modo, de acordo com o diagnóstico heideggeriano, os gregos possibilitaram e ao mesmo tempo “estreitaram” a tarefa da ontologia.

A interpretação antiga, elaborada pelos gregos, fora desenvolvida sem uma investigação apurada do nexos entre *ser* e *tempo*. Segundo Heidegger, não se refletiu na antiguidade sobre a função ontológica do tempo, embora ela estivesse de alguma forma manifesta. Vale ressaltar que o tempo é tomado pelos gregos como um ente em meio aos demais. De acordo com o filósofo alemão, na figura de Aristóteles a ontologia antiga alcança seu grau mais puro e elevado, uma vez que o tratado aristotélico sobre o tempo teria determinado “de maneira essencial, toda concepção posterior do tempo, inclusive a de Bergson” (HEIDEGGER, 2002a, p. 55).

A “estreiteza” que caracteriza a ontologia tradicional, de origem grega, representa uma dificuldade na consideração de entes que oferecem resistência à submissão ao projeto de compreensão da presentidade (*Vorhandenheit*). Trata-se, por exemplo, do caso do ente humano, de que trata a maior parte de *Ser e Tempo*. Na obra, Heidegger defende que o ser do ente humano que eu mesmo sou não é *substância* (própria do modo de ser *Vorhandenheit*) mas *Cuidado* (*Sorge*), própria de um ente cujo modo de ser é *existência* (*Existenz*). O ente que tem sua “essência” fundada na sua existência é denominado por Heidegger, segundo vimos, como *Dasein*<sup>19</sup>.

A razão de ser do termo alemão “*Dasein*” para designar o ente humano será melhor discutida no último capítulo do trabalho. O que interessa pelo momento é ter em vista que esse ente não tem o caráter de ser da coisa, ou da mera presentidade. “O ser simplesmente dado é o modo de ser de um ente que não possui o caráter da presença” (*Ibidem*, p. 165). Em virtude dessa constatação, vemos Heidegger empreender na extensão de *Ser e Tempo* a

<sup>18</sup> “La fenomenología, una vez reconducida a la raíz de su posibilidad más propia, no es otra cosa que la interrogación de Platón y de Aristóteles devuelta a la vida. Es la repetición, la recuperación del principio de nuestra filosofía como saber”.

<sup>19</sup> No início dos *Seminários de Zollikon* Heidegger diz que chama de *Dasein* a constituição fundamental do existir humano que ele considerará em contraposição às representações encapsuladas objetivantes de uma psique, de um sujeito, de um eu, ou de uma consciência usadas desde a modernidade. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima Almeida Prado. 3 Ed. São Paulo: Escuta, 2017.

chamada *analítica existencial*, a ontologia fundamental que serve de base para a meta principal da obra: responder à questão que pergunta pelo sentido do ser em geral.

Assim, *Ser e Tempo* mostra que, desde a antiguidade, o ente humano foi concebido como um *Vorhandenes*, como *Vorhandensein* e, portanto, não em sua especificidade (nomeadamente, em sua *existencialidade*). O mesmo teria ocorrido com outros entes, tais como o vivente, o utensílio, a obra de arte, etc. No caso desses outros entes, apenas sinaliza-se em *Ser e Tempo* a “transgressão<sup>20</sup>” da tradição que insistiu em concebê-los segundo o modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*). Nos escritos *A origem da obra de arte* (1950) e *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* (1983), Heidegger trabalha mais detidamente o modo de ser próprio da obra de arte e modo de ser próprio do ente vivente, respectivamente.

A tese heideggeriana segundo a qual há diferentes modos de ser e não apenas diferentes tipos de entes é o que na literatura secundária convencionou-se chamar de “*pluralismo ontológico*”. Com a adoção do pluralismo ontológico (dos modos de ser), Heidegger multiplicou a empresa da ontologia, uma vez que são necessárias ontologias regionais que possam dar conta de cada um dos modos de ser, dadas as suas especificidades. A ontologia do ente humano (*Dasein*), particularmente, é considerada como *ontologia fundamental*, uma vez que o *Dasein* é o único ente que possui o privilégio ôntico-ontológico de colocar a questão pelo ser<sup>21</sup>, devendo, portanto, ser o primeiro investigado.

"Em todos os capítulos e parágrafos das duas seções se interpretam, numa hermenêutica fenomenológica, os existenciais, isto é, as contexturas da existência em sua estrutura de articulação. Mas a analítica não visa apenas a descrições fenomenológicas. Pretende preparar o pulo na questão central, adquirindo condições para questionar o sentido do ser."<sup>22</sup>

Segundo Brague (1991), para Heidegger, a tradição filosófica tratou do ser do ente humano a partir da “métrica” da presentidade (*Vorhandenheit*). Contudo, a analítica existencial não se confunde com “investigações aparentemente equivalentes” ou mesmo antropologias filosóficas. A *analítica existencial*, tal como empreendida em *Ser e Tempo*, visa descrever e interpretar os caracteres ontológicos do ente humano de acordo com o seu modo próprio de ser.

<sup>20</sup> Cf. REIS, Róbson Ramos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. In. *Natureza Humana* 2(2): 273-300, 2000. De acordo com o trabalho, trata-se de uma “transgressão categorial” operada pela metafísica ao aplicar categorias ontológicas hauridas de outro domínio do ente que não os que lhe são próprios.

<sup>21</sup> Cf. *Ser e Tempo*, §4.

<sup>22</sup> Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão à tradução de Márcia de Sá Cavalcanti de *Ser e Tempo*.

No §9 de *Ser e Tempo*, Heidegger esclarece que as categorias da ontologia só servem para falar dos caracteres ontológicos dos entes que são intramundanos, não servindo, portanto, para o *Dasein* que é mundano. Nesse sentido, são os chamados “existenciais” que tratarão de falar dos caracteres ontológicos do ente cujo modo de ser é existência (*Existenz*).

Denominamos os caracteres ontológicos da pre-sença de existenciais porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da pre-sença, os quais chamamos de categorias. [...] Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. O ente, que lhes corresponde, impõe, cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um quem (existência) ou um que (algo simplesmente dado no sentido mais amplo). (Ibidem, p. 80-81)

Como veremos, o *Dasein* é um ente mundano e sua constituição fundamental é denominada *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Os entes que têm o modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*) são, por outro lado, entes intramundanos. Isso significa dizer que o *Dasein* é o horizonte no qual os entes intramundanos são dados no mundo, e que ele mesmo não pode ser um ente entre os demais entes dados no mundo. A interpretação tradicional do ente, segundo o modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*), se debruçou também, inadvertidamente, sobre o ente cujo modo de ser é *existência* e que tem na sua ontologia (a ontologia fundamental) a base para as demais outras (as ontologias regionais).

A interpretação ontológica do ser no começo da filosofia, na antiguidade, se realiza orientando-se para o que é “vorhanden”. Esta interpretação do ser é filosoficamente insuficiente, tão logo quanto adquire uma extensão universal e tenta tomar este conceito de ser como fio condutor para compreender também a existência, enquanto o processo deve ser o inverso. (GA 24, 417 s.)<sup>23</sup>

Embora na maioria dos textos da fase da analítica existencial Heidegger faça mais alusões ao domínio do modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*) no tocante à interpretação ontológica do ente humano, encontramos passagens em que o autor se refere à transgressão modal em referência aos entes que não têm o modo de ser do *Dasein* mas que tampouco partilham do modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*). É o caso, por exemplo, da obra de arte, que Heidegger explora no ensaio *A origem da obra de arte*, e do animal (ente vivente), explorado em *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*.

---

<sup>23</sup> “La interpretación ontológica del ser en el comienzo de la filosofía, en la Antigüedad, se realiza orientándose hacia lo que es “vorhanden”. Esta interpretación del ser se hace filosóficamente insuficiente, tan pronto como adquire una extensión universal e intenta tomar este concepto del ser como hilo conductor para comprender también la existencia, mientras que el proceso ha de ser inverso.”

## 2.2 O QUE SIGNIFICA SER UMA COISA?

A pergunta pela coisa é uma das perguntas pertencentes ao domínio das questões fundamentais da metafísica, tão antiga quanto o início da própria filosofia com os gregos. Como veremos, não obstante seu caráter milenar, a pergunta pelo que significa ser uma coisa permanece exigindo ser colocada, de acordo com Heidegger.

Dois textos do autor alemão serão cotejados para o presente subcapítulo, a saber: *O que é uma coisa?*<sup>24</sup> (1962) e *A origem da obra de arte*<sup>25</sup>. No primeiro escrito, em suas considerações prévias, deparamo-nos com uma reflexão demorada de Heidegger em torno da pergunta pela coisa, bem como um questionamento crítico da resposta da tradição filosófica à pergunta. No segundo escrito encontramos, embora em menor detalhe, a sintetização de três respostas canônicas à pergunta pelo que é uma coisa e, ao final do ensaio, um esboço de resposta dado pelo próprio Heidegger.

Cotidianamente nos movimentamos entre o que denominamos *coisa*. Faz sentido para nós utilizar, consumir, arrumar (entre outras) coisas. Não obstante nossa movimentação prática, se nos questionarmos acerca de “o que é uma coisa?” subitamente nos vemos paralisados.

São múltiplos os sentidos em que se fala de uma coisa. Heidegger identifica dois sentidos fundamentais para o termo, um restrito, outro lato. Em seu sentido restrito, a coisa é compreendida como o que está disponível e visível, em suma, o que está ao alcance das mãos. Já em seu sentido lato, a coisa diz também respeito a qualquer assunto ou evento que pode acontecer de um modo ou de outro, que se passa no mundo.

1. Coisa, no sentido do que está ao alcance da mão: uma pedra, um pedaço de madeira, um alicate, um relógio, uma maçã, um pedaço de pão; as coisas sem

---

<sup>24</sup> “*Die Frage nach dem Ding*” é o título original em alemão do texto que em português corresponde, mais precisamente, a “A pergunta pela coisa” e que na tradução portuguesa foi traduzida por “O que é uma coisa?”. A obra resulta de um curso de inverno dado por Heidegger em Freiburg nos anos de 1935/1936 e publicado somente em 1962. O texto tem como meta discorrer sobre a Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais, mas, como a maioria dos textos de Heidegger, conta com uma seção de considerações prévias que antecede o escopo central. Para o presente trabalho, nos interessa apenas as considerações prévias que constam na Parte Preparatória, na medida em que nelas o filósofo alemão se debruça sobre os diferentes modos de questionar acerca da coisa.

<sup>25</sup> “*Der Ursprung des Kunstwerks*” é o título original do texto alemão. A obra é resultado de três conferências dadas por Heidegger em 1936 e publicada somente em 1950. Trata-se de um ensaio de Heidegger que investiga a proveniência da essência da obra de arte. Nele, Heidegger reflete, entre outras coisas, sobre o caráter irrecusável, embora não mais fundamental, de coisa da obra de arte e, por concomitância, questiona a respeito do caráter coisal da coisa. Para o presente subcapítulo, nos interessa particularmente a sua reflexão sobre o que perfaz o ser-coisa.

vida e as coisas com vida; uma rosa, um arbusto, uma faia, um abeto, um lagarto, uma vespa...

2. Coisas, no sentido daquilo que foi referido, mas, igualmente, os planos, as resoluções, as convicções, as maneiras de pensar, os feitos, o histórico...

(HEIDEGGER, 2018, p. 18)

Heidegger identifica ainda um outro emprego da palavra que extrapola os dois anteriores, usado para se referir a tudo o que não nos é acessível pela experiência — que Kant utiliza em sua *Crítica da Razão Pura* quando fala da *coisa em si*<sup>26</sup>.

O fato de o conceito de coisa oscilar tanto em sua pluralidade de significados é um indicativo, de acordo com o filósofo alemão, de que a pergunta pela coisa está mal colocada. Segundo Heidegger, para ser apropriadamente questionado, aquilo que se questiona deve estar determinado em si mesmo de modo suficiente.

«Onde está o cão?» «O cão» não pode ser procurado, se eu não sei se o cão é o do vizinho ou se é o meu. Que é uma coisa? Coisa em que sentido? Em sentido restrito, em sentido lato, ou no mais lato de todos? (*Ibidem*, p. 17)

Ainda segundo o autor, ao colocarmos a questão «que é uma coisa?» visamos sobretudo as coisas que estão à volta, pois, na maioria das vezes, a compreensão de coisa aponta para seu sentido restrito.

É verdade que com a pergunta pelo que é uma coisa Heidegger não pretende saber a diferença entre plantas, animais e utensílios, por exemplo, mas o que é uma planta enquanto coisa, um animal enquanto coisa, um instrumento enquanto coisa, e assim por diante. No entanto, o filósofo admite não ser nem um pouco claro o que significa perguntar, por exemplo, o que seja um animal enquanto coisa.<sup>27</sup>

De toda forma, questionar o que é uma coisa significa perguntar por sua *coisalidade*, i.e., “aquilo” que faz com que um ente seja *coisa*.

Na medida em que questionamos deste modo procuramos aquilo que faz a coisa ser coisa enquanto tal, não enquanto pedra ou madeira, aquilo que torna-coisa (*be-dingt*) a coisa. Não questionamos acerca de uma determinada espécie, mas acerca da coisalidade da coisa. (*Ibidem*, p. 20)

Nesse sentido, se a coisa enquanto tal é condicionada pela sua coisalidade, a coisalidade ela mesma não pode ser algo condicionado. A coisalidade deve ser algo incondicionado, portanto.

<sup>26</sup> A “coisa em si” é um conceito que Kant utiliza em contraposição ao conceito de “coisa para nós”. A coisa para nós diz respeito ao fenômeno, já a coisa para nós se refere ao que não é acessível para nós através da experiência.

<sup>27</sup> O problema dos múltiplos modos de ser no mesmo ente será suscitado posteriormente no trabalho, à guisa de conclusão.

Conseqüentemente, “com a questão «que é uma coisa?», perguntamos pelo incondicionado (*Unbedingt*)” (*Ibidem*, p. 20).

As coisas têm o caráter de serem singulares. Não há “coisa em geral”, apenas há “a coisa determinada”, *esta coisa*. A pedra da qual falo é uma pedra específica, unitária e totalmente determinada. O mesmo se dá com qualquer outro ente que eu chame de coisa. Com isso, Heidegger alude para o caráter de singularidade da coisa, o de que “cada coisa é esta coisa e nenhuma outra” (*Ibidem*, p. 25). O caráter de “ser isto” da coisa é chamado por Heidegger de *istidade* (*Jediesheit*).

Essa característica fundamental da coisa enquanto tal, que a faz ser *esta* e nenhuma outra, está fundada na essência do espaço e do tempo, de acordo com Heidegger. De tal modo que, embora possa haver duas coisas singulares idênticas elas nunca são uma e a mesma, pois não ocupam o mesmo lugar ao mesmo tempo. Nisso reside a diferenciação de uma coisa em relação a outra.

Uma vez aceite que duas coisas singulares sejam absolutamente idênticas, cada uma das agulhas de abeto ocupa um lugar diferente; e se elas tivessem de ocupar o mesmo lugar, isso só aconteceria em momentos diferentes do tempo. Lugar e momento-de-tempo fazem que coisas absolutamente iguais sejam, cada uma delas, esta coisa, quer dizer, coisas diferentes. (*Ibidem*, p. 26)

Uma vez que espaço e tempo são critérios para a determinação do caráter de *ser-isto* da coisa, a pergunta pelo espaço e pelo tempo deve, de alguma maneira, estar incluída na pergunta pela coisa. Sendo assim, de que forma espaço e tempo estão relacionados? Espaço e tempo são determinações da própria coisa? Heidegger responde dizendo que espaço e tempo são externos às coisas, isso significa, nada dizem a respeito de sua coisalidade.

Para argumentar que o espaço é exterior à coisa, o filósofo diz que o giz, ele próprio extenso, não consiste em espaço. O espaço é apenas o “recipiente” que envolve aquilo que chamamos de giz. “O giz apenas ocupa espaço; para a coisa há já sempre um espaço que lhe foi atribuído” (*Ibidem*, p. 30). Essa atribuição, segundo Heidegger, atesta que o espaço é exterior à coisa.

Já no tocante à argumentação de que o tempo é exterior à coisa, Heidegger diz que o tempo “passa por cima das coisas”, de tal forma que não é possível constatar o tempo modificando as coisas, executando nelas o seu trabalho. “Que o tempo tenha passado das 5.15 h para as 6.00 h, nada tem a ver com o giz” (*Ibidem*, p. 31). O tempo e o espaço são apenas domínios suscetíveis de acolher as coisas mas nada têm a ver com sua essência.

Uma coisa (uma pedra, por exemplo) tem cor, textura, dureza e consiste numa determinada matéria. A coisa mostra-se como sendo *algo com tais e quais propriedades, algo*

*constituído desta ou daquela maneira.* Esse algo é o que subjaz às suas propriedades, é o que permanece. “O que é, portanto, uma coisa? Um centro, à volta do qual giram propriedades mutáveis, ou um suporte em que estas propriedades se apoiam, qualquer coisa que tem em si outras coisas” (*Ibidem*, p. 40). Ser substrato de propriedades é a caracterização grega da coisa, elaborada na antiguidade.

A caracterização grega da coisa corresponde também à concepção natural<sup>28</sup> dela. Nessa caracterização da coisa enquanto suporte de propriedades espaço e tempo estão envolvidos como aquilo que enquadra a coisa. Essa resposta para a pergunta pela coisa é dominante no pensamento científico, teórico e na lida prática.

A compreensão da coisa como suporte subsistente de propriedades encontra sua razão de ser no que se considera ser a essência da verdade, a saber, a conformidade. Segundo a tradição filosófica, verdade é correspondência com as coisas. O que se conforma ou não com as coisas e, portanto, é verdadeiro ou falso, é o enunciado. Tal é a elaboração encontrada já em Aristóteles, nas *Categorias*.

Verdadeira ou falsa é sempre a ligação entre palavras; a porta está fechada; o giz é branco. A uma tal ligação em palavras chamamos um simples enunciado. Ele é verdadeiro ou falso. O enunciado é, portanto, o lugar e o sítio da verdade. Por isso, dizemos também simplesmente: este e aquele enunciado são uma verdade. Verdades e não-verdades são enunciados. (*Ibidem*, p. 43)

A conquista da tradição que compreende a coisa como suporte de propriedades, cuja verdade tem lugar na proposição (ligação entre sujeito e predicado), pretendeu-se, desde o início, natural<sup>29</sup>. No entanto, Heidegger argumenta que o "natural" é sempre de caráter histórico e que, portanto, a determinação “natural” da coisa também o é.

O que era natural para o homem do século XVIII, o racional de uma razão em si, liberta de qualquer outra ligação, pareceria totalmente anti-natural ao homem da Idade Média. [...] resulta que o que é «natural» não é de forma alguma «natural», quer dizer, evidente, para qualquer homem existente. O «natural» tem sempre um carácter histórico. (*Ibidem*, p. 45-46)

A determinação da coisa como suporte de propriedades remonta sua descoberta a Platão e Aristóteles. Junto a ela encontra-se também a descoberta da proposição enquanto tal e da verdade enquanto conformidade com as coisas, cujo lugar está na proposição. Trata-se aqui

---

<sup>28</sup> Por natural Heidegger chama o "que se deixa compreender por «si mesmo», sem mais complicações, no âmbito do modo cotidiano de compreender". (*Ibidem*, p. 45)

<sup>29</sup> Natural para Heidegger significa aquilo que se deixa compreender por si.

de descobertas milenares que, não obstante, não caíram do céu e se apoiam em pressupostos bem determinados.

Por este motivo, não é evidente a visão natural do mundo a que firmemente nós agarramos. Ela permanece questionável. [...] Assim, poderia acontecer que, na nossa visão natural do mundo, estivéssemos dominados por uma visão centenária da coisalidade da coisa, enquanto as coisas, entretanto, se apresentam, no fundo, de um modo completamente diferente. (*Ibidem*, p. 46)

A questão "o que é uma coisa?" é uma questão histórica.

Em *A origem da obra de arte*, Heidegger encaminha o questionamento acerca da coisa de maneira similar àquela presente em *O que é uma coisa?*, entretanto, de forma mais sucinta. Heidegger avança em direção a mais duas definições que, juntamente com a primeira, fazem parte do conjunto das definições tradicionais da coisa. Ao final do ensaio, Heidegger propõe a sua própria resposta à pergunta, mas ela já não é mais de caráter fenomenológico<sup>30</sup>.

O mote central de *A origem da obra de arte* é, como o próprio título sugere, a obra de arte. Logo no início do escrito, Heidegger reconhece que há na obra de arte um caráter de coisa, ainda que esse caráter não esteja totalmente esclarecido. Nesse contexto, Heidegger se põe a investigar a “imediate e plena realidade” da obra de arte, pois, segundo ele, só assim poderá encontrar também nela a verdadeira arte.

Para que seja examinado o caráter coisal da obra, deve-se ter, primeiramente, de maneira suficientemente clara o que é uma coisa (*Ding*), segundo afirma Heidegger. “Só então se pode dizer se a obra de arte é uma coisa à qual adere ainda algo de outro, só então é possível decidir se a obra é, no fundo, algo de outro e nunca uma coisa” (*Ibidem*, p. 14).

No capítulo intitulado “A coisa e a obra”, Heidegger lança mão do conceito de coisa da tradição em sua definição (e mesmo extensão) para, em seguida, recusá-lo.

No todo, a palavra coisa designa o que quer que seja que, em absoluto, é não-nada. (...) Todavia, este conceito de coisa não nos ajuda, pelo menos por ora, no nosso propósito de delimitar o ente que é no modo de ser da coisa, em relação ao ente que é no modo de ser da obra. (HEIDEGGER, 2008, p. 14)

Isso porque, na tradição, coisa é todo o ente que de todo em todo é, seja ele, Deus, homem, pedra, etc. Heidegger recusa chamar de coisa os entes divino, humano, animal, etc. Pois, de acordo com Heidegger:

---

<sup>30</sup> O escrito *A origem da obra de arte* pode ser considerado um texto de transição do pensamento heideggeriano, contendo tanto elementos da reflexão fenomenológica quanto elementos de um pensamento pós fenomenológico próprio da segunda fase da filosofia heideggeriana.

Uma coisa seria antes o martelo e o sapato, o machado e o relógio. Mas estas também não são simplesmente coisas. Para nós, as verdadeiras coisas são a pedra, o outeiro, o pedaço de madeira. As coisas inanimadas da Natureza e do uso. As coisas da Natureza e do uso são, portanto, aquilo a que chamamos habitualmente coisas. (*Ibidem*, p. 15)

Com isso, desloca-se do âmbito vasto em que tudo é uma coisa (coisa = *res* = *ens* = um ente) para o âmbito estrito das meras coisas. Por “mero” Heidegger quer dizer tão somente: “a pura coisa, que é simplesmente coisa e nada mais” (*Ibidem*, p. 14). É a partir das ditas “meras coisas” que Heidegger pretende poder determinar a coisidade das coisas. Sendo assim, é forçoso perguntar: em quê consiste o caráter coisal da pura coisa?

Mais uma vez veremos Heidegger recorrer às concepções tradicionais da coisa. Dessa vez enumerando três delas. A primeira, já exposta em *O que é uma coisa?*, diz respeito à coisa enquanto suporte de propriedades; a segunda concerne à coisa enquanto a unidade da multiplicidade dos dados do sentido; a terceira diz respeito à coisa enquanto matéria enformada.

A primeira concepção, a coisa enquanto suporte de propriedades, é oriunda do conceito de *hypokeimenon* grego (o *subjectum* latino) que é aquilo que na mudança permanece. O *hypokeimenon* tem como par conceitual o *symbebekos* (o *accidens* latino) que corresponde ao que é propriedade e não é por si mesmo, mas apenas na medida em que é em um outro; por exemplo, a cor enquanto propriedade de pedaço de madeira

De acordo com Heidegger, embora a interpretação da coisa como substância que porta seus acidentes seja corrente e pareça corresponder ao olhar natural, ela não é tão verdadeira como se pretende. A confiança nessa interpretação, ele argumenta, é apenas aparentemente fundada. Tal conceito de coisa não vale para a *mera coisa* mas para a totalidade do ente e, por essa razão, está longe de atingir, verdadeiramente, a coisidade da coisa, i.e., o que nelas há de espontâneo, o que repousa em si.

A segunda concepção concebe a coisa como unidade de uma multiplicidade do que é dado nos sentidos, seja essa unidade entendida como soma, totalidade ou forma. Tal concepção defende que, na ocorrência das coisas, o que primeiro é percebido é uma afluência de sensações, como, por exemplo, os ruídos. No entanto, Heidegger defende que o que é percebido (no caso do exemplo, ouvido) nunca é um mero ruído, mas sempre *algo* que *soa*. Ouvimos, portanto, a moto roncar, a criança chorar, etc.

Muito mais próximo do que todas as sensações estão, para nós, as próprias coisas. Ouvimos em casa a porta a bater e nunca ouvimos as sensações acústicas ou mesmo os meros ruídos. Para ouvir um mero ruído, temos de deixar as coisas, afastar o ouvido de as ouvir, isto é, ouvir abstratamente. (*Ibidem*, p. 19)

De acordo com Heidegger, essa interpretação também faz a coisa desaparecer. Se a primeira concepção nos afastava da coisa, essa segunda concepção faz a coisa vir demasiadamente sobre nós.

Na terceira concepção, a coisa é determinada como matéria (*hylé* em grego). Nessa determinação está inclusa também a forma (*morphe* em grego) uma vez que é a forma que determina a ordenação da matéria. Essa concepção, que remonta aos gregos antigos, vê na *materialidade* o que dá às coisas sua consistência e sua nuclearidade e, simultaneamente, o que origina seu afluxo sensível.

A firmeza (das Ständige) de uma coisa, a consistência (die Konsistenz) reside no facto de uma matéria se conjugar com uma forma. A coisa é uma matéria enformada. Esta interpretação da coisa reclama-se da perspectiva imediata, com a qual uma coisa nos interpela através do seu aspecto (εἶδος). (*Ibidem*, p. 19)

O conceito de coisa como síntese de matéria e forma se aplica tanto às coisas da natureza quanto às coisas de uso. Trata-se de um conceito cuja extensão é demasiado ampla. Forma e conteúdo é um par conceitual no qual cabe tudo e mais um pouco. Esse fato é por si só razão para que Heidegger questione a verdade dessa concepção. “Se as coisas se passam assim com a distinção matéria e forma, como é que haveremos de compreender por seu intermédio o domínio particular das meras coisas, por oposição aos demais entes?” (*Ibidem*, p. 20)

No entanto, a razão principal que faz Heidegger rejeitar a concepção que vê a coisa enquanto matéria enformada é o fato dela ser oriunda das *coisas fabricadas para o uso* e, só ulteriormente, passada para o âmbito das “*meras*” coisas, ou das coisas *propriamente ditas*.

Falávamos há pouco que a forma determina a ordenação da matéria, mas há algo de outro que se dá na relação entre ambas: o fato de que a forma “prescreve inclusivamente de cada vez a qualidade e a escolha da matéria” (*Ibidem*, p. 20). Nesse sentido, os sapatos devem ter maciez para se adequar ao movimento do pé; o martelo deve ter dureza suficiente para martelar o prego na parede sem se destruir; o casaco deve ser feito de tecido que impeça o toque do vento frio na pele do usuário; etc.

A interligação entre forma e matéria “regula-se de antemão por aquilo *para que servem*” (*Ibidem*, p. 21, grifo nosso) os sapatos, o martelo, o casaco, a cada vez. Na serventia do ente funda-se a doação do tipo de forma, bem como a escolha da matéria com a qual deverá ser “plasmada” a forma. O ente que resulta desse processo é sempre produto de uma

fabricação; esse produto é, por sua vez, útil para algo (mais especificamente, para um uso), i.e., é *utensílio* (*Zeug*).

Matéria e forma se mostram para Heidegger, portanto, como o que determina, antes de mais nada, o ser do utensílio e não o ser do que é *apenas* coisa (ou pura coisa). A coisa, por sua vez, tampouco deve ser entendida, segundo o filósofo alemão, como uma espécie de utensílio despojado de seu caráter de utilidade. “É duvidoso que por via da abstracção do carácter instrumental (*Zeughaft*) venha a aparecer, alguma vez, o carácter de coisa” (*Ibidem*, p. 22). Por essa razão, a terceira interpretação da coisa também é recusada pelo filósofo por não apreender o carácter coisal da coisa.

Ao final da referida preleção, Heidegger se vê em posse da seguinte sentença fenomenológica: "(...) a realidade da obra é determinada nos seus traços fundamentais pela essência do ser-obra" (*Ibidem*, p. 55). Com isso em mãos, o autor retoma a seguinte pergunta: “o que se passa com o carácter coisal da obra?”. Suscitar o questionamento acerca da realidade da obra de arte nos interessa apenas na medida em que revela o elemento coisal da obra.

De acordo com Heidegger, o que surge na obra de arte, compreendido a partir dela mesma como seu elemento coisal, é o carácter «terrestre» da obra. A *terra* é, por sua vez, essencialmente, "*o que se fecha sobre si*".

A terra assoma na obra, porque a obra advém como algo em que a verdade está em obra, e porque a verdade só advém na medida em que se institui num ente. Na terra, como o que essencialmente se fecha sobre si, encontra, todavia, a abertura do aberto a sua residência e, assim, o lugar da sua permanente estância em que a forma se deve estabelecer. (*Ibidem*, p. 55)

A pergunta pelo carácter coisal da obra só pode ser propriamente empreendida a partir do carácter-de-obra da obra, nunca o contrário.

No tocante à determinação da coisidade da coisa, não basta as considerações anteriores (suporte de propriedades, multiplicidade dos dados dos sentidos na sua unidade, binômio matéria-forma). O que dá peso à interpretação do carácter coisal da coisa, segundo Heidegger, volta-se para a pertença da coisa à terra. A terra, por sua vez, é o que "sustendo, se fecha, não obrigado a nada" (*Ibidem*, p. 56), a *physis*.

A resposta esboçada por Heidegger no final do referido ensaio já não faz mais parte do escopo de uma análise fenomenológica, extrapolando-a. Trata-se de uma resposta que corresponde ao pensamento “meditativo-poético”, próprio da *segunda fase* de pensamento do autor. Esta que, como se sabe, se dá a partir dos anos de 1930 e centraliza-se no acontecimento do Ser. Explorar as respostas heideggerianas pós-fenomenológicas não faz

parte do objetivo do presente trabalho que pretende manter sua orientação apenas dentro dos marcos da fenomenologia hermenêutica.

### 2.3 A COISALIDADE DO CORPO: O CORPO MATERIAL

No Segundo Capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger explora a compreensão de mundo de Descartes no intuito de fazer uma contraposição a sua própria concepção de mundo e de mundanidade. Nos parágrafos 19, 20, 21 e 22 da obra, encontramos basicamente uma amostra do modelo de compreensão de ser segundo o modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*), ser simplesmente dado, em sua relação com o corpo enquanto coisa.

De acordo com Heidegger, a interpretação usual do mundo parte dos entes que se dão no interior do mundo e cujo modo de ser é o da presentidade (*Vorhandenheit*), ser simplesmente dado. Essa interpretação, pode-se dizer, é cartesiana. Descartes elaborou uma ontologia do mundo que Heidegger pretendeu superar em *Ser e Tempo* — cujo desdobramento veremos elaborado no último capítulo do presente trabalho. Da exposição feita nos quatro parágrafos mencionados de *Ser e Tempo*, nos interessa a descrição do ente *simplesmente dado* em sua pura substancialidade. Segundo Heidegger, Descartes encontra na extensão (*extensio*) a determinação do mundo e dos entes que se dão no mundo.

Em suas *Meditações Metafísicas* (1641), Descartes distingue *res cogitans* (coisa pensante) e *res corporea* (coisa corpórea). Assim, de tudo o que há, só é possível ser ou coisa pensante ou coisa corpórea. Há uma ambiguidade no que Descartes toma como substância: ora o termo se refere ao próprio ente, ora se refere ao modo de ser de um ente. Os entes que se dão no interior do mundo possuem o modo de ser da coisa — ser simplesmente dado.

A determinação ontológica da res corporea exige a explicação da substância, isto é, da substancialidade deste ente como uma substância. O que constitui propriamente o ser em si mesmo a res corporea? Como se pode apreender uma substância como tal, ou seja, a substancialidade? (HEIDEGGER, 2002a, p. 135)

De acordo com Heidegger, para Descartes, “as substâncias são acessíveis em seus “atributos” e cada substância possui uma propriedade principal a partir da qual a essência da substancialidade de uma determinada substância pode ser recolhida” (*ibidem*, p. 135-36). No caso da *res corporea*, a propriedade principal é a *extensão* (*extensio*). A extensão, por sua vez, se dá em comprimento, altura e largura. “A extensão é a constituição ontológica do ente em causa que deve “ser” antes de quaisquer outras determinações ontológicas a fim de que estas

possam “ser” o que são. A extensão deve, portanto, “ser atribuída” em primeiro lugar à coisa corpórea” (*Ibidem*, p. 136, grifo do autor).

Uma substância corpórea pode variar a distribuição de seus modos e apresentar-se de múltiplas formas e, no entanto, permanece sempre sendo *uma e a mesma coisa*. Figura, movimento, dureza, peso, etc, são modos da extensão e, enquanto tais, estão sujeitos às variações. Estas variações, por sua vez, podem ser extraídas da matéria mas não constituem propriamente o seu ser, elas só são à medida em que são modos da extensão de uma substância corpórea. Descartes apresenta um exemplo que explicita a relação apresentada:

A dureza é experimentada no tato. O que nos “diz” o tato sobre a dureza? As partes das coisas duras “resistem” ao movimento da mão, por exemplo, ao querer empurrar. Se os corpos duros, isto é, os que não cedem à pressão, trocassem de lugar com a mesma velocidade com que a mão “corre” em direção aos corpos, então nunca se chegaria a tocá-los, e a dureza nunca seria percebida, e com isso, portanto, nunca *seria* dureza. No entanto, não se compreende de forma alguma de que maneira as coisas que se afastam nessa velocidade haveriam de, com isso, perder algo de sua corporeidade. Se elas a conservam em mudanças de velocidade, que tornariam impossível a “dureza”, é porque esta não pertence ao ser desses entes. (*Ibidem*, p. 137)

A extensão é o que constitui o ser da *res corporea*. Ela pode se alterar em seus modos e, no entanto, se manter em todas as alterações. Por ser o que na coisa corpórea satisfaz o critério de *permanência constante* a extensão é, segundo Descartes, o que caracteriza a substancialidade da substância.

Para Descartes, substância é todo ente que é de tal modo que não necessita de nenhum outro para ser. Seu ser se caracteriza por essa ausência de necessidade. De acordo com essa concepção, só um ente perfeito e não criado (um ente divino) seria, rigorosamente, substância. Por conseguinte, todo ente que não fosse divino necessitaria ser produzido. O ente que não é divino é chamado *ente criado*. Não obstante, Descartes considera também o ente criado como sendo substância e alarga, portanto, o sentido de “substância”.

Entre ambos os entes, subsiste uma diferença “infinita” de ser e, apesar disso, chamamos de *ente* tanto o criado como o criador. Por conseguinte, usamos a palavra ser numa extensão tal, que o seu sentido abrange uma diferença “infinita”. Por isso e com certo direito, podemos chamar também o ente criado de substância. (*Ibidem*, p. 138)

Os entes criados, se comparados ao ente divino, necessitam de produção. No entanto, no interior do “mundo”, os entes criados não necessitam de um outro para se conservar. É nesse sentido que Descartes vai considerar a *res cogitans* e a *res extensa*. “O ser da substância

cuja principal proprietas é a extensio pode, por conseguinte, ser determinado ontologicamente em seus princípios quando se tiver esclarecido o *sentido* de ser, “*comum*” às três substâncias, à infinita e às duas finitas” (*Ibidem*, p. 138-139, grifo do autor).

O problema que subjaz à concepção cartesiana que considera haver três substâncias — uma infinita (Deus) e duas finitas (*res corporea* e *res cogitans*) — é a questão do significado do ser que designa a cada vez o ente.

Nas afirmações “Deus é” e “o mundo é” predicados o ser. Essa palavra “é” não pode indicar o ente cada vez referido no mesmo sentido (συνωνύμως, univoce), já que entre ambos existe uma diferença *infinita* de ser; se a significação do “é” fosse unívoca, então o criado teria o mesmo sentido que o não criado ou o não criado seria rebaixado a um criado. (*Ibidem*, p. 139)

Nesse contexto, é preciso, portanto, que “ser” tenha uma significação não unívoca. Como se sabe, a problemática dos sentidos do “ser” remonta a Aristóteles, mas a versão que envolve criador e criatura é particularmente medieval.

No tocante à recepção heideggeriana acerca do enfrentamento da questão, Heidegger afirma que Descartes ficou muito aquém dos escolásticos, tendo recuado diante dela. A conhecida tese de Heidegger, exposta já nas linhas iniciais de *Ser e Tempo*, é a de que a tradição filosófica, de maneira geral, questionou pouco o que significa *ser*. O sentido do ser, desde a antiguidade, teria caído numa aparente evidência.

Ademais, segundo Heidegger, Descartes não apenas recuou diante da questão ontológica a respeito da substancialidade mas acentuou que a substância como tal, i.e., a substancialidade, já é em si mesma, de antemão, inacessível. Para o filósofo francês, o “ser” ele mesmo não nos “afeta” e não nos é acessível como são os entes. Por conseguinte, o ser passa a ser expresso por determinações ônticas dos entes, quais sejam, os atributos que satisfazem sua substancialidade. A seguinte passagem insinua a ambiguidade cartesiana descrita:

O que de visa é a substancialidade, mas ela é entendida a partir de uma propriedade ôntica da substância. Porque o ôntico é colocado abaixo do ontológico, a expressão substância exerce um significado ora ontológico ora ôntico, funcionando, porém, na maioria das vezes, como significado misturado. (*Ibidem*, p. 140)

Tudo o que foi dito diz respeito aos fundamentos ontológicos da determinação cartesiana de mundo como *res extensa*, nela, “a ideia de substancialidade não é esclarecida no sentido de seu ser e, ademais, é apresentada como incapaz de esclarecimento, seguindo-se o desvio da substância através de um ente substancial.” (*Ibidem*, p. 140) No caso da *res*

*corporea*, como vimos, o atributo que satisfaz de maneira mais pura sua específica substancialidade é a extensão. A extensão e seus diversos modos, discutidos até então, é o que caracteriza o corpo material no sentido em que estamos trabalhando no presente capítulo: o corpo enquanto coisa.

O ente que Descartes tenta apreender em sua reflexão é o ente que justamente só pode ser descoberto enquanto um ente simplesmente presente, ou seja, um ente cujo modo de ser é presentidade (*Vorhandenheit*), o ente coisa. Essa é a razão pela qual Heidegger acusa Descartes de não ter alcançado o fenômeno do mundo e, tampouco, o ser dos entes intramundanos. Pois, de acordo com Heidegger, como veremos no decorrer do presente trabalho, 1) mundo não é a totalidade dos entes, mas uma estrutura ontológica básica do *Dasein* e 2) os entes intramundanos não se reduzem às coisas, mas dizem respeito a todo ente que não tem o modo de ser do *Dasein* (coisas, utensílios, animais, etc).

Será que esta ontologia [cartesiana] do “mundo” investiga o fenômeno do mundo? Se não o faz, será que ao menos determina um ente intramundano a ponto de tornar visível a sua determinação mundana? *Ambas as perguntas devem ser negadas.* O ente que, em princípio, Descartes tenta apreender de maneira ontológica com a extensão é um ente que só pode ser descoberto mediante a passagem por um ente intramundano imediatamente à mão. (*Ibidem*, p. 141)

No tocante à tentativa cartesiana de acesso ao *que* da extensão, Heidegger afirma que a via de acesso é o conhecimento em seu sentido físico-matemático. No caso da abordagem cartesiana,

O conhecimento matemático vale como o modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes neles apreendidos. Em sentido próprio, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer ao ser acessível no conhecimento matemático. Este ente é aquilo *que sempre é o que é (...)* Propriamente só é o que sempre permanece. E é isso o que a matemática conhece. (*Ibidem*, p. 142)

Veremos Heidegger explorar mais tarde, nos *Seminários de Zollikon*, a caracterização desse tipo de conhecimento em contraposição ao conhecimento fenomenológico-hermenêutico.

A concepção de *ser unicamente como constância* — uma ideia monista ontológica — promove uma determinação extremada do ser dos entes cujo modo de ser não é presentidade (*Vorhandenheit*) e impede a apreensão adequada de seus caracteres ontológicos. Veremos no próximo capítulo do presente trabalho, mediante exposição de parágrafos de *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*, a tentativa de Heidegger de esclarecer em que consiste o ser do ente vivente, dotado de um modo de ser que não é o da presentidade.

Posteriormente, no último capítulo do nosso trabalho, veremos também, a partir da exposição de *Ser e Tempo* e *Seminários de Zollikon*, o esforço de Heidegger em caracterizar o ente cujo modo de ser é *existência*, o *Dasein*. Em nenhum desses casos a interpretação do ser do ente pode ser feita segundo o modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*). Em Descartes, como temos visto, a totalidade dos entes está fundamentada em sua natureza material.

(...) Descartes estabeleceu o fundamento para a caracterização ontológica dos entes intramundanos que, em seu ser, fundam qualquer outro ente, ou seja, a natureza material. Sobre ela, nível fundamental, edificam-se os demais níveis da realidade intramundana. Na coisa dotada de extensão como tal fundam-se, de início, as determinações que se mostram como qualidades mas que, “no fundo”, são modificações quantitativas dos modos da própria extensão. (*Ibidem*, p. 145)

Em virtude de Descartes apreender o ser do ente humano, assim como o ser de todo e qualquer ente, da mesma maneira que o ser da *res extensa*, Heidegger constantemente elabora contraposições suas à filosofia e ao método cartesianos, apresentando, em confronto, a sua fenomenologia hermenêutica, particularmente em seu recorte ontológico existencial. O método cartesiano, além de basear as ciências naturais, por vezes influenciou até mesmo as “ciências do espírito” (ou ciências humanas) posteriores, como a psicologia. A ontologia cartesiana do mundo vigora até hoje em seus princípios

O modo de ser no espaço de um ente simplesmente aí presente, uma coisa (ou ainda, o ente natural) é denominado por *interioridade*. A respeito disso, Heidegger afirma: “(...) um ser constituído em si mesmo pela extensão é circundado pelos limites extensos de alguma coisa extensa. O ente interior e o circundante são ambos simplesmente dados no espaço” (*Ibidem*, p. 148). No marco do pluralismo ontológico heideggeriano, o modo de ser no espaço de um ente natural ou coisal não se identifica com o modo de ser no espaço de um ente que existe (o *Dasein*), nem com o modo de ser no espaço de um ente que vive, e assim sucessivamente.<sup>31</sup>

A espacialidade de um ente natural (ou coisa) — que, lembremos, é um ente intramundano — está em ligação ontológica com o mundo. Como veremos, «mundo» é um existencial do *Dasein* e não um receptáculo das coisas ou mesmo a totalidade dos entes. Por essa razão, a espacialidade do ente simplesmente dado se funda na mundanidade do mundo e, portanto, em última instância, se funda no ente mundano por onomasia: o *Dasein*.

Nos *Seminários de Zollikon*, encontramos reflexões de Heidegger acerca do ser corporal de um ente cujo modo de ser é a presentidade (*Vorhandenheit*) — o ente natural, a

---

<sup>31</sup> Veremos no último capítulo do trabalho a caracterização do modo de ser no espaço do ente humano (ou *Dasein*).

coisa — em contraposição ao ser corporal de um ente cujo modo de ser é a *existência* (*Existenz*) — o ente humano, o *Dasein*. Nas referidas conferências encontramos Heidegger refletir, entre outras coisas, acerca do chamado *problema-do-corpo*<sup>32</sup>, do método científico-natural, do ente natural (coisal), do método fenomenológico, do ente existente (o *Dasein*).

A dificuldade maior enfrentada por Heidegger nos seus *Seminários* é a de fazer com que seus interlocutores, não iniciados na filosofia, acessem e consigam ver os fenômenos tais como eles são. Isso porque, segundo o filósofo alemão, as representações científicas naturais descansam em pressupostos filosóficos que, não raramente, desviam a compreensão adequada do fenômeno. Para o filósofo, quanto mais familiarizado se estiver com o mundo das representações das ciências naturais, tanto mais difícil será a reflexão fenomenológica proposta.

O método científico natural se volta para a natureza mas a compreende a partir de um conceito bem delimitado. A natureza, no método científico natural, tem como traço fundamental a legalidade e a calculabilidade — sendo esta consequência daquela. Assim, de tudo o que é, só se considera o que se apresenta como passível de mensuração, quantificação. Todas as demais outras características dos entes são, por conseguinte, dispensadas pelo método científico-natural.

O método científico-natural considera os entes como corpos materiais que se movimentam espaço-temporalmente. O corpo enquanto coisa é justamente esse corpo material (*Körper*) da consideração das ciências naturais. Se a ciência natural observa o ente humano, ela só pode fazê-lo interpretando este ente enquanto algo simplesmente presente na natureza. Contudo, de acordo com Heidegger, o ser do ente humano não pode ser apreendido dessa forma. O mesmo pode ser dito de qualquer outro ente não dotado do modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*). É o caso, por exemplo, do ente vivente, que exploraremos no terceiro capítulo do trabalho.

A caracterização de cada um desses *modos de ser* corporal é radicalmente distinta. Seus limites, por exemplo, não coincidem; eles diferem, aliás, qualitativamente. O limite do corpo material termina na pele, de modo que só se modifica na medida em que engorda ou emagrece. Mas "a magreza também não é fenômeno do corpo material" (*Ibidem*, p. 106),

---

<sup>32</sup> No intuito de discutir, entre outras coisas, a contribuição da fenomenologia hermenêutica para as ciências médicas. Veremos com mais detalhe a proposta de Heidegger no último capítulo do nosso trabalho, no qual abordaremos o ente humano e sua existencialidade.

embora o corpo emagrecido possa ser medido científico-naturalmente, isso quer dizer, enquanto corpo material, com respeito ao seu peso.

"O diferenciar científico-natural só se move necessariamente dentro da área do mensurável, ele sempre se refere a um quanto de um outro quanto daquilo que é medido." (Cf. p. 116) Se o método científico-natural é utilizado em relação a um certo corpo, ele só pode operar quantitativamente, e, para isso, ele só é capaz de lidar com o corpo enquanto coisa, ou seja, com o corpo material.

A mensurabilidade, típica da ciência natural, se fundamenta na extensão. A extensão, como vimos, é o que constitui a coisa corpórea. "A tampa da mesa é redonda. Os senhores podem medir seu diâmetro. Os senhores só podem fazer isso porque a mesa é extensa." (*Ibidem*, p. 116). A mensurabilidade é possível quando a coisa (*Ding*) é pensada como objeto, representada em sua "objetividade". "Medir é uma maneira pela qual eu posso deixar uma coisa presente por si mesma me confrontar; isto é, em relação ao quanto de sua extensão." (HEIDEGGER, 2017, p. 116)

A objetividade é como as ciências naturais veem o ser dos entes, ela é uma modificação da presença dos entes. De acordo com Heidegger, trata-se de um modo de consideração do ente da modernidade. Nos gregos a díade sujeito-objeto ainda não existia. Para o filósofo alemão, a gênese da atividade objetivante se encontra em Descartes, uma vez que aí o ente humano se alça à condição de sujeito. O ente que na antiguidade era considerado em sua substancialidade passa a também ser considerado na medida em que é representado por um sujeito.

### 3 O CORPO SEGUNDO O MODO DE SER VIDA (*LEBEN*)

O segundo capítulo também se encontra dividido em três seções. A primeira delas visa explorar a diferenciação entre órgão e utensílio, estabelecida por Heidegger na fenomenologia do vivente exposta em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*; a segunda, por sua vez, visa reconstruir a caracterização heideggeriana do animal, a saber, o animal enquanto ser-pulsional; a terceira, finalmente, visa interpretar a corporeidade do ente vivente a partir do que Heidegger propõe ser sua estrutura fundamental, a *perturbação*.

#### 3.1 A DIFERENÇA ENTRE O ÓRGÃO E O UTENSÍLIO

A diferença essencial entre o órgão (*Organ*) e o utensílio (*Zeug*) é explorada na Segunda Parte de *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*, em seu Quarto Capítulo. Neste capítulo, Heidegger se propõe a explorar o sentido da tese “o animal é pobre de mundo”, refletindo a partir da pergunta pela essência da animalidade, da vida em geral e do organismo.

No §51 da obra referida, Heidegger empreende a tarefa de clarificar a diferença de essência entre o utensílio, o instrumento e a máquina. O intuito dessa diferenciação é problematizar a concepção do órgão como instrumento e do organismo como máquina. Como veremos, o filósofo recusará a ideia de que órgão e organismo são estruturas instrumentais e maquinais.

De acordo com Heidegger, o ente vivente é usualmente caracterizado como sendo orgânico. Ao que é orgânico se contrapõe o inorgânico. Contudo, essa caracterização e antagonismo são problemáticos uma vez que o orgânico da química orgânica tem um sentido muito diferente do orgânico do ente que vive, segundo argumenta o filósofo. No ente vivente, "orgânico" tem sentido do que é "organísmico" (*organismisch*), e isso quer dizer tratar-se de um ser vivo.

O que sempre determina a cada vez um ente vivente enquanto este vivente em sua unidade é seu caráter de organismo. A unidade da vida não é a célula. O ser vivo multicelular não é, como se pensava, um estado de células. Ao contrário, tanto o unicelular quanto o multicelular sempre têm a cada vez a sua *unidade*, isto é, a sua *totalidade essencial* específica, no fato de serem *organismos*. (HEIDEGGER, 2015, p. 272-273).

Veremos mais adiante que Heidegger não entende organismo como soma de partes. Mas, para o presente momento, interessa apenas manter visível que a reflexão heideggeriana se inicia

com a pergunta pelo ser de um organismo e se o caráter de organismo apreende, de fato, a essência do vivente.

O organismo é algo que possui órgãos. “Órgão” é um termo oriundo do grego *ὄργανον* (*organon*) que quer dizer "instrumento". Nesse sentido, insinua-se que o organismo seja um complexo de instrumentos cujas partes estão entrelaçadas de modo a promover um rendimento conjunto. Se isso for verdade, devemos considerar que organismo e máquina não se diferenciam?

Mas então, como é possível ainda diferenciar o organismo de uma máquina? E uma vez mais: como se diferencia a máquina de um instrumento, se é que todo instrumento não é por sua vez uma máquina? E ainda além, todo utensílio é um instrumento? O que diferencia um pedaço qualquer de matéria e de substância de uma coisa que tem o caráter de utensílio? (*Ibidem*, p. 273)

Na passagem citada, nos deparamos com uma sorte de entes diversos: coisa material, utensílio, instrumento, máquina, organismo. Parece ser conveniente, portanto, discutir as relações entre os modos de ser desses entes, uma vez que estão envolvidos na consideração que interpreta a vida segundo representações instrumentais e maquinais.

Esse tipo de abordagem usualmente feito, a saber, o que toma a vida desde representações instrumento-maquinalis, tende a apagar a diferença entre os entes, de acordo com Heidegger. Em virtude disso, parece ser questionável que tenhamos o direito de apreender o organismo como uma estrutura maquinal. Veremos mais adiante que Heidegger rejeita a compreensão de que o ser vivo seja uma máquina que, ademais, possui algo para além de seu elemento maquinal.

No §15 de *Ser e Tempo*, vemos Heidegger explicitar o caráter próprio do utensílio, a saber, o seu ser pragmático. Os utensílios são, de acordo com o autor, entes que vêm ao encontro do *Dasein* na ocupação. Nesse sentido, um utensílio só é aquilo que é no interior de um todo utensiliar e nunca de maneira isolada. De tal forma que um utensílio sempre corresponde a sua utensiliaridade a partir da pertinência a outros utensílios: a mesa de escrever remete ao lápis, ao caderno, à sala de aula, etc. Em sua essência, todo utensílio é “algo para...”. O “ser para” de um utensílio pode se dar de diversos modos (como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio) e, no entanto, é comum a todos o fato de haver sempre constante uma *referência* de algo para algo.

À essência do utensílio pertence um "*ser útil para algo*". Em *A origem da obra de arte*, nos deparamos com uma sintetização do ser do utensílio feita, mais uma vez, pelo filósofo. Em linhas gerais, está dito nesse texto que o ser do utensílio reside em sua *serventia*

e esta, por sua vez, repousa na *confiabilidade*<sup>33</sup> (*Verlässlichkeit*). Trata-se de um passo a mais dado pelo filósofo na consideração do utensílio se comparado com os escritos de *Ser e Tempo* e *Conceitos Fundamentais da Metafísica*.

O ser-apetrecho do apetrecho, a solidez, conjuga em si todas as coisas, segundo o seu modo e extensão. A serventia do apetrecho é, todavia, apenas a consequência essencial da solidez. Aquela vibra nesta, e nada seria sem ela [...] Só por ela percebemos aquilo que o apetrecho na verdade é. (HEIDEGGER, 2008 p. 26)<sup>34</sup>

Dentre os utensílios podemos encontrar os instrumentos e as máquinas. A referida subdivisão do conjunto não se apresenta em *Ser e Tempo*, mas pode ser encontrada em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nesta obra, Heidegger afirma que máquinas e instrumentos, enquanto tais, não se confundem entre si e que instrumentos e máquinas tampouco exaurem o conjunto dos utensílios. Disso resulta, sinteticamente, que toda máquina e todo instrumento é utensílio, mas nem todo utensílio é máquina ou instrumento.

Heidegger também afirma ser "desde o princípio impossível apreender a máquina como um complexo de instrumentos ou como um instrumento complicado" (*Ibidem*, p. 275). Igualmente inviável seria a interpretação do organismo como complexo de instrumentos<sup>35</sup>. Sobre isso, o autor afirma o seguinte: “[...] se o organismo ainda é diferente da máquina de uma maneira totalmente diversa da que a máquina é diferente do utensílio, então a definição do organismo como um complexo de instrumentos implode em si mesma com mais razão” (*Ibidem*, p. 276).

No tocante à diferenciação mais detalhada entre utensílio, instrumento e máquina, temos que o *utensílio* (*Zeug*) é um produto de fabricação a cuja essência pertence um "servir para algo". No processo de produção de um utensílio o seu plano de construção é determinado através da sua serventia. O utensílio pertence também a um todo conjuntural e só é o que é, da maneira como é, nessa conexão.

Por outro lado, no que concerne ao instrumento (*Werkzeug*), temos que este consiste em um utensílio que serve para ajudar na produção de algo novo. Por último, no que concerne à máquina (*Maschine*), Heidegger afirma se tratar de um utensílio que dispõe de uma estrutura orientada para movimentos determinados de transcurso autônomo.

<sup>33</sup> Tradução nossa para o termo em alemão que na tradução portuguesa da obra utilizada foi traduzido por “solidez”.

<sup>34</sup> O que se chama de “apetrecho” na tradução portuguesa utilizada optamos por chamar de “utensílio”. O termo em alemão é “*Zeug*”.

<sup>35</sup> Heidegger atribui a concepção de que o organismo é um complexo de instrumentos a Wilhelm Roux, um reputado biólogo de sua época.

No plano de construção das máquinas reside a ordenação prévia da estrutura, na qual as partes singulares da máquina em movimento se deslocam umas em relação às outras. [...] Os transcursos estruturados de maneira determinada são trazidos para o interior de uma conexão processual, cuja unidade é previamente delineada através do que deve empreender o utensílio maquinal (*Ibidem*, p. 276-277).

Uma vez expostas as diferenças entre utensílio, instrumento e máquina, convém perguntar se os órgãos dos seres vivos são instrumentos e se, caso afirmativo, se segue daí que o ser vivo, enquanto organismo, seja uma máquina. Não obstante a falta de clareza a respeito de o órgão ser ou não um instrumento e de o organismo ser ou não uma máquina, a biologia parece acatar, inadvertidamente, ambas as compreensões. De acordo com Heidegger,

Fala-se de órgãos dos sentidos como instrumentos sensoriais, de instrumentos de digestão, como se estes conceitos fossem a coisa mais inequívoca e justificada do mundo; (...) Mas a questão que permanece em aberto é justamente se instrumento e órgão são o mesmo, se não é aqui o zoólogo, apesar de toda apelação a fatos, a vítima de uma confusão na significação das palavras. (*Ibidem*, p. 278)

O ente vivente está em movimento, há processos vitais em seu interior. Esses processos vitais são, nas palavras do autor, uma "conjunção de transcurso" nos quais o reflexo parece ser o seu tipo fundamental. A despeito de o organismo ter órgãos e consistir em um processo, não é possível afirmar com segurança que seu caráter de mobilidade deva ser tomado a partir do conceito de movimento mecânico. Por outro lado, de acordo com Heidegger, considerar que o animal é uma máquina com algo a mais não resolve a questão da essência do vivente, a encobre.

É verdade que o órgão dispõe de uma certa "serventia". Os olhos servem para ver, por exemplo. Ver é a essência dos olhos, afirma-se. Mas, em *Ser e Tempo* e novamente aqui — em *Conceitos Fundamentais da Metafísica* — se estabeleceu que "servir para" é o caráter de um utensílio. A caneta, por exemplo, em seu contexto relacional, serve para escrever. Nesse sentido, é pertinente perguntar no que diferem, afinal, órgão e utensílio, uma vez que ambos parecem dispor do caráter de serventia.

No tocante ao poder ver (dos olhos), do exemplo dado, Heidegger argumenta que o animal apenas possui olhos porque pode ver e não que vê porque, antes, possui olhos. Assim, é o *poder-ver* que viabiliza a posse dos olhos do animal, ainda que ele não tenha desenvolvido seus olhos. "O poder-ver é uma possibilidade essencial do animal. Disso não se segue que todo animal precisa ter, faticamente, olhos. Ao contrário, o que está dito é apenas: o poder-ver enquanto possibilidade funda-se como tal na animalidade." (*Ibidem*, p. 280)

A primeira diferença efetivamente assinalada por Heidegger no tocante ao órgão e ao utensílio é que o órgão está "instalado" no usuário e só pode ser usado por ele, enquanto o utensílio está disponível à mão para qualquer um que pretenda usá-lo. "A caneta é algo que é *por si*, que está à mão para o uso de diversos homens. Os olhos, ao contrário, são para aqueles que dele necessitam e o usam: eles *jamais* estão assim simplesmente dados, mas todo ser vivo só pode ver respectivamente com *seus* olhos" (*Ibidem*, p. 281).

Com essa primeira distinção ainda não se encontra determinada a diferença essencial entre utensílio e órgão. Heidegger pretende fazê-la distinguindo, primeiramente, o sentido da serventia em cada um dos casos, uma vez que, segundo ele, "tanto o organismo quanto o utensílio têm e encontram na *serventia* a sua essência" (*Ibidem*, p. 282).

Um utensílio é produzido com vistas a um *para-que* específico, assim, por exemplo, a caneta é produzida tendo em vista a sua serventia para a escrita. A produção do utensílio o deixa *pronto* tanto no sentido de 1) seu acabamento, quanto no sentido de 2) seu estar-pronto para uma utilidade, isto é, de sua *prontidão*.

O utensílio oferece a possibilidade do servir para, ele tem respectivamente uma determinada prontidão para..., que se funda em uma fabricação. A caneta em particular e todo utensílio em geral são, essencialmente, algo pronto; e isto diz, no caso da caneta, pronta para escrever. Ao utensílio pertence prontidão neste sentido específico e definido. (*Ibidem*, p. 282-283)

A caneta acabada está pronta para ser usada na escrita, mas isso não significa que a caneta esteja *apta* para a escrita. *Aptidão* é um conceito que concerne aos entes vivos do qual Heidegger lança mão para diferenciar os *modos determinados de poder* do animal frente aos do utensílio. "Enquanto possibilidades, as possibilidades do servir para... são diversas em seu caráter de possibilidade. Enquanto possibilidade, a possibilidade que um utensílio tem e oferece é diversa da possibilidade, do poder, que atribuímos a uma *aptidão*" (*Ibidem*, p. 283). O órgão e o organismo se diferenciam dos utensílios, portanto, pelo *modo do ter e do oferecer possibilidades*. O ter e oferecer possibilidades dos utensílios não se identificam com o dos organismos e dos órgãos.

Ser órgão, por sua vez, consiste em já sempre provir de um organismo e a ele pertencer. Assim, "[...] se o órgão enquanto órgão, isto é, enquanto pertencentes ao organismo e proveniente dele concretamente, possui aptidões para algo, então precisa ser dito mais rigorosamente: não é o órgão que possui uma aptidão, mas sim o *organismo que possui aptidões*." (*Ibidem*, p. 284)

O órgão provém da aptidão e nela permanece ou desaparece. Por essa razão, é mais adequado dizer, acerca da relação entre ambos, que a aptidão possui o órgão e não o contrário. "O ser-pto cria órgãos para si, os órgãos não são equipados com aptidões ou quiçá com prontidões" (*Ibidem*, p. 284)

Para explorar a essência do órgão, Heidegger escolhe se dedicar aos animais mais simples, como amebas e infusórios. Tratam-se de animais que aparentam não ter órgãos e que, não obstante, se mostram como os mais apropriados para que vejamos o órgão no que lhe é essencial. Os referidos animais não possuem nenhuma figura animal fixa e formam seus órgãos para depois aniquilá-los; os órgãos desses animais são, por assim dizer, órgãos instantâneos.

O fato de que nesses animais uma série de órgãos se aniquilam em uma determinada ordem é usado por Heidegger para corroborar a tese de que órgãos resultam de aptidões e não o inverso. De acordo com o filósofo, aptidões são mais antigas que seus respectivos órgãos.

Mais uma vez em relação à distinção do órgão frente ao utensílio, temos que os órgãos "não são justamente produtos que são colocados de uma vez por todas aqui ou lá. Ao contrário, no que eles são e no modo como eles são, eles permanecem atrelados ao processo vital do animal" (*Ibidem*, p. 288). Disso resulta que os órgãos não são coisas e, portanto, não dispõem do modo de ser simplesmente dado.

Um utensílio pronto se subordina a uma *instrução* mas a instrução mesma não é dada pela *prontidão* do utensílio. O ente *que é apto* não se subordina a nenhuma instrução, mas traz consigo suas *regras*, ele mesmo é regulador. Nas palavras de Heidegger, o ente que é apto "*impele a si mesmo para o interior de seu ser-pto para*" (*Ibidem*, p. 292), para o interior de seu para-quê. Isso só acontece porque o ente que é apto é *pulsional* antes de mais nada. "Só há aptidão onde há pulsões. E só onde há pulsões já há também de algum modo, mesmo que ainda de maneira desregrada e sob a forma de ensaio, aptidão [...]" (*Ibidem*, p. 292). De acordo com Heidegger, os impulsos do ente que é apto nunca são apenas mecânicos, embora possam ser extraídos mecanicamente.

[...] esses impulsos nunca são mecânicos, mesmo que se possa agir com um descaso total em relação à estrutura pulsional, na qual se encontram inseridos o poder-ser específico, e, através daí, o modo de ser destas pulsões. Para a estrutura pulsional não há, por princípio nenhuma matemática: ela não é, por princípio, matematizável. (*Ibidem*, p. 293)

Na aptidão se encontra uma regulação cuja estrutura é composta de elementos escalonados pulsionalmente que, de maneira inexorável, se antecipam uns aos outros.

Heidegger afirma não estarem envolvidos nesse processo algo como uma alma ou uma consciência, ou ainda qualquer outra noção que envolva uma adequação a finalidades.

Uma pulsão nunca está simplesmente dada mas essencialmente *a caminho* de... Por essa razão, não se pode dizer que uma aptidão é útil, mas apenas que ela *está-a-serviço-de*. Rigorosamente, só o utensílio é útil, a aptidão está, necessariamente, sempre *a-serviço-de*. Por essa razão se afirma que a aptidão deixa surgir (ou atrofiar) os órgãos. Um utensílio, por sua vez, não pode atrofiar, uma vez que não dispõe do estar-a-serviço-de como uma possibilidade inerente. Um utensílio apenas pode se destruir, nunca atrofiar.

Os órgãos não estão simplesmente dados no animal, mas se encontram a serviço de aptidões. Temos de tomar de forma rigorosa este *encontrar-se-a-serviço-de*. Em seu ser, no modo de se dispor, no modo de seu crescimento e de seu definimento, os órgãos estão totalmente atrelados a este serviço pertinente à aptidão enquanto tal. Em contrapartida, o que é útil nunca está a serviço de. (*Ibidem*, p. 295-296)

Ademais, um órgão que é posto a serviço de algo só pode ter seu desempenho concebido a partir de uma aptidão própria. Assim, no caso dos olhos das abelhas, por exemplo, o desempenho e o caráter orgânico dos seus olhos são determinados tendo em vista a aptidão visual específica das abelhas. Portanto, as abelhas “desenvolvem” os olhos que possuem em função da sua aptidão visual específica e aqueles diferirão dos olhos dos animais de outras espécies.

Não obstante a diferenciação entre órgão e utensílio supracitada, não é incomum nos depararmos com considerações que mal compreendem o órgão. Usualmente, o que *está a serviço* é interpretado como *útil* e, por conseguinte, o órgão é concebido enquanto instrumento. De acordo com Heidegger, trata-se de uma indiferenciação ontológica na qual o caráter de para-quê do órgão é tomado a partir do caráter de utilidade próprio de um utensílio. Nesse tipo de abordagem, a *aptidão* — própria de um ente que vive — à qual um órgão se submete permanece sem ser considerada em sua essência. Com o presente subcapítulo, esperamos ter sobrelevado a diferenciação radical que envolve o *estar-a-serviço-de*, próprio do órgão, e a *utilidade*, própria do utensílio.

### 3.2 O SER-ANIMAL COMO SER-PULSIONAL

No subcapítulo anterior, viu-se que cabe ao órgão um *estar-a-serviço-de* e uma pertinência a aptidões. No presente subcapítulo, pretende-se explorar o que foi visto anteriormente no intuito de visualizar de que forma o animal é um ser-pulsional. Contudo,

primeiramente gostaríamos de remontar ao questionamento elaborado por Heidegger no início do §56 de *Conceitos Fundamentais da Metafísica* no qual pergunta se é possível deduzir a essência do organismo a partir do que foi visto, até então, sobre o órgão.

Em primeiro lugar, não podemos *deduzir* de modo algum o organismo do órgão, o que é desconhecido do que é respectivamente conhecido. E nós não poderíamos empreender uma tal dedução, mesmo se tivéssemos *apreendido conceitualmente* o órgão. Nesta apreensão conceitual não chegaríamos justamente senão a visualizar a *pertinência do órgão ao organismo*. (*Ibidem*, p. 296)

De acordo com o filósofo, uma dedução desse tipo seria supérflua. Não obstante, nota-se que em todo o momento em que se falou da aptidão do vivente o organismo foi levado em consideração, ainda que não forma expressa. A tarefa agora deverá consistir em tornar expressa a compreensão da essência do organismo, tratando de “ver propriamente o que já se tinha incessantemente diante dos olhos”<sup>36</sup> (*Ibidem*, p. 297).

Uma vez que na interpretação da essência do órgão o organismo já sempre foi pré-compreendido, deverá ser suficiente esgotar o que foi previamente exposto e apreender a essência do organismo. Assim, deve-se aprofundar ainda mais na *aptidão*, juntamente com seu caráter pulsional e sua estrutura “a-serviço-de”.

Heidegger caracteriza a «aptidão para...» como um “adiantar-se mensurador e pulsional” (*Ibidem*, p. 297). A aptidão se adianta e ganha o interior de seu próprio *para-que* e com isso alcança a si mesma. Por essa razão, ser apto envolve adiantar-se e ganhar a si mesmo. O “si-próprio” de que se trata aqui não diz respeito a nenhuma sorte de *ego* (eu) e tampouco pressupõe a atribuição de uma alma ao organismo.

O si-próprio da aptidão significa: a aptidão se desloca e impele a si mesma para frente em direção ao seu para-quê, sem, no entanto, se desgarrar de si. A aptidão não se afasta de si, ao contrário, “nesse movimento a aptidão devém e permanece enquanto tal *própria a si mesma* - e isto *sem* uma assim chamada *autoconsciência*” (*Ibidem*, p. 298).

Em razão do caráter essencial de ser-próprio-a-si da aptidão, Heidegger afirma que a aptidão é *propriedade*<sup>37</sup>. O modo como o animal é próprio para si não se identifica com o modo como o ente humano<sup>38</sup> é próprio para si e, por essa razão, não deve ser entendido como

<sup>36</sup> Esse ver, no entanto, não se identifica com um mero fitar ou contemplar. Ele é um modo de questionar e conceber que se antecipa à toda opinião e argumentação. Para o entendimento comum ele é, aliás, estranho e enfadonho, segundo Heidegger. Falamos do método fenomenológico. É através dele que Heidegger pretende descrever e interpretar o ser do animal. Encontramos, assim, no Quarto Capítulo de *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão* uma fenomenologia do vivente.

<sup>37</sup> Na tradução de Marco Antônio Casanova “proprie-dade” (*eigen-tümlich*).

<sup>38</sup> No último capítulo do presente trabalho exploraremos o sentido do ser-próprio que concerne ao ente humano (o *Dasein*).

*simesmidade*. No animal não há reflexão ou consciência, o ser próprio para si do animal indica tão somente *pertencimento ao próprio*.

A *propriedade* é um caráter fundamental de toda e qualquer aptidão. *Ela pertence a si*, é tomada por ela mesma. A propriedade não é uma qualidade particular e excepcional, mas um *modo de ser*: o modo determinado pelo *ser-próprio-a-si*. (...) A propriedade do animal diz: o animal, e, de início, seu específico ser-apto para... é próprio a si. Ele não se perde, conquanto um ímpeto pulsional em direção a algo deixe a si mesmo para trás. Ao contrário, ele retém-se justamente em meio à pulsão e é ele mesmo, como se diz, nesta pulsão e neste impulsionar. (*Ibidem*, p. 298-299)

Um animal sempre encerra em si inúmeras aptidões — tais como, alimentação, crescimento, locomoção, etc. De maneira similar, o órgão nunca está isolado em relação ao organismo ou aos demais órgãos. A multiplicidade das aptidões encontra-se congregada na unidade do organismo.

Dissemos que as aptidões antecedem os órgãos, elas "os criam". Todavia, "não é a aptidão singular enquanto tal que é apta para ver e coisas do gênero" (p. 299-300), o organismo que é apto. A forma como o organismo é apto não consiste em ser o organismo um suporte que, além do mais, possui aptidões como seus atributos — à maneira do *ser-simplesmente-dado*. "[...] a sentença: "o animal é um ser organizado" significa: o animal *torna-se apto*. Ser organizado significa *ser-capacitado*. Isto diz: seu ser é poder, a saber, poder articular-se em aptidões, isto é, e certos modos de permanecer próprio a si de maneira pulsional e a serviço de" (*Ibidem*, p. 300).

As aptidões tem como possibilidade deixar desenvolver órgãos a partir delas. O ser-dotado-de aptidões que deixa desenvolver órgãos é o que caracteriza o organismo. O organismo se retém junto a si mesmo, ele guarda consigo a possibilidade anteriormente mencionada. A propriedade da qual se falou determina o organismo e é a "*condição de possibilidade da dotação para aptidões*". O organismo é um modo fundamental de determinado ser.

Mas *para que* a aptidão do organismo é aptidão? Falou-se até agora de aptidões para ver, pegar, caçar, etc. Tais eventos da vida devem ser tomados em sua especificidade. De acordo com Heidegger, eles consistem em um *comportar-se (verhalten)* do animal. O comportamento pode ser dado de diversas maneiras; Quando uma presa foge de seu predador ela comporta-se de uma certa maneira, a saber, fugindo; o predador, por sua vez, comporta-se de outra maneira, qual seja, caçando.

Algo não se dá simplesmente aí, mas a minhoca em fuga *comporta-se*, de um maneira determinada *em contraposição* à toupeira, como fugitiva, e esta, a toupeira, *comporta-se* inversamente *em contraposição* à minhoca, na medida em que a persegue. Desta feita, caracterizamos o ver, o ouvir etc., assim como a alimentação e a procriação, como um *comportamento*, como um *comportar-se*. (*Ibidem*, p. 303)

Uma coisa simplesmente dada não se comporta. O ente humano, pode-se dizer, mas não sem ressalva, também pode se comportar. No caso do ente humano, o "comportamento" envolve sempre a *assunção de uma atitude*. Por razões rigorosamente metodológicas, Heidegger opta por reservar os termos «comportamento» e «comportar-se» para o animal. "Nós chamamos o modo de ser do homem a *assunção de uma atitude*; e chamamos o modo de ser do animal o *comportamento*. Os dois são fundamentalmente diversos." (*Ibidem*, p. 303)

O comportamento do animal não consiste em uma ação no sentido de um agir deliberado, mas em um *movimento pulsional*. O ser-apto do animal enquanto seu poder-ser é ser-apto para o comportamento. E como é que o organismo, enquanto apto e que se comporta, é próprio para si? Ou ainda, qual é a essência de sua *propriedade*?

O animal é apto para o comportamento. O comportamento é um movimento pulsional. Nele o animal não é impelido para fora de si. Ao contrário, "ele é justamente de um modo tal que se mantém um, é preso em si mesmo" (*Ibidem*, p. 305). O comportamento caracteriza-se como um *manter-se um* e ser preso a si mesmo, sem que haja aí reflexividade. A propósito, é só porque o animal é preso em si mesmo que ele *pode* comportar-se. "Caracterizamos o *ser-junto-a-si mesmo especificamente animal*, este ser que não tem nada de uma ipseidade do homem enquanto pessoa que assume uma atitude em relação a, este estar preso do animal em si, no qual todo comportamento é possível como perturbação." (*Ibidem*, p. 305)

O conceito de *perturbação (Benommenheit)* entra em jogo como uma ideia fulcral da fenomenologia heideggeriana do animal. Segundo Heidegger, o animal é por essência perturbado e é em virtude desse caráter de perturbação que o animal *pode* se comportar. Sendo assim, temos que a perturbação é a estrutura essencial do animal e a condição de possibilidade de seu comportamento. Não obstante, uma ressalva merece ser feita: o animal se comporta em um meio ambiente mas nunca em um mundo<sup>39</sup>. Veremos mais adiante o que isso significa.

Pelo momento, nos concentremos na compreensão da peculiaridade do conceito de *perturbação* introduzido por Heidegger para falar da estrutura essencial do animal. O sentido do referido conceito não se identifica com o sentido que o termo possui na psiquiatria que diz

---

<sup>39</sup> Com isso, Heidegger vai acenando aos poucos para a tese «o animal é pobre de mundo» que é o que ele visa esclarecer em *Conceitos Fundamentais da Metafísica* por meio de uma fenomenologia da vida. Na obra mencionada, o desdobramento da tese se encontra no Quinto Capítulo.

respeito a um estado anímico do ente humano, seja este duradouro ou não. A perturbação própria do animal consiste num *momento essencial da animalidade*. "A perturbação não é um estado qualquer que acompanha o animal: um estado no qual ele por vezes recai. Ela tampouco é um estado no qual ele está de maneira duradoura. Ela é sim, muito mais a possibilidade interna do ser animal mesmo" (*Ibidem*, p. 306). Mas em que medida a perturbação se anuncia em "fatos" do animal como o de pegar, ouvir, etc?

Tanto o ente humano quanto o ente animal *podem* estar-em-relação com as coisas. No entanto, a natureza dessa possibilidade do animal é radicalmente distinta da natureza dessa possibilidade do homem. Se o animal, por exemplo, cheira a sua caça, ele está em relação com o que é cheirado, mas no modo da aptidão para... O sentir o cheiro, por sua vez, está a serviço de um outro comportamento "Ao sentir o cheiro, o animal está ligado a algo que é cheirado; e isto sob o modo da aptidão para... Enquanto tal, este movimento pulsional em direção a... está ao mesmo tempo a serviço de" (*Ibid*, p. 308).

Para exemplificar o que foi dito, Heidegger nos apresenta o exemplo de uma abelha. A abelha trabalhadora voa de flor em flor seguindo seus respectivos odores. As abelhas de um mesmo enxame não voam pelas mesmas flores. Ademais, a cor e o cheiro das flores não lhes são indiferentes. No voo — um modo possível de comportamento do animal — a abelha voa em direção ao odor; esse movimento pulsional ocorre em virtude do armazenamento de alimento. Quando a abelha termina de sugar o mel da flor ela se retira desta e voa. Veremos, não obstante, que a abelha não constata a ausência do mel na flor, i.e., que ela não é capaz de constatar que o mel não está mais simplesmente presente.

Se não for por uma constatação de que o mel não está mais simplesmente presente, como pode ser condicionado o comportamento da abelha que voa após sugar todo o mel da flor? "O que fala contra a interpretação deste movimento pulsional das abelhas como a assunção de uma atitude em relação ao mel presente e como a constatação do mel enquanto presente e não mais presente?" (*Ibidem*, p. 309) A resposta para essa pergunta Heidegger elabora em outro exemplo estendido do caso da abelha.

Em um certo experimento, colocou-se uma abelha diante de um pote de mel demasiado cheio, de tal modo que uma só abelha não conseguiria sugar inteiro; notou-se que a abelha alçou voo para longe do pote, após um certo tempo sugando o mel, deixando o seu restante para trás. Foi constatado também que enquanto a abelha sugava o mel, seu abdômen se seccionava e o mel ingerido escorria por detrás da abelha. De acordo com Heidegger, o fato observado revela que a abelha não constata o excesso de presença do mel e "impele seu

movimento pulsional para diante justamente porque não constata que continua havendo mel presente. Ela é antes simplesmente *presa* pela comida." (*Ibidem*, p. 310, grifo nosso).

O *aprisionamento* mencionado na passagem se deve ao movimento pulsional. No ser-impelido acontece um aprisionamento e este, por sua vez, exclui a constatação do ser-presente (nesse caso, do mel). "Justamente o aprisionamento pela comida impede que o animal se contraponha à comida" (*Ibidem*, p. 310). Mas se isso é verdadeiro, por que, então, a abelha do referido experimento interrompeu a sucção do mel? De acordo com Heidegger, porque a abelha está saturada e a saturação inibiu o movimento pulsional. Para o filósofo,

“(...) interessa é apenas ver o seguinte: uma vez que a saturação inibe o movimento pulsional, ela está ligada em verdade à comida. No entanto, ela nunca é em si e nunca é fundamentalmente uma constatação do estar presente da comida ou mesmo da quantidade de comida” (*Ibidem*, p. 310).

A saturação é um *modo* determinado do *ser impelido*, é a inibição dele. Dessa forma, no caso do exemplo da abelha, o impelir e o comportar-se do animal não se regulam por uma constatação do mel presente ou ausente e o *comportamento* de sugar a flor do animal não se confunde com uma *assunção de uma atitude* em relação à flor. Assunção de atitude é algo reservado apenas ao modo de ser do ente humano.

Nós afirmamos: o movimento pulsional é suspenso em função de uma inibição (pulsão e supressão da inibição). Isto diz ao mesmo tempo: a atividade pulsional não cessa simplesmente, mas o ser-impelido inerente ao ser-capacitado é comutado em uma outra pulsão. A atividade pulsional não é um direcionar-se para coisas objetivamente presentes a partir de uma constatação, mas um *comportamento*. (*Ibidem*, p. 311)

Ou seja, do ponto de vista animal, “pula-se” de pulsão em pulsão ininterruptamente enquanto o animal permanece vivo. Há no comportamento da abelha do exemplo um movimento que se orienta pelo cheiro do mel, contudo, essa *ligação a...* não é feita a partir de uma constatação, mas de uma perturbação. O animal é *perturbado* de maneira determinada, a perturbação é uma forma de ligação. A *perturbação* do animal nunca cessa, ele apenas segue trocando de atividade (pulsional) em atividade.

[...] se a sucção é interrompida, então também cessa a perturbação? De maneira alguma. Ao contrário, a atividade pulsional é apenas comutada para o interior do voar de volta para a colmeia. Este voo de volta para a colmeia é tão perturbado quanto a sucção, ele é somente um outro modo do ser-perturbado. Uma vez mais, um comportamento das abelhas. (*Ibidem*, p. 311)

A abelha alça voo desde a flor na qual pousava até a sua colmeia em uma *aptidão para retornar*. Nesse sentido, o animal se orienta no espaço. Contudo, para que tal orientação seja possível se faz necessária a abertura do espaço para o ente que se orienta. Interessa saber, por conseguinte, se o animal que se desloca no espaço traz à tona em seu comportamento o espaço enquanto espaço, percorrendo-o *como seu espaço de jogo*, ou não. Na interpretação fenomenológica da aptidão para retornar e, em geral, da *aptidão para a orientação*, Heidegger lança mão, mais uma vez, de outro experimento envolvendo abelhas<sup>40</sup>.

[...] uma colmeia é colocada sobre um campo. O enxame acostuma-se a este lugar. depois de algum tempo, a colmeia é deslocada alguns metros para trás. A suposição mais imediatamente à mão é a de que as abelhas continuam vendo a colmeia isolada no campo e voam seguras de sua meta, apesar do pequeno deslocamento. E, no entanto, a aterrissagem das abelhas permanece direcionada para a posição na relva que agora se tornou vazia, para a posição na qual antes se encontrava a colmeia; e isto apesar de a colmeia estar apenas alguns metros afastada dali. As abelhas são, então, surpreendidas pelo espaço vazio e só encontram a colmeia depois de uma certa busca nos arredores. (*Ibidem*, p. 313)

O que o relato dá a saber? O que orienta as abelhas? De acordo com Heidegger, o que orienta as abelhas é o sol, a abelha voa a partir da perturbação pelo sol. Seu modo peculiar de orientação e seu comportamento no sentido de realizar a aptidão de voltar ao lugar de origem é coordenado pela angulação do sol e pela extensão do trajeto do voo de ida da abelha. Tudo isso sem que ela tome o sol enquanto sol e o trajeto em sua extensão enquanto trajeto, ou seja, sem que a abelha disponha de algo como uma *compreensão de ser*.

Qual é, portanto, a caracterização genérica do comportamento animal? Qual o caráter fundamental de todo comportamento, prescindindo de seu tipo e da espécie do animal que o possui? A abelha, impelida pela pulsão da busca de alimento, está "*entregue simplesmente ao sol e à duração do voo em direção ao alimento, sem apreender algo deste gênero enquanto tal e utilizá-lo enquanto apreendido para reflexões*" (*Ibidem*, p. 316). Ela só pode ser perturbada pelo sol devido ao seu caráter de *ser-impelido(a)*.

A pulsão, seja ela a pulsão fundamental da busca pela comida, seja a do retorno à colmeia ou qualquer outra que se imagine, não se funde sobre uma apreensão e saber acerca de algo, embora, de fato, a abelha esteja ligada à colmeia, ao lugar da comida, ao sol, etc. "Esta ligação não é, porém, *nenhuma percepção* das coisas citadas *enquanto* lugar da comida,

---

<sup>40</sup> Trata-se de um experimento retirado por Heidegger da obra "*Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere*" ("*Investigações sobre o fototropismo dos animais*"), do biólogo Emanuel Radl.

*enquanto* sol e coisas do gênero [...] Em geral, elas *não são percebidas enquanto algo* e enquanto um ente simplesmente dado"<sup>41</sup> (*Ibidem*, p. 316-317).

A ligação do animal é um comportamento. Ao animal está vetada a possibilidade de perceber algo enquanto algo. O animal não percebe as coisas, mas tampouco deixa de se ligar a elas; sua ligação, no entanto, consiste em *ser absorvido* pelo outro, *ser perturbado* pelo outro. A perturbação designa um modo de ser do ente que vive. "O ente *não* está *aberto* para o comportamento do animal, não está descerrado. No entanto, justamente por isso, ele também não está *fechado*. A perturbação encontra-se para além desta possibilidade" (*Ibidem*, p. 318).

Está envolvido no comportamento um espaço de jogo próprio — que é possibilitado pela perturbação — no qual ocorre a permuta pulsional do ser impelido para sua respectiva pulsão. O animal encontra-se suspenso entre si mesmo e o meio ambiente, mas sem que experimente a si mesmo e ao meio ambiente *enquanto* tais. Pois bem, como se caracteriza, então, aquilo com que o animal se liga em seu comportamento — que não é aberto para o animal enquanto o ente que é?

Foi visto que as pulsões singulares dos animais não devem ser consideradas isoladamente, mas junto com as demais em totalidade, assim, por exemplo, "o ser-perturbado pelo sol já acontece a partir de e em meio ao ser-impelido pela busca de alimento" (*Ibidem*, p. 319). Toda pulsão é determinada a partir de um *ser-impelido* para outras. O ser-impelido que leva o animal de pulsão em pulsão retém o mesmo no interior de um *círculo* inultrapassável. "O animal é *envolvido* pelo círculo da compulsividade recíproca de suas pulsões" (*Ibidem*, p. 319). No interior desse círculo algo é aberto para o animal.

O *comportamento* animal tem caráter de *afastamento*, em seu comportamento o animal se afasta daquilo com o qual ele se liga. "Todo comportamento animal se movimenta no interior deste caráter fundamental do afastamento ou, como também dizemos, do não se inserir em..." (*Ibidem*, p. 320).

O afastamento não deve ser compreendido como uma busca do vazio, via eliminação de todo ente simplesmente dado, pois isso implicaria uma ligação com o ente enquanto tal. Também não se pode falar de uma indiferença do animal para com o ente. Ser indiferente ao ente exige igualmente uma ligação com o ente enquanto ente, ou seja, exige uma relação atitudinal. Está em jogo aqui "saber se o comportamento não é um modo de ligação que se constitui de uma maneira tal que isto *com o que* ele se liga sob o modo da não-inserção está

---

<sup>41</sup> Mais adiante, veremos que perceber algo enquanto algo é uma possibilidade exclusiva de um ente que *compreende ser*, o *Dasein*

*de certa forma aberto para ele, o que não significa absolutamente: aberto enquanto ente”* (*Ibidem*, p. 323-324).

Não se pode negar que o animal é capaz de se ligar a um outro e por ele ser *afetado* de alguma forma. O traço de *ligação com...* no interior do comportamento animal é algo que merece ser esclarecido. De acordo com Heidegger, apreender suficientemente esse caráter é necessário para que se determine também de maneira suficiente o organismo enquanto tal.

O comportamento é afastador. Ele está em verdade ligado a... Esta ligação dá-se, porém, de tal modo que o ente enquanto ente jamais, essencialmente jamais pode se abrir. Somente com esta interpretação nos deparamos com a essência do comportamento e da perturbação. O comportamento também não é cego no sentido em que poderíamos dizer: o ente está efetivamente aí para o animal, mas este não pode apreendê-lo porque ele não pensa, porque não tem nenhuma razão. (*Ibidem*, p. 324)

Foi visto até agora, resumidamente, que

“O ser-apto para... pulsional e a serviço de, o todo da dotação de aptidões absorvida em si é uma compulsão das pulsões, uma compulsão que envolve o animal, de modo que este *envolvimento* possibilita em verdade justamente o comportamento, no qual o animal está ligado a um outro.” (*Ibidem*, p. 324)

Na ligação com o outro, o *outro* não está *aberto enquanto ente* para o animal, mas tampouco podemos afirmar tratar-se de uma ligação meramente mecânica, uma vez que se constata uma espécie de abertura para com o outro animal no comportamento. “O ser-apto para..., e, com isto, o comportamento estão abertos para motivações, para ocasiões, para o que dá a cada vez ocasião, isto é, para o que desinibe o ser-apto para... desta ou daquela maneira.” (*Ibidem*, p. 325)

O animal transpassado pelo ser-apto para... tem seu círculo penetrado pelo que lhe afeta. “Porque o ser-apto para... transpassa e domina o modo de ser do animal, o ente que é segundo este modo de ser, ao entrar em ligação com o outro, só pode alcançar o “*que o afeta*”, o que dá ensejo à aptidão. Todo o resto não consegue de antemão penetrar no círculo do animal” (*Ibidem*, p. 325). O outro é admitido no interior da abertura do ente vivente a partir do que Heidegger designa por *desinibição*.

### 3.3 A VITALIDADE DO CORPO: O CORPO ORGÂNICO

Uma vez em posse da caracterização da perturbação do animal, estamos a um passo da determinação da organização interna do organismo. Conquistou-se que o organismo não pode

ser compreendido como um complexo de instrumentos e tampouco como um feixe de pulsões. Viu-se, diferentemente, que o organismo é “o ser-apto para o comportamento na unidade da perturbação” (*Ibidem*, p. 329). Com essas conquistas alcançadas, as condições para a tarefa de determinação da organização interna do organismo parecem ter sido minimamente atendidas.

De acordo com Heidegger, é comum que, na tentativa de apreender a organização do organismo, se tome um caminho equivocado, não captando a caracterização fundamental do organismo. Segundo o filósofo, o animal “não é um organismo, e, então, enquanto um tal, ainda outra coisa que entrasse em ligação com o seu meio ambiente” (*Ibidem*, p. 329-330), num segundo momento, o animal é, antes de tudo, constitutivamente, esse elo com o meio ambiente.

Justamente quando se tenta apreender a organização do organismo, a organização que é de algum modo própria a toda a figura do animal, à corporeidade animal no sentido estrito, ainda se toma um caminho por princípio equivocado na caracterização fundamental do organismo. Pois o animal não é um organismo, e, então, enquanto tal, ainda outra coisa que entrasse em ligação com o seu meio ambiente. Ao contrário, *o elo com o meio ambiente, o envolver-se no círculo aberto para as desinibições*, pertence à essência mais intrínseca ao comportamento. (*Ibidem*, p. 330)

O elo do animal com seu meio ambiente se dá no modo do “*envolver-se no círculo aberto para as desinibições*” (*Ibidem*, p. 330). Envolver-se no círculo é a aptidão fundamental do animal, ela fundamenta todas as outras. A estruturação do organismo consiste nessa aptidão fundamental para o envolvimento no círculo. A aptidão fundamental não deve ser entendida como uma disposição velada que pode ou não vir à tona, de maneira ocasional. O ser-apto para o círculo é imprescindível ao animal. Em outras palavras, o animal é de ponta a ponta um ser-apto.

No entanto, é um fato que alguns biólogos contemporâneos a Heidegger já acenavam para a presença de um elo íntimo do animal com seu meio ambiente, é o exemplo de F.J.J Buytendijk que diz que “em todo animal o elo do animal com seu meio ambiente é quase tão íntimo quanto a unidade de seu corpo”<sup>42</sup>. Contudo, de acordo com Heidegger, faltava reconhecer, mais radicalmente, que a unidade do corpo do animal se funda na unidade de perturbação e que, portanto, a vitalidade desse corpo consiste na perturbação.

[...] o que se tem de dizer é: o elo do animal com o meio ambiente não é apenas quase tão íntimo quanto..., tampouco tão íntimo quanto a unidade do corpo. A

---

<sup>42</sup> Heidegger citando passagem de obra de Buytendijk, *Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier* (“Para a investigação da diferença essencial entre homem e animal”), em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*.

própria unidade do corpo do animal enquanto uma tal unidade funda-se justamente na *unidade da perturbação*. (*Ibidem*, p. 330)

No tocante à biologia de sua época, Heidegger faz alusão a *dois passos decisivos* desta no sentido de destacar a conexão que elabora em sua fenomenologia da vida. O primeiro deles diz respeito ao "conhecimento do caráter total do organismo" cuja construção e devir são dirigidos pela totalidade — não devendo esta ser entendida como soma de partes. O segundo, por sua vez, concerne ao reconhecimento do elo entre o animal e seu meio ambiente.

O primeiro passo é oriundo das investigações do biólogo Hans Driesch (1867-1941) sobre germes de ouriços-do-mar<sup>43</sup>. A respeito dessas investigações, Heidegger menciona apenas o resultado que julga fundamental para a problemática em questão, a saber:

A determinação de um grupo de células do germe em relação a seu destino posterior é levada a termo em conexão como todo e em consideração a este todo. Mas se este grupo de células chega a se constituir, então o desenvolvimento prossegue na direção uma vez tomada, independentemente do meio ambiente. Vemos aqui uma clara ruptura com a *ideia de totalidade* — com a ideia de totalidade enquanto tal como um fator determinante." (*Ibidem*, p. 334-335)

De acordo com o filósofo, o resultado alcançado por Driesch é decisivo para o problema do organismo em geral e para o problema de seu desenvolvimento, no entanto, há, por outro lado, uma contrapartida perigosa nos conhecimentos do biólogo, uma vez que parece corroborar com a concepção antiga de vida que atribui ao organismo um comportamento de acordo com fins.

A própria teoria biológica de Driesch é designada como *neovitalismo* — caracterizada como um retrocesso a uma certa força ou *entelecheia*<sup>44</sup>. Trata-se, segundo Heidegger, de uma teoria recusada hoje em dia pela biologia, pois, no tocante aos problemas biológicos, “o vitalismo é tão perigoso quanto o mecanicismo. Enquanto o mecanicismo não deixa vir à tona uma pergunta pela aspiração a fins, o vitalismo aborta este problema cedo demais” (*Ibidem*, p. 335). Para Heidegger, o decisivo nas investigações de Driesch é que "o organismo enquanto tal conquista o que é seu de direito em cada estágio do vivente. Sua unidade e totalidade não são um resultado ulterior de conjunções comprovadas" (*Ibidem*, p. 336).

No âmbito do segundo passo — que diz respeito ao reconhecimento do elo entre o animal e seu meio ambiente — Heidegger remonta às investigações de J. v. Uexküll cujas

<sup>43</sup> A pesquisa foi publicada na obra *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalist. Geschehens* (“A localização de processos morfogênicos. Uma demonstração do acontecimento vitalista”).

<sup>44</sup> De acordo com Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, "entelequia" é um termo aristotélico que se refere à realização acabada da potência; Driesch teria retomado o termo para se referir ao princípio da vida dos entes animados.

observações e descrições são, nas palavras do filósofo, de “espantosa certeza e abrangência” (Cf. *Ibidem*, p. 337). De acordo com o filósofo, as investigações de Uexküll preparam o terreno para uma interpretação radical do organismo. Segundo Heidegger, na referida interpretação,

a totalidade do organismo não se esgota através da totalidade da corporeidade do animal, mas a totalidade da corporeidade só é mesmo compreendida por sobre o solo da totalidade originária, cuja essência se confunde com o que chamamos *círculo de desinibição*." (*Ibidem*, p. 337)

Ou seja, de acordo com a passagem, a corporeidade do animal está fundada na totalidade originária do organismo que tem por essência o círculo de desinibição - apresentado nos subcapítulos precedentes. Para Heidegger, as interpretações de Uexküll<sup>45</sup> fazem parte do que há de mais frutífero da biologia de sua época a ser apropriado pela filosofia.

Heidegger também chama atenção para o fato de Uexküll falar em um mundo dos animais que, a despeito da nomenclatura problemática, tem em vista tão somente o que Heidegger denominou de círculo de desinibição. Uexküll é um dos biólogos que ressalta o fato de o animal se ligar a um outro e, contudo, de maneira diferente daquela com a qual os entes humanos se ligam uns aos outros.

Não obstante o vislumbamento de Uexküll com respeito ao círculo de desinibição (formulado em termos diferentes do de Heidegger), sua diferenciação de mundo do animal e mundo do ente humano é inadequada. Nos trabalhos do biólogo está em jogo uma diferenciação *qualitativa* entre o modo de ligação com o outro do animal em comparação ao modo de ligação com o outro do ente humano. De acordo com Heidegger, “*não se trata simplesmente apenas de uma diversidade qualitativa do mundo animal ante o mundo dos humanos e tampouco mesmo uma diferença qualitativa de amplitude, profundidade e extensão*” (*Ibidem*, p. 337). Se o animal *não pode* perceber algo enquanto algo, então ele se separa do ente humano por um abismo.

O que parecia apenas uma questão de divergência terminológica se mostra agora muito mais profunda, trata-se de saber se temos o direito de falar de algo como um mundo animal — nas palavras de Uexküll, um mundo circundante e mesmo um mundo interior — ou se, na verdade, aquilo com o qual o animal se liga é de natureza completamente diversa e merece ser determinado enquanto tal.

---

<sup>45</sup> Presentes na obra *Umwelt und Innenwelt der Tiere* ("Mundo circundante e mundo interior dos animais").

Do que foi visto até agora sobreleva-se dois aspectos centrais para Heidegger: 1) que o organismo é totalidade em seu sentido funcional, e isso quer dizer, “a cada momento em que dura o organismo e sua mobilidade, a totalidade produz seus efeitos” (*Ibidem*, p. 338) e 2) o organismo é de ponta a ponta atravessado pelo seu elo com o meio ambiente, de tal forma que “ele só pode adaptar<sup>46</sup> para si um determinado meio ambiente tendo em vista que a *abertura para... pertence à sua essência*” (*Ibidem*, p. 338).

O ensejo para o problema central da determinação suficiente do organismo era o que Heidegger perseguia através dos dois passos da biologia anteriormente mencionados.

Assim, tendo em vista a perturbação do animal, tampouco supervalorizamos em algum momento a *interpretação apresentada da essência do organismo*; e isto antes de mais nada porque ela é incompleta. Ela não é incompleta em um aspecto extrínseco, mas em uma perspectiva que nos traz novamente para diante do problema decisivo da determinação essencial da vida. (*Ibidem*, p. 339)

De acordo com o filósofo, a vida não é apenas organismo, ela é ao mesmo tempo um *movimento*, este, contudo, não deve ser tomado como “sequência de coisas que se desenrolam”, mas ser entendido no que lhe é próprio. A mobilidade determina o ser do animal enquanto tal.

Isto diz: o ser-impelido da pulsão, a atividade pulsional de comutação das pulsões na totalidade da perturbação, a luta pelo envolvimento no círculo, toda esta mobilidade pertence à perturbação. [...] A perturbação é sim muito mais em si mesma uma determinada, sempre a cada vez se desdobrando e definhando. Perturbação é ao mesmo tempo mobilidade, que pertence à essência do organismo. (*Ibidem*, p. 339)

A espécie é um *caráter ontológico* essencial que se manifesta na estrutura fundamental da animalidade, sua perturbação. Por meio do pertencimento do animal singular à espécie, esta se torna mais protegida e sobreposta ao seu meio ambiente. Tendo em vista isso, Heidegger pergunta que história tem a espécie e todo o reino animal. Aliás, é possível falar de história no âmbito do ser do animal? Se o animal não tiver história, como se deve determinar, então, sua mobilidade?

Na tarefa de determinação da essência do organismo, Heidegger deixou de lado a pergunta pelo caráter da mobilidade do vivente enquanto tal e, segundo o próprio filósofo, esse esquecimento foi intencional. De acordo com o autor, pergunta não é arbitrária e não

---

<sup>46</sup> A respeito do tema, Heidegger menciona na obra também o *darwinismo*, de maneira breve. Segundo o filósofo, o darwinismo teria reconhecido o elo inexorável entre organismo e meio ambiente sob o termo da adaptação, no entanto, teria se desviado do fenômeno ao interpretar o organismo sob o modo de *ser simplesmente dado* (*Vorhandenheit*).

pode ser resolvida mediante composições ulteriores, mas está circunscrita no seio da pergunta pela essência da vida.

O momento da vida que Heidegger toma para explorar a pergunta pela originariedade da pergunta pela essência da vida é a *morte*.

Este momento é a pedra de toque para a justeza e para a originariedade de toda pergunta pela essência da vida; e, inversamente, ele é a pedra de toque para saber se esta questão pela essência da vida compreendeu suficientemente o problema da morte e é capaz de absorvê-lo corretamente nela. (*Ibidem*, p. 340-341)

De acordo com Heidegger, a morte ilumina a essência da vida. Em razão disso, ele levanta a questão da mobilidade da vida em relação à morte. Para ele, essa pergunta é tão essencial quanto a pergunta sobre a essência da vida sob a perspectiva da essência do organismo. A perturbação enquanto estrutura fundamental da vida é responsável pela possibilidade do animal *chegar-à-morte*.<sup>47</sup>

A mobilidade do vivente, bem como o tema concernente ao seu findar não foram desenvolvidas por Heidegger em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, interessou ao autor mostrar que a *perturbação* é a estrutura fundamental do ente que vive. Para o presente subcapítulo espera-se ter mostrado, a partir da reconstrução heideggeriana da fenomenologia do vivente, de que forma a corporeidade do animal se funda na totalidade originária do organismo que, por sua vez, consiste em ser-apto para o comportamento na unidade da perturbação.

---

<sup>47</sup> Em verdade, Heidegger fala de um “findar” do animal, ele não pode morrer. A rigor, para Heidegger, só o ente humano morre.

#### 4 O CORPO SEGUNDO O MODO DE SER EXISTÊNCIA (*EXISTENZ*)

De forma similar aos capítulos anteriores, o último capítulo do presente trabalho se encontra dividido em três seções. A primeira seção explicita, a partir das conquistas da analítica existencial heideggeriana, o fenômeno unitário do *ser-no-mundo*, proposto enquanto constituição ontológica do ente humano. A segunda seção explora os modos da *abertura* do ente humano, tal como expostos e descritos em *Ser e Tempo* enquanto *disposição afetiva*, *compreensão* e *discurso*, bem como o ser desse ente, proposto enquanto *Cuidado*. Por fim, a terceira seção visa caracterizar a corporeidade do ente humano a partir de sua *existencialidade*, propondo uma linha de continuidade entre a analítica existencial de *Ser e Tempo* e os escritos tardios dos *Seminários de Zollikon*.

##### 4.1 O FENÔMENO UNITÁRIO DO SER-NO-MUNDO

O *Dasein* é um ente que compreende ser e com ele se relaciona e comporta, nisso reside o conceito formal de existência, o modo de ser desse ente. O *Dasein* é o ente que sempre eu mesmo sou, a *minheidade* (ou o caráter de ser sempre meu) é essencial ao *Dasein*. As determinações do ser do ente humano (o *Dasein*) são compreendidas em *Ser e Tempo* com base na constituição ontológica desse ente, o *ser-no-mundo*<sup>48</sup> (*In-der-Welt-sein*, o ponto de partida utilizado por Heidegger na empresa da analítica existencial.

A tarefa inicial de *Ser e Tempo*, portanto, diz respeito à descrição da constituição do *ser-no-mundo* que corresponde a um fenômeno unitário cuja estrutura interna está constituída por três momentos fundamentais e inseparáveis que lhe estruturam.

Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. O achado fenomenal indicado nesta expressão comporta, de fato, uma trílice visualização. (HEIDEGGER, 2002a, p. 90-91)

O primeiro destes momentos, o “em-um-mundo”, diz respeito à estrutura ontológica de “mundo”. A partir dele, Heidegger explora e determina a ideia de mundanidade. O segundo momento, o “quem”, concerne ao ente que sempre é segundo o modo de ser-no-mundo. O

---

<sup>48</sup> Adrián Escudero diz: “la constitución fundamental del Dasein”. Cf. ESCUDERO, Jesús Adrián. *Gua de Lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger - Volumen I*. Herder Editorial: Barcelona, 2016.

terceiro momento concerne ao *ser-em* como tal, a “expressão formal e existencial” do ser do *Dasein*, sua *abertura* (*Erschlossenheit*).

O *ser-no-mundo* não deve ser, de forma alguma, entendido como uma propriedade de um ente, ao modo de ser simplesmente dado, tampouco sua estrutura deve ser tomada como algo que o *Dasein* apresenta só às vezes. O *Dasein* não é indiferente ao seu próprio *ser-no-mundo* uma vez que não é indiferente às suas próprias estruturas ontológicas.

O homem não "é" o sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes viesse a ser acrescentado. A pre-sença nunca é “primeiro” um ente, por assim dizer, livre de *ser-em* que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível *porque* a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é. (*Ibidem*, p. 95-96)

No Terceiro Capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger trata do momento estrutural do *ser-no-mundo*, o “mundo”, descrevendo a sua mundanidade (o seu ser), sem incorrer na tarefa de tão somente elencar os entes que são dados no mundo.

Descrever o mundo fenomenologicamente significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o *ser* dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo. Os entes dentro do mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas “dotadas de valor”. O seu caráter de coisa torna-se problema; e na medida em que o caráter de coisa das coisas dotadas de valor se edifica sobre o caráter da coisa natural, o tema primário é o ser das coisas naturais, a natureza como tal. A substancialidade é o caráter ontológico das coisas naturais, das substâncias. Esse caráter é o fundamento de tudo. (HEIDEGGER, 2002a p. 103-104, grifo nosso)

O caminho seguido por Heidegger na elaboração do conceito existencial de mundanidade consiste em investigar o ser dos entes que se dão no interior do mundo, isto é, os entes intramundanos.

“Mundo”, ao qual se refere, não é nenhum mundo em sentido particular (este ou aquele mundo), mas a *mundanidade do mundo em geral*. Nesse sentido, entende-se por *mundanidade* a estrutura de um momento constitutivo do *ser-no-mundo*, o que significa dizer: a mundanidade é um *existencial* do *Dasein*. Em outras palavras, «mundo» é um caráter do próprio *Dasein*. Nesta acepção heideggeriana, “[...] mundo designa o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral” (*Ibidem*, p. 105). Mundo remete, inexoravelmente, ao ente humano (ou *Dasein*). Por conseguinte, sem *Dasein* não há mundo e não há *Dasein* que não seja mundano.

Em razão de ser uma estrutura ontológica do *Dasein*, o adjetivo “mundano” só se aplica a esse ente, como um modo de ser que lhe corresponde. Os entes que estão “no” mundo ou que vêm ao encontro no mundo são denominados *intramundanos*. Veremos que «mundo» também não deve significar uma coleção de entes, tampouco uma espécie de reservatório no qual se encontra a totalidade dos entes. Mundo tem o sentido ontológico de um todo significativo. A respeito da transformação do conceito de mundo que Heidegger opera, Jesús Adrián Escudero afirma o seguinte:

Enquanto a filosofia da consciência toma o modelo da relação sujeito-objeto, ou seja, a de um observador extra-mundano situado diante da totalidade dos entes contidos no mundo, a transformação hermenêutica da fenomenologia remete à vida humana, a saber, a um *Dasein* que se encontra em um mundo simbólico compartilhado com outros. O mundo pode ser entendido como um horizonte significativo de caráter pré-objetivo e pré-teorético no qual o *Dasein* já sempre vive e compreende de alguma maneira. (ESCUADERO, 2016, p. 184-185, tradução nossa)<sup>49</sup>

O mundo, enquanto momento estrutural do ser-no-mundo, é considerado pelo autor a partir da *cotidianidade mediana*, i.e., o modo como o *Dasein* é de início e na maior parte das vezes. O mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano é o que Heidegger chama de *mundo circundante* (*Umwelt*). A partir da interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo circundante alcança-se a sua mundanidade, qual seja, a *circumundanidade*. A partir da circumundanidade é que se leva a cabo a análise da mundanidade em geral. Na ocasião, o autor elabora uma breve fenomenologia do utensílio. Não trataremos dela em detalhes agora, apenas pretendemos expor os principais resultados que o filósofo alcança na investigação da mundanidade em geral.

De acordo com Heidegger, o mundo que nos envolve de forma imediata é o *mundo circundante*, com o qual nos relacionamos na forma do trato (*Umgang*). O trato é um modo essencialmente prático do *Dasein* se relacionar. De acordo com Escudero (2015), a referida posição heideggeriana se deve ao fato de o filósofo partir de duas premissas: 1) a práxis tem primazia sobre a teoria e 2) o acesso ao mundo se dá pela ocupação e trato com os entes. Dessa forma, os entes que primeiramente vêm ao encontro no mundo são os que «servem para», os *utensílios*, o que os gregos chamavam de *pragmata* (*πράγματα*)<sup>50</sup> sem, no entanto,

<sup>49</sup> “Mientras que la filosofía de la conciencia toma el modelo de la relación sujeto-objeto, es decir, la de un observador extra-mundano situado frente a la totalidad de los entes contenidos en el mundo, la transformación hermenéutica de la fenomenología remite a la vida humana, a saber, a un *Dasein* que se encuentra en un mundo simbólico compartido con otros. El mundo puede entenderse como un horizonte significativo de carácter preobjetivo y preteorético en que el *Dasein* ya siempre vive y comprende de alguna manera.”

<sup>50</sup> Expusemos o modo de ser desses entes no Terceiro Capítulo do trabalho.

esclarecer ontologicamente seu caráter pragmático. Trata-se de entes que não são primariamente objetos de uma cognição (como pretendeu-se em boa parte da filosofia moderna), mas entes prontos para serem usados, com os quais manejamos sem maiores dificuldades.

Foi visto no terceiro capítulo do presente trabalho que todo utensílio tem o caráter de "ser para..." (*Um-zu*), que são diversos os modos de "ser para" mas que, em todos eles, encontra-se uma *referência* de algo para algo.

O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio, porém, não é cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do "ser para" (*Um-zu*). A visão desse subordinar-se é a *circunvisão*. (HEIDEGGER, 2002a, p. 111)

A atitude prática tem o seu próprio tipo de visão e esta não se identifica com a visão contemplativa, da atitude tipicamente teórica. A visão envolvida no uso de utensílios é chamada por Heidegger de *circunvisão*.

O utensílio que está à mão para ser usado não é apreendido teoricamente, tampouco consiste no tema da circunvisão. De acordo com Heidegger, o utensílio "se caracteriza por recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão" (*Ibidem*, p. 111). Isso significa dizer que, na vida cotidiana, não nos detemos primeiramente aos utensílios usados, e sim à obra a ser produzida que, enquanto tal, sustenta a totalidade das referências na qual o utensílio vem ao encontro.

A produção que se empreende consiste no emprego "de algo em algo", e nela também se encontra uma referência a materiais (couro, prego, etc) e mesmo à matéria-prima de que são feitos (a pele do animal da qual surge o couro, por exemplo). "Martelo, alicate, prego, em si mesmos, fazem referência ao aço, ferro, bronze, pedra, madeira de que são feitos. O uso também descobre no instrumento usado a "natureza", natureza à luz dos produtos naturais (matérias-primas)" (*Ibidem*, p. 112). As referências envolvidas na obra não se restringem apenas ao para que (*Wozu*) e à matéria de que (*Woraus*) é feita, mas também ao portador e ao(s) usuário(s). Dessa forma, não se dá ao encontro apenas o ente utensílio mas também aqueles que têm o caráter de *Dasein*.

Na apreensão do utensílio, o mundo sempre se encontra "pressuposto" (cf. p. 114). Para Heidegger, vimos, «mundo» não é resultado da soma dos entes que vêm ao encontro e tampouco é um ente, mas "algo" que determina o ente intramundano, uma vez que este "só pode se mostrar porque o mundo se dá" (*Ibidem*, p. 114). A pergunta que suscitamos com isso

é a seguinte: de que modo mundo *se dá*? Como ele se anuncia através do manejo de utensílios?

O mundo dos utensílios se mostra no exato momento em que algo deixa de funcionar de forma apropriada, quando a totalidade funcional se encontra perturbada, como sugere Jesús Adrián Escudero (2015). Assim, o ente que está à mão pode ser encontrado como algo não mais passível de ser manuseado ou cujas condições estão aquém de cumprir o seu *para-que* específico. Com isso, o utensílio se encontra, por exemplo, danificado.

Na referida circunstância, a impossibilidade do emprego do utensílio revela a "circunvisão do modo de lidar no uso" (*Ibidem*, p. 115).

"Quanto maior for a falta do necessário, quanto mais propriamente ele se der ao encontro não estando à mão, tanto mais importuno se torna o manual, e isso de tal maneira que parece perder o caráter de manualidade. Ele se desentranha como algo simplesmente dado que não pode mover-se sem o que falta. Ficar sem saber o que fazer é um modo deficiente da ocupação que descobre o ser simplesmente dado de um manual." (*Ibidem*, p. 116)

Nos modos deficitários do uso<sup>51</sup> se revela o caráter de simplesmente dado do utensílio sem que isso signifique que ele deva ser encarado como algo simplesmente dado. "O ser simplesmente dado que aqui se anuncia ainda está ligado à manualidade do instrumento. Ele ainda não está entranhado como simples coisas." (*Ibidem*, p. 116) Com isso parece se anunciar a trama dos modos de ser num mesmo ente, ou pelo menos, nesse caso, o elemento material de um ente cujo modo de ser é *Zurhandenheit*.<sup>52</sup>

Mas o que esses modos deficitários do uso do utensílio nos dizem a respeito do fenômeno do mundo? De acordo com Heidegger, nos modos deficitários o uso do utensílio perde a sua manualidade.

No modo de lidar com o que está à mão, porém, sempre se compreende a manualidade, se bem que de maneira não temática. Ela não desaparece mas se despede, por assim dizer, na surpresa do que não se pode ser empregado. A manualidade se mostra mais uma vez, mostrando também a determinação mundana do manual. (*Ibidem*, p. 117)

Na impossibilidade de emprego do utensílio ocorre uma perturbação das referências que determinam o ser desse ente e, com isso, as referências logo se explicitam. O todo utensiliar

<sup>51</sup> Heidegger elenca três: surpresa, importunidade e impertinência.

<sup>52</sup> Em *A origem da obra de arte* vemos Heidegger anunciar o caráter material (ou coisal) da obra de arte.

se torna evidente como o que já foi sempre visto na circunvisão. No referido todo, o fenômeno do mundo (nesse caso, o mundo circundante) se anuncia.<sup>53</sup>

[...] a falta de um manual, cuja disponibilidade cotidiana é tão evidente que dele nem sequer tomamos conhecimento, constitui uma *quebra* dos nexos referenciais descobertos na circunvisão. A circunvisão depara-se com o vazio e só então é que vê *para que* (wofür) e *com que* (womit) estava à mão aquilo que faltava. Novamente, anuncia-se o mundo circundante. (*Ibidem*, p. 118)

Se o mundo pode se anunciar, ele já deve estar, de antemão, aberto. O mundo é, portanto, “algo” que o *Dasein* já sempre previu. Mundo é o horizonte último de significatividade no qual o *Dasein* se move. Nas palavras de Jesús Adrián Escudero, o mundo “é a esfera última na qual comparece todo ente e na qual existe o *Dasein*” (ESCUADERO, 2016, p. 205, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Após a análise do momento constitutivo *mundo* do fenômeno unitário *ser-no-mundo* pela via pragmática (análise do mundo circundante a partir do ser dos entes que vêm ao encontro na ocupação), Heidegger passa para o exame da questão “*quem é o Dasein na cotidianidade?*”. Nesse momento, no Quarto Capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger explora as estruturas ontológicas do *ser-com* e *ser-próprio*, lançando mão para isso, mais uma vez, da cotidianidade do *Dasein* como ponto de partida.

Já foi antecipado que o *Dasein* é o ente que sempre eu mesmo sou, cujo ser é sempre meu. Trata-se de uma determinação ontológica que contém também uma indicação ôntica, qual seja, a de que este ente é um eu e não um outro.

O quem responde a partir de um eu mesmo, do “sujeito”, do próprio. O pronome quem é aquilo que, nas mudanças de atitude e vivência, se mantém idêntico e, assim, refere-se a esta multiplicidade. Do ponto de vista ontológico, nós o entendemos como algo simplesmente dado, já sempre constantemente vigente para e numa região fechada e que, num sentido privilegiado, oferece uma base enquanto o *subjectum*. Sendo sempre o mesmo, possui, nas muitas alterações, o caráter de *próprio*. (*Ibidem*, p. 165)

A compreensão do ente humano segundo o marco monista ontológico do ser simplesmente presente (*Vorhandenheit*) é o que, de início e na maioria das vezes, responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein*. Não obstante, como vimos ao longo desse trabalho, a presentidade não é o modo de ser do ente humano, bem como também não é modo de ser do ente vivo, e de muitos outros (da obra de arte, do utensílio, etc). A presentidade é o modo de ser de uma coisa.

<sup>53</sup> Heidegger fala do não anunciar-se do mudo como condição de possibilidade para que o utensílio não cause surpresa. Quando o utensílio falta, o mundo enfim se anuncia.

<sup>54</sup> “es la esfera última en que comparece todo ente y en que existe el Dasein.”

A partir do próprio lema da fenomenologia<sup>55</sup>, Heidegger propõe que nos preservemos de respostas corriqueiras que distorcem ou mesmo afastam a problemática perseguida. Assim, uma vez visto, a partir da estrutura do mundo, que o *Dasein* é desde sempre em-um-mundo, veremos em seguida que este ente não é um “eu” isolado dos outros. Da constatação fenomenal de que o si mesmo não se encontra isolado dos outros entes também dotados do caráter existencial, Heidegger parte para a interpretação do modo de ser da “co-pre-sença”<sup>56</sup> — o ente que eu mesmo não sou, mas com quem já sempre me relaciono.

Não se deve, contudo, desconsiderar que usamos o termo co-pre-sença para designar o ser em função do que os outros são liberados dentro do mundo. Dentro do mundo, essa co-pre-sença dos outros só se abre para uma pre-sença e assim também para os co-pre-sentes, visto que a pre-sença é em si mesma, essencialmente, ser-com. (*Ibidem*, p. 171-172)

Na cotidianidade não só os entes intramudanos vêm ao encontro mas a *co-pre-sença* também. No exemplo heideggeriano da lida prática, o sapato fabricado sempre diz respeito ao seu produtor, ao seu fornecedor, ao seu usuário. “Os outros que assim “vêm ao encontro”, no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada” (*Ibidem*, p. 169). Os outros que vêm ao encontro não têm o modo de ser da coisa ou de qualquer outro ente intramundano (utensílio, vivente, etc), eles são, assim como o *Dasein*, *mundanos*.

De acordo com Heidegger, “os outros” são aqueles entes dos quais, na maioria das vezes, *ninguém* se diferencia. Ou seja, “os outros” significa “todo mundo”, “ninguém em particular”. O ser-com os outros em discussão é um *existencial* do *Dasein*, uma estrutura ontológica, e, portanto, não deve significar que um ente meramente presente se dá em conjunto com outros entes meramente presentes, segundo o modo de ser *Vorhandenheit*.

O ser-com, na medida em que consiste em um existencial do *Dasein*, o determina mesmo quando um outro (uma co-pre-sença) não é “dado” ou “percebido”. “Mesmo o estar-só da pre-sença é ser-com no mundo” (*Ibidem*, p. 172). Só podemos concretamente estar sozinhos ou em companhia dos outros porque ontologicamente somos constituídos como ser-com. Heidegger chama de *preocupação* (*Fürsorge*) a maneira de ser-com a co-pre-sença. Modos deficitários de preocupação, ao contrário do que se poderia pensar, também estão “previstos” e são “possibilitados” pelo existencial do ser-com.

---

<sup>55</sup> “Às coisas elas mesmas!” tal como idealizado por Husserl e acompanhado por Heidegger.

<sup>56</sup> “Co-pre-sença” é o termo escolhido na tradução de Márcia Cavalcanti para o alemão “*Mitdasein*”.

O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença, caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com o outro. (*Ibidem*, p. 173)

Heidegger fala de duas possibilidades extremas de preocupar-se com a co-presença, *substituindo-o na dominação* ou *libertando-o na anteposição*<sup>57</sup>, sendo a primeira delas a que empreendemos na maior parte das vezes.

Na maioria das vezes, também, o *Dasein* se entende a partir de seu mundo, e a co-presença vem ao encontro no modo do que está à mão dentro do mundo. Isso significa dizer que eu me entendo, na maior parte das vezes, segundo a ocupação que empreendo (ser estudante de filosofia, por exemplo) e os outros me aparecem a partir desse marco referencial (o porteiro do prédio, o professor da disciplina, o coordenador do curso, etc). O outro é descoberto pelo *Dasein* na preocupação da ocupação, ou seja, no mundo prático.

A preocupação se comprova, pois, como uma constituição ontológica da presença que, segundo suas diferentes possibilidades, está imbricada tanto com o seu ser para o mundo da ocupação quanto com o ser para consigo mesmo. A convivência recíproca funda-se, antes de tudo e muitas vezes de maneira exclusiva, no que assim constitui uma ocupação comum. (*Ibidem*, p. 174)

O *Dasein*, bem como a co-presença, vem ao encontro, na maior parte das vezes, a partir do mundo que é compartilhado nas ocupações, no mundo circundante. Empenhando-se neste mundo e também no ser-com a co-presença, o *Dasein* é o que ele mesmo não é: ninguém em especial.

A convivência com a co-presença nas ocupações tem o caráter de *espaçamento* (*Abständigkeit*), i.e., ela sempre se dá em uma diferença com os outros, numa distância e nivelamento. Nesse espaçamento constitutivo do ser-com reside também o fato de o *Dasein* estar sob tutela dos outros. “Não é ela própria [a presença, o *Dasein*] que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença” (*Ibidem*, p. 179). O *Dasein*, na maior parte das vezes, se coloca sob o domínio dos outros sem que ele mesmo esteja ciente disso.

O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. “Os outros”, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, de início e na maior parte das vezes, são “*co-presentes*” na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o *impessoal*.

---

<sup>57</sup> Não entraremos em detalhes a respeito do que consiste cada uma delas no presente trabalho.

Com isso, Heidegger anuncia a resposta para *quem* o *Dasein* é — pelo menos na maior parte das vezes.

O filósofo fala em termos de uma “ditadura do impessoal”, na medida em que o impessoal se consolida em seu poderio quando é assumido pelo *Dasein* sem surpresa. Dessa forma, o *Dasein*, na cotidianidade, se comporta e se sente como impessoalmente se faz. Em razão de ser o que prescreve todo julgamento e ação na cotidianidade, o impessoal retira a responsabilidade do *Dasein*. Na cotidianidade, o *Dasein* é “todos e ninguém em especial”.

O impessoal, em sendo um existencial do *Dasein*, pertence à sua constituição ontológica. Disso resulta que o *Dasein* não pode se manter fora dele, mas pode ou não ser de acordo com os seus ditames, a depender da forma como vai concretizar sua existência – se de maneira singularizada ou não.

O terceiro momento estrutural do *ser-no-mundo* é trabalhado no Quinto Capítulo de *Ser e Tempo* e diz respeito ao que se denomina por *ser-em*. Ele pretende responder à pergunta por *como* o *Dasein* se encontra no mundo. Como veremos, o *ser-em* não diz respeito a uma interioridade de um sujeito simplesmente dado que pode ser provocada pelo *ser* simplesmente dado dos demais entes que estão no mundo. Reservamos o próximo subcapítulo para tratar do fenômeno do *ser-em* dada sua amplitude conceitual e nosso interesse particular no conceito de *abertura* (*Erschlossenheit*) que se encontra a ele associado.

#### 4.2 OS MODOS DE ABERTURA (*ERSCHLOSSENHEIT*) DO *DASEIN* E O CUIDADO (*SORGE*)

O *Dasein* em seu *ser* mais próprio tem o caráter de não fechamento, isso significa que ele é constitutivamente *abertura*. Em virtude dessa abertura o *Dasein* é si mesmo, com os outros e junto aos entes intramundanos. O Quinto Capítulo de *Ser e Tempo* se dedica a caracterizar o *ser* da abertura do *Dasein*. Numa metáfora visual, a abertura é uma espécie de âmbito de iluminação que carregamos conosco (ou melhor, somos) no qual os entes se dão em seu *ser*. Veremos no presente subcapítulo os três momentos da abertura explorados por Heidegger na analítica existencial: a disposição afetiva, a compreensão e o discurso.

A disposição afetiva (*Befindlichkeit*) é o primeiro existencial fundamental da abertura de que Heidegger trata em *Ser e Tempo*, trata-se de um existencial que, do ponto de vista de sua concretude ôntica, remonta ao que conhecemos como humor. O *Dasein* é

constitutivamente aberto e, portanto, disposto afetivamente. Como consequência disso temos que o *Dasein* sempre está, inexoravelmente, tonalizado numa afetividade, afinado por ela.

Tanto a equanimidade impassível quanto o desânimo reprimido na ocupação cotidiana, a passagem de um para o outro, o resvalar no mau humor não são, do ponto de vista ontológico, um nada, por mais que esses fenômenos nos passem despercebidos para a pre-sença, sendo considerados como os mais indiferentes e os mais passageiros. (HEIDEGGER, 2002a, p. 188)

Na disposição afetiva o *Dasein* já desde sempre se colocou diante do seu fato de ser. Por essa razão, seu ser si mesmo, com os outros, junto aos entes intramundanos são dispostos afetivamente, ou, numa metáfora visual, coloridos pela disposição afetiva. Os humores são constantemente despertados e adormecidos, mas o *Dasein*, ele mesmo, nunca não dispõe de humor. De tal forma que mesmo a pretensa ideia de uma neutralidade ou ausência de humor da práxis teórica é descartada por Heidegger.

A disposição afetiva, enquanto existencial do *Dasein*, não deve ser compreendida enquanto um estado da alma, ou mesmo enquanto um estado mental de um sujeito que, só em um segundo momento, de maneira misteriosa, ultrapassa seu âmbito interno e se dirige a outras subjetividades. Pensar a disposição afetiva de acordo com o registro moderno de uma psicologia do sujeito é inadequado do ponto de vista fenomenológico e insuficiente diante do fenômeno.

Na descrição fenomenológica da disposição afetiva, Heidegger elenca três traços que a caracterizam. O primeiro desses traços é o fato de que a disposição *abre o Dasein em seu ser-lançado*. Na maior parte das vezes isso se dá sob a forma de um desvio que se esquiva. Ou seja, a disposição afetiva abre o *Dasein* para o fato de que ele é um ente entregue a si mesmo para ser e que deve dar a si mesmo seu próprio fundamento (ou razão de ser), o que na maioria das vezes se dá sob a forma de um esquecimento. O segundo traço que caracteriza a disposição afetiva é que ela *abre o ser-no-mundo em sua totalidade*. O humor da disposição afetiva se precipita, não vem de fora nem de dentro, e “tonaliza” a totalidade do ser-no-mundo, de tal maneira que todas as possibilidades humanas se colorem a partir dele. Por último, como terceiro traço da disposição afetiva está o *deixar vir ao encontro os entes*, de modo que o *Dasein* pode ser tocado (afetado) por eles. Assim, um ente só pode vir ao encontro enquanto inútil, ameaçador, etc, porque o ser-em “se acha determinado previamente

em sua existência, de modo a poder *ser tocado* dessa maneira pelo que vem ao encontro” (*Ibidem*, p. 192).

Esse ser tocado funda-se na disposição, descobrindo o mundo como tal, no sentido, por exemplo, de ameaça. Apenas o que é na disposição do temor, o não temor, pode descobrir o que está à mão no mundo circundante como algo ameaçador. O estado de humor da disposição constitui, existencialmente, a abertura mundana da pre-sença. (*Ibidem*, p. 192)

Com sua breve fenomenologia dos afetos, ao instituir que a disposição abre o *Dasein* no seu ser-lançado e é ela própria um modo de ser existencial no qual esse ente permanentemente abandona-se ao mundo e por ele se deixa tocar, Heidegger retira os afetos da posição subsidiária que a tradição insistentemente lhe reservou. O esboço fenomenológico da afetividade trata-se seguramente de um dos pontos mais altos da analítica existencial de *Ser e Tempo*.

O segundo existencial da abertura que Heidegger descreve em sua analítica existencial é a compreensão (*Verstehen*), igualmente originária junto com a disposição afetiva. Em virtude dessa co-originariedade entre disposição e compreensão, é verdadeiro dizer que toda compreensão é disposta afetivamente e toda disposição afetiva dá a compreender. A compreensão tal como Heidegger a caracteriza, não corresponde a uma espécie de “esclarecimento” ou “tomada de consciência”, diferentemente, ela é um *poder* do *Dasein*. “O que se pode na compreensão enquanto existencial não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser da pre-sença enquanto poder-ser” (*Ibidem*, p. 198).

Na compreensão, o ente que nós mesmos somos projeta seu ser para possibilidades. A possibilidade, enquanto existencial, não se confunde com a possibilidade lógica e tampouco deve significar um poder-ser que paira solto no ar.

A possibilidade de ser, que a pre-sença existencialmente sempre é, distingue-se tato da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode “se passar”. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessária. Caracteriza o meramente possível.” (*Ibidem*, p. 199)

A possibilidade existencial do *Dasein* não tem caráter do que é meramente possível e consiste na determinação ontológica mais originária desse ente.

À compreensão é reservada ainda a possibilidade de se apropriar daquilo que ela mesmo compreende e tornar-se o que Heidegger chama de interpretação. Para o autor, a

interpretação está fundada na compreensão e não o contrário. De acordo com ele, “interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão” (*Ibidem*, p. 204).

A compreensão abre a significância a partir da qual o ser da ocupação com o manual se dá a compreender. "O que está à mão se explicita na visão da compreensão" (*Ibidem*, p. 205) e o manual que é dado na circunvisão é interpretado em relação aos demais outros em seu ser-para, vindo a ser “ocupado” segundo essa interpretação. A estrutura do que na compreensão se explicita é a de *algo como algo*. Assim, por exemplo, um ente pode ser visto como mesa para escrever, cama para deitar, etc. “O "como" constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação. [...] Toda visão pré-predicativa do que está à mão já é em si mesma uma compreensão e interpretação” (*Ibidem*, p. 205).

Compreender não tem o sentido de uma capacidade de apreender por meio de proposições. Em Heidegger, compreender tem o sentido de um poder. Nas palavras de Escudero e, segundo ele, como teria assinalado o filósofo: alemão "na linguagem coloquial compreender ou entender algo tem o sentido primordial de poder fazer frente a algo, saber fazer algo" (ESCUADERO, 2015, p. 269, tradução nossa)<sup>58</sup>.

Com o que foi dito, Heidegger pretende assinalar que o *Dasein* não é um ente que está aí presente e que tem, ademais, uma faculdade de poder algo, senão que é primariamente um ser-possível. Ou seja, o *Dasein* é no modo da *possibilidade*. Ademais, em virtude de o *Dasein* ser ele mesmo possibilidade é que possibilidades ôntico-existenciárias (ser professor, ser músico, etc) lhe são dadas. A compreensão possui a estrutura existencial do que Heidegger denomina de *projeto*. O *Dasein* já sempre se projeta, ele só é na medida em que se projeta. Assim, em sendo, o *Dasein* já sempre se compreendeu a partir de possibilidades.

O terceiro existencial da abertura analisado pelo filósofo é o discurso (*Rede*). Na ocasião dessa análise, vemos Heidegger afirmar que o discurso é o fundamento ontológico-existencial da linguagem, que a linguagem é o pronunciamento do discurso. O discurso, por sua vez, é a articulação da compreensibilidade. Mais uma vez, discurso, compreensão e disposição são igualmente originários. "A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *se pronuncia como discurso*. A totalidade significativa da compreensibilidade *vêm à palavra*" (*Ibidem*, p. 219).

De acordo com Heidegger, o discurso tem os seguintes momentos constitutivos: 1) o referencial do discurso, 2) aquilo sobre que se discorre, 3) a comunicação e 4) o anúncio.

---

<sup>58</sup> “en el lenguaje coloquial comprender o entender algo tiene el sentido primordial de poder hacer frente a algo, saber hacer algo”.

Como existenciais, não se trata de propriedades reunidos empiricamente na linguagem, mas de caracteres fixados na constituição do *Dasein*. Todo discurso é um discurso sobre, ainda que este não esteja tematizado numa proposição. O fato de uma ordem e um desejo, por exemplo, terem o caráter de “discurso sobre...” reitera essa ideia. "Todo discurso tem algo sobre que discorre (*Geredetes*) que, como tal, constitui propriamente o dito dos desejos, das perguntas, dos pronunciamentos. Nele, o discurso se comunica." (*Ibidem*, p. 220)

O discurso também possui o caráter de pronunciamento. No discurso, o *Dasein* se pronuncia e o que se pronuncia, por sua vez, é sempre feito num determinado modo de humor que alcança toda a abertura do ser-em. “O índice lingüístico próprio do discurso em que se anuncia o ser-em da disposição está no tom, na modulação, no ritmo do discurso, ‘no modo de falar’” (*Ibidem*, p. 221). O fato de que um enfurecido vocifere e um acanhado fale manso atesta um atestado da tese heideggeriana.

O discurso também é o fundamento para os fenômenos da *escuta* e do *silêncio*. Estes, enquanto tais, são possibilidades do discurso. Do ponto de vista existencial, escutar é estar aberto enquanto ser-com os outros. Escutar não tem para Heidegger o mesmo sentido de ouvir; para o filósofo, o fenômeno sensorial da audição tem na escuta o seu fundamento. A escuta é compreensiva. O ouvir, enquanto possibilidade da escuta, também é compreensiva. Por essa razão, Heidegger afirma que “nós nunca escutamos ruídos complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o picapau batendo, o fogo crepitando” (*Ibidem*, p. 222).

O silêncio, por sua vez, também possui o mesmo fundamento existencial, é uma possibilidade constitutiva do discurso. Silenciar para Heidegger não tem o sentido de ficar mudo. Silenciar tem sentido autêntico de discurso. De acordo com Heidegger, “o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da pre-sença que dele provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente” (*Ibidem*, p. 224). Silenciar para Heidegger é a possibilidade de uma existência que se singularizou.

O tema da singularização ou de uma existência que se apropriou de seu poder-ser mais próprio (seu *ser-para-a-morte*), não poderá ser desenvolvido no presente trabalho porque ultrapassa o seu escopo. O tema da singularização é abordado em *Ser e Tempo* na ocasião da análise da angústia como uma disposição afetiva fundamental do *Dasein* e, posteriormente, na segunda parte da obra, em que se trata, entre outras coisas, do caráter de *ser-para-a-morte* do *Dasein* e seu *poder-ser todo em sentido próprio*. Para o momento, basta recuperarmos que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* é *cotidiano* e não singularizado. Por essa razão,

toda a análise que Heidegger empreende da abertura (*Erschlossenheit*), no Quinto Capítulo da obra, é remontada à cotidianidade.

Desde o subcapítulo anterior deste trabalho, vimos o *ser-no-mundo* enquanto estrutura constitutiva do *Dasein*. Como foi dito, trata-se de uma estrutura total cujos momentos constitutivos são caracterizados conceitualmente a partir da fenomenologia hermenêutica. A visualização do fenômeno do ser-no-mundo ganhou uma variedade fenomenal tamanha que quase desviou a visualização de seu caráter de unidade. No Sexto Capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger pretende recuperar e determinar, do ponto de vista ontológico, o todo estrutural do fenômeno unitário do ser-no-mundo.

Não obstante, a totalidade do todo estrutural não pode ser apreendida a partir de uma montagem de elementos, como se os momentos até agora descritos fossem peças que pudessem ser justapostas. Surge, então, a dúvida sobre a possibilidade de se apreender o todo estrutural do *Dasein*. Metodologicamente, Heidegger procede da seguinte maneira:

[...] a fim de desimcubir-se da tarefa preliminar de explicitação do ser do *Dasein*, ela [a analítica existencial] deve buscar uma das possibilidades de abertura mais abrangentes e mais originárias dentro do próprio *Dasein*. O modo de abertura em que o *Dasein* é colocado diante de si mesmo deve ser tal que, nele, o *Dasein* se faça, de certo modo, acessível da maneira mais simples. Com o que nela se abre deve vir à luz, de forma elementar, a totalidade estrutural do ser que se procura. (*Ibidem*, p. 245)

A primeira tentativa de apreensão da unidade ontológica do *Dasein* é feita via análise da angústia; não exploraremos a análise nem o caráter metodológico especial da angústia aqui, importa-nos apenas resgatar o que essa disposição revela, a saber: o *Dasein* como ser-no-mundo faticamente existente. Ou, dito de outro modo, o que a angústia revela são os caracteres ontológicos fundamentais do *Dasein*: a *existencialidade* (*Existenzialität*), a *facticidade* (*Faktizität*) e a *de-cadência* (*Verfallensein*).

A existencialidade está referida ao antecipar-se do *Dasein* em suas possibilidades. A facticidade, por sua vez, diz respeito à condição de ser-lançado própria desse ente. A de-cadência, finalmente, se refere ao modo habitual em que o *Dasein* está imerso no mundo cotidiano. Tais são os momentos estruturais do que Heidegger denomina como *Cuidado* (*Sorge*), o ser do ente que existe. Estes momentos podem ainda ser vistos em referência ao ser-em, de modo a estabelecer uma correspondência, como veremos a seguir.

O “ser em jogo” do *Dasein* evidencia-se como o ser que se projeta para o poder ser mais próprio. A angústia mostra “a liberdade de ser para o poder ser-ser mais próprio e com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade [...] numa concreção originária e

elementar” (*Ibidem*, p. 256). Ontologicamente, ser para o poder-ser mais próprio significa: o Dasein, em seu ser, já sempre precedeu a si mesmo. O “ser em jogo” é designado como o *proceder a si mesmo* do Dasein.

O “preceder a si mesmo”, em sua plenitude, diz também “por já ser-no-mundo”, e evidencia, agora, o que foi exposto na análise da mundanidade. A totalidade originária da constituição do Dasein se revela como um *proceder a si mesmo por já ser em...* Disso resulta que “existir é sempre um fato. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (*Ibidem*, p. 257).

O existir de fato do Dasein já está sempre empenhado no mundo ocupacional. O *ser junto a...*, constitui a *decadência*. Na *decadência*, “o ser junto ao manual intramundano da ocupação acha-se essencialmente incluído no preceder a si mesma por já ser e estar em um mundo” (*Ibidem*, p. 257). O *Cuidado*, que abarca a totalidade existencial da estrutura ontológica do Dasein, resumidamente, consiste em: *proceder a si mesmo por já ser em (um mundo) como ser junto a (entes que vêm ao encontro no mundo)*.

Se nos capítulos precedentes pensamos a coisalidade corpórea a partir da extensão — o ser do ente simplesmente dado — e a vitalidade corpórea a partir da perturbação — o ser do ente vivente —, agora devemos pensar a existencialidade do corpo a partir do *Cuidado*, o ser do ente cujo modo de ser é existência.

#### 4.3 A EXISTENCIALIDADE DO CORPO: O CORPORAR

Como antecipamos na introdução deste trabalho, a temática da corporeidade nunca figurou no centro das atenções de Heidegger. Apesar disso, entre os anos de 1959 e 1969, o filósofo empreendeu discussões a respeito da corporeidade do Dasein, devido à colaboração com médicos e psicoterapeutas feita a partir do convite do médico suíço Medard Boss que, após contato com a obra heideggeriana, despertou interesse nas reflexões do filósofo alemão. Assim, se pôs à disposição para colaborar intelectualmente com médicos e ouvintes a respeito de temas transversais à filosofia e à teoria médica.

Dessa colaboração intelectual entre o filósofo alemão e o médico suíço surgiram os *Seminários de Zollikon* (1987), que consistem no registro das reuniões regulares entre os dois e mais alguns outros interlocutores com interesse no pensamento filosófico de Heidegger. A tônica das reuniões e o fio condutor das discussões nelas empreendidas era a relação entre as ciências médicas e a filosofia fenomenológica. Em virtude disso, nos deparamos, entre outras coisas, com reflexões acerca da corporeidade do ente humano em contraposição a um outro

modo de ser corporal — do ente material —, do problema da *psicossomática*, e da diferença fundamental entre o método científico e o método fenomenológico.

Para o presente subcapítulo deseja-se recuperar os três pontos de discussões mencionados na medida em que eles estão entrelaçados na clarificação do fenômeno do corporar, próprio do ente cujo modo de ser é existência. Veremos que a reflexão acerca da corporeidade própria do *Dasein*, empreendida por Heidegger nos seminários, não tem caráter conclusivo. Nestes, o filósofo encontra-se, a todo momento, envidando esforços para fazer os seus interlocutores visualizarem o fenômeno do corpo, sem maiores pretensões de resolver o problema, mas tão somente de pensar o corpo segundo o modo de ser existência que ali se anuncia.

No empreendimento dos seminários, Heidegger pretende fazer com que seus interlocutores médicos voltem sua atenção para os fenômenos ontológicos. Trata-se, portanto, de vislumbrar o ser. No entanto, dado o fato de o pensar estar, já na sua época, inteiramente determinado pela ciência, uma dificuldade se impõe constantemente: a de desviar o olhar dos fenômenos ônticos e sua evidência para a evidência dos fenômenos ontológicos que os antecedem.

Os fenômenos ônticos são, de acordo com Heidegger, fenômenos perceptivos. Os fenômenos ontológicos, por sua vez, não são perceptíveis sensorialmente. Fenômenos ontológicos são anteriores aos fenômenos ônticos no sentido de que para podermos perceber uma mesa como a mesa que ela é, é necessário já ter percebido que há algo como uma presença. No referido exemplo, a mesa percebida sensorialmente corresponde ao fenômeno ôntico, enquanto o seu modo de ser à mão, não perceptível sensorialmente, corresponde ao fenômeno ontológico.

A ciência só trata do ente, isso faz parte de seu escopo próprio. Na ciência o ser não é tematicamente pensado, apenas pressuposto, de maneira irrefletida. Mas justamente a diferenciação entre ser e ente é a mais fundamental e a mais difícil, dela advém o interesse maior de Heidegger.

O ser exige uma identificação própria. Ele não depende da vontade do homem e não pode ser estudado por uma ciência. [...] Para vislumbrar o ser, só serve a própria disposição à percepção. Ocupar-se dessa percepção é uma atividade distinta do homem. Significa uma mudança da existência. (HEIDEGGER, 2017, p. 44)

Exige-se, portanto, uma mudança de olhar cujo principal obstáculo consiste no *ver factual* com o qual os cientistas estão demasiado habituados. Fazê-los visualizar os chamados

“simples fenômenos fundamentais” consiste no início da tarefa filosófica, nomeadamente fenomenológica.

No diagnóstico de Heidegger (2017), a humanidade, obcecada pela ciência, só considera valer como verdade aquilo que é derivado de pressupostos e conclusões. No entanto, um físico, enquanto tal, não é capaz de, por exemplo, provar que ele mesmo existe e, no entanto, ele não só existe como permanece praticando sua física. Há assuntos que não necessitam de provas, perante as quais a tentativa de provar constitui não apenas um mal entendido vazio, mas um completo equívoco sobre o qual a existência pode estar baseada. “Fatos, afirmações, verdades que precisam das muletas de provas são sempre de segunda e terceira categorias”, de acordo com o filósofo.

Como foi antecipado no primeiro capítulo deste trabalho, o método científico natural está voltado para a natureza, no entanto, este conceito de natureza é demasiadamente delimitado. Para os cientistas naturais, a natureza tem seu traço fundamental na legalidade e na calculabilidade. Como consequência, nas ciências naturais só é considerado aquilo passível de mensuração e quantificação, isso significa que todas as outras características da totalidade dos entes são dispensadas pelo método científico-natural.

De acordo com Heidegger, a premissa sob a qual a natureza é pensada dessa forma é a de que espaço e tempo são homogêneos: "Somente assim mede-se o movimento de pontos de massa relativos à mudança de lugar e de tempo de acordo com leis." (*Ibidem*, 2017, p. 50). Ainda segundo o filósofo, na consideração científico-natural, todo o âmbito o qual se denomina natureza foi projetado por Galileu e Newton com base numa suposição que "considerava a determinação da legalidade de acordo com o qual os pontos se movem no espaço e no tempo" (*Ibidem*, 2017, p. 51).

Para o observador científico-natural Galilei, ao observar a queda de uma maçã, desaparece tanto a árvore como a maçã, como o chão. Ele apenas vê um ponto de massa que cai de um lugar no espaço para outro de acordo com uma lei. Subordina-se à "natureza" científico-natural a árvore, a maçã e a terra. Essa natureza, de acordo com essa suposição, consiste apenas em movimentos de pontos de massa regidos por uma lei como mudanças de lugar num espaço homogêneo e numa sequência de um tempo homogêneo. Essa é a *suposição científico-natural*. (*Ibidem*, 2017, p. 55)

Segundo Heidegger, Kant foi o primeiro filósofo a articular o caráter da natureza representada pelo método científico-natural e a dizer o que é uma lei nesse sentido. Para Heidegger (2017), o fato de que um filósofo tenha sido o porta-voz das ciências naturais

indica que a reflexão a respeito do direcionamento das ciências não é ela mesma científica, mas filosófica e a respeito disso os cientistas, em geral, não costumam ter clareza.

O método científico-natural considera seus entes temáticos como corpos materiais que se movimentam espaço-temporalmente. O modo de ser corpo envolvido na consideração natural é o do ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*)<sup>59</sup>. Heidegger reserva o termo alemão “*Körper*” para se referir ao corpo material, em contraposição ao “*Leib*” que, como veremos, é reservado para falar do corpo próprio de um ente cujo modo de ser é existência (*Existenz*).

Nas ciências médicas se diz, forçosamente, que o ente humano tem algo de somático (aquilo que nele é natureza) e que pode ser pesquisado cientificamente. Heidegger admite que inúmeros métodos de cura eficientes na medicina provêm dessas pesquisas e, no entanto, não atingem o que há de mais próprio no ente considerado.

Não se pode subdividir o homem num âmbito que é natureza e outro mais central, que não é natureza. Como se poderá juntar duas coisas tão heterogêneas e deixá-las interagir? Antes, o chamado mais central não atingível de modo científico-natural deve perfazer também a essência do chamado âmbito periférico, por exemplo, o somático do homem, sem prejuízo de que se possa ainda observá-lo de modo científico-natural ou não. (HEIDEGGER, 2017, p. 53)

De acordo com o filósofo, no projeto científico-natural, o ente humano é visto como ente natural por meio de um método que "absolutamente não foi projetado em relação a sua essência peculiar" (*Ibidem*, p. 51). A mensurabilidade, típica da ciência natural, se fundamenta na extensão. "A tampa da mesa é redonda. Os senhores podem medir seu diâmetro. Os senhores só podem fazer isso porque a mesa é extensa." (*Ibidem*, p. 116) A mensurabilidade é possível quando a coisa (*Ding*) é pensada como objeto, i.e., representada em sua objetividade. A *objetividade* é como as ciências naturais veem o ser dos entes, ela é uma modificação da presença dos entes. Eis o que acontece na consideração científico-natural, segundo caracteriza Heidegger:

A presença por si mesma de uma coisa é entendida aí pela sua possibilidade de representação por meio de um sujeito. A presença é compreendida como representação. A presença não é mais tomada como o que é dado por si mesma, mas como aquilo que se contrapõe a mim como sujeito pensante, como é ob-jetado [*ob-jiziert*] para dentro de mim. (*Ibidem*, 2017, p. 117)

A maneira científico-natural de consideração do ente é tipicamente moderna. Nos gregos, a díade sujeito-objeto ainda não existia. Heidegger identifica a gênese da atividade

---

<sup>59</sup> Modo de ser de um corpo, do qual tratamos acima neste trabalho.

objetivante na filosofia de Descartes, uma vez que nela o ente humano se alça à condição de sujeito. O ente que, na antiguidade, era considerado em sua substancialidade passa a ser considerado enquanto aquilo que é representado por um sujeito. "A ciência moderna é baseada nessa *mudança da experiência da presença* do ente para a objetividade" (*Ibidem*, p. 117).

A ciência moderna assegura a previsibilidade da natureza por meio de seu método. Na ciência moderna, a coisa é colocada como objeto. Ou seja, o ente que na ciência natural é considerado é o ente enquanto objeto para um sujeito. A verdade científica é, portanto, a verdade objetiva. Como consequência, tudo o mais que não for passível da determinação matemática própria da ciência moderna é eliminado por não ser "verdadeiro". Heidegger mostra em sua crítica à dominação da ciência moderna<sup>60</sup> que a verdade objetiva (ou científica) é apenas um modo derivado da verdade em seu sentido primevo e originário, a saber, a verdade como *aletheia*.

Em se tratando de âmbitos inteiramente diversos do ente, como é o caso do ente humano em sua existência (o *Dasein*), faz-se necessário, segundo o filósofo alemão, manter em vista a particularidade da ciência moderna em confronto com o mostrar-se desses fenômenos que se opõem à objetivização.

Quando se trata, pois, de abrir caminho para âmbitos do ente inteiramente diferentes, dos quais faz parte a existência do homem na época da dominação desta ciência, é necessário, principalmente, ganhar uma compreensão da singularidade da ciência moderna e manter em vista, incessantemente, o compreendido para pesar em sentido verdadeiramente crítico, isto é, diferenciando a objetivização científico-natural do mundo em confronto com o mostrar-se de fenômenos inteiramente diferentes que se opõem à objetivização científico-natural." (HEIDEGGER, 2017, p. 124)

Uma vez feito o esclarecimento da mensurabilidade e do medir — método de acesso ao tema das ciências naturais —, Heidegger pretende mostrar de que maneira o fenômeno do corpo próprio (ou existente) a ele se opõe e qual o método que verdadeiramente exige. Em contraposição ao método científico, o filósofo apresenta o método fenomenológico como a alternativa para a apreensão do fenômeno do corpo próprio do *Dasein*, bem como dos demais fenômenos que escapam à objetivização da ciência.

No intuito de suscitar a reflexão da corporeidade própria do *Dasein*, Heidegger lança mão de discutir o chamado *problema-do-corpo* (*Leibproblem*), a partir da confrontação com a

---

<sup>60</sup> O embate de Heidegger com a ciência moderna, constantemente suscitado nos *Seminários de Zollikon*, se deve à sua rejeição da "pretensão inaceitável" de que a ciência seja parâmetro para todas as verdades. Não parece ser o caso que Heidegger rejeite a ciência enquanto tal, aliás, o próprio alemão faz essa ressalva nesta e em outras obras. (Cf. p. 126-127)

conferência de um médico suíço. Trata-se de uma conferência intitulada "*O que o clínico geral espera da psicossomática?*", feita no Congresso da Sociedade Psicossomática da Suíça por Hegglin, que propõe descrever o que é a psicossomática e estabelecer um critério para distinguir o conceito de *psique* do conceito de *soma* que justapostos compõem o termo em questão.

Falamos de doenças psicossomáticas quando perturbações dos sentimentos condicionam sintomas patológicos. Mas [...] gostaríamos de reunir *todas* as influências *mútuas* de *psique* e *soma* sob o conceito de psicossomática e reivindicar esta expressão não só para as doenças emocionais. (HEGLIN, 1964, p. 1017-1020, *apud* HEIDEGGER 2017, p. 98)

A alusão de Heidegger à conferência supracitada tem como propósito mostrar o que é discutido na *psicossomática*. A partir da exposição dos principais pontos da conferência de Hegglin, o filósofo submete o que entendido pelo termo “psicossomático” a uma crítica fenomenológica.

Na referida conferência, Hegglin pressupõe que o homem é um composto de *psique* e *soma*, âmbitos de naturezas distintas, não obstante capazes de entrar em relação. Hegglin também propõe que a interação entre *psique* e *soma* se dá de tal forma que perturbações dos sentimentos condicionam sintomas corporais e vice-versa. Para o médico, o princípio que diferencia os dois âmbitos é o modo de acesso a eles. Dessa forma, o que é propriamente psíquico não pode ser medido nem pesado, mas tão somente sentido intuitivamente, ao passo que o que é propriamente somático é passível de ser apreendido numericamente.

"Quando os valores numéricos se modificam, eles mostram uma modificação das *estruturas somáticas*, embora esta modificação possa ser condicionada emocionalmente. O luto não pode ser medido, mas as lágrimas formadas pelo luto em virtude da relação psicossomática podem ser examinadas numericamente, de diferentes maneiras." ((HEGLIN, 1964, p. 1017-1020, *apud* HEIDEGGER 2017, p. 98)

O método científico-natural procede, como vimos, justamente a partir da mensuração. Para o cientista natural o que interessa é o que pode ser medido. Dessa maneira, o médico mede a contração das arteríolas que ocorre quando há aumento da pressão sanguínea de um indivíduo, por exemplo, ainda que essa tensão diga respeito a um estresse sofrido pela pessoa e o estresse mesmo não possa ser medido. Nisso consiste, basicamente, a lógica da ciência natural e do seu método.

Todavia, o princípio escolhido na referida diferenciação entre *psique* e *soma* tem caráter filosófico e, enquanto tal, merece ser refletido, uma vez que é perfeitamente possível

que ele não tenha sido pensado suficientemente por quem o emprega. O princípio simples da diferenciação dos dois termos referidos diz respeito a maneiras distintas de compreensão de ambos os fenômenos: "Os dois âmbitos temáticos psique e soma são, pois, definidos em seu conteúdo a partir do modo de acesso a eles" (*Ibidem*, p. 99).

O que resulta controverso para Heidegger é a eleição do princípio simples no caso da psicossomática. Para o filósofo, esse princípio não é tão simples como pretendido. Para mostrar a fragilidade da diferenciação estabelecida entre psique e soma, o filósofo explora o exemplo peculiar de uma obra de arte, afirmando o seguinte:

Um quadro de Cézanne, por exemplo, um Mont St. Victoire não pode ser apreendido matematicamente. É bem possível examinar tal quadro também quimicamente. Mas se quisermos apreendê-lo como obra de arte não calcularemos, mas o olharemos intuitivamente. Seria o quadro por isso algo psíquico, já que acabamos de ouvir que o psíquico é aquilo que pode ser apreendido intuitivamente? Não, o quadro não é nada psíquico. (HEIDEGGER, 2017, p. 100)

Sendo assim, resta perguntar, então, como a diferenciação entre psique e soma deve ser feita. Trata-se de um questionamento metódico cuja reflexão só pode ser filosófica, pois, para a ciência-natural, conhecimento válido é apenas conhecimento que pode ser provado pela mensuração e a questão extrapola esse âmbito. "Só é real o que é mensurável" é, pois, o dogma da ciência natural.

O cientista da ciência natural, como tal, não só não pode diferenciar o psíquico e o somático em relação a sua mensurabilidade ou não mensurabilidade, como também não pode encontrar *em geral nenhuma* diferença desse tipo. Ele só pode diferenciar objetos cujas medidas são grandezas. Pois ele só pode medir e com isso sempre já pressupõe de antemão a mensurabilidade. (*Ibidem*, p. 200)

Ainda na conferência de Hegglin, se fala sobre não ser possível medir o luto, devido ao seu caráter supostamente psíquico, e, em contrapartida, ser possível medir as lágrimas da tristeza, dada sua materialidade. Heidegger discorda da afirmação, para ele, não são as lágrimas da tristeza que são medidas mas, no máximo, um líquido qualquer. As lágrimas não são, para o filósofo alemão, nem psíquico nem somático e a tentativa de medição transgride o fenômeno enquanto tal.

Na verdade, porém, as lágrimas nunca podem ser medidas. Quando se mede, medem-se na melhor das hipóteses um líquido e suas gotas, mas não as lágrimas. As lágrimas só podem ser vistas diretamente. Qual é o lugar das lágrimas? São elas algo somático ou algo psíquico? Nem uma coisa nem outra. (*Ibidem*, p. 101)

Outro exemplo de fenômeno corporal (em sentido existencial) que Heidegger traz, no intuito de mostrar que o método científico falha em dar conta, é o do enrubescimento da vergonha. De acordo com o filósofo alemão, o enrubescimento enquanto tal não pode ser medido pela ciência, mas tão somente a vermelhidão do fluxo sanguíneo. O fluxo sanguíneo, por seu turno, não corresponde ao fenômeno do enrubescimento e tampouco o esgota, embora se saiba que sem sangue não há enrubescimento.

O corpo que as ciências naturais consideram na sua tentativa de apreender matematicamente suas propriedades é o corpo material, o corpo enquanto coisa. A ciência natural diz pouco ou quase nada dos fenômenos corporais de um ente cujo modo de ser é existência. O fenômeno da visão de um ente existente não se deixa reduzir, por exemplo, à explicação científica de um físico que estabelece que ver implica fontes de luz.

Não obstante, é também verdade que, em diversas passagens dos seminários de Zollikon, Heidegger sugere ser perfeitamente possível interpretar o corpo de um ente humano enquanto um corpo material (*Körper*). É justamente dessa maneira que procedem os médicos, em virtude de sua formação em anatomia e fisiologia. De acordo com Heidegger (2017) o que vemos em um eletroencefalograma não tem nada a ver com o corporar do corpo próprio, mas tão somente com o fato de que também podemos pensar o corpo de maneira puramente físico-química.

Por essa razão, Heidegger afirma que a formação dos médicos os permite ter uma ideia das condições corporais, diferente da dos leigos. Segundo o filósofo, os leigos estão, provavelmente, mais próximos dos fenômenos corporais do *Dasein* enquanto tais. No entanto, estes, enquanto leigos, não dispõem de um método que interprete tais fenômenos corporais adequadamente, ou seja, de acordo com a sua existencialidade. O método fenomenológico hermenêutico é a proposta heideggeriana para uma adequada interpretação desses fenômenos.

A caracterização de cada um dos diversos *modos de ser* corpo é radicalmente distinta, no caso, por exemplo, dos limites do corpo material (*Körper*) e do corpo existente (*Leib*), temos que eles não coincidem. Tais limites, ademais, se diferem qualitativamente. O limite do corpo material termina na pele, ele só se modifica na medida em que o corpo engorda ou emagrece. Mas "a magreza também não é fenômeno do corpo material" (*Ibidem*, p. 106), embora o corpo emagrecido possa ser medido científico-naturalmente, isso quer dizer, enquanto corpo material, com respeito ao seu peso.

O mesmo critério de diferenciação qualitativa serve para qualquer outro aspecto que um ente pareça vir a compartilhar com outro ente que tem modo de ser diferente do seu. Assim, por exemplo, no caso do movimento, o movimento de um corpo material no espaço

pode ser medido (a Física o faz constantemente), enquanto o movimento do corpo próprio, enquanto tal, não pode ser medido. Heidegger caracteriza o tipo de movimento do corpo próprio como *gesto* (*Gebärde*).

O filósofo explora em *Zollikon*, ainda que de maneira breve, a relação do corpo material e do corpo existente com o espaço. A respeito disso, temos que o corpo físico (*Körper*) está no espaço de maneira simplesmente presente (*vorhanden*). Diferentemente acontece com o corpo existente (*Leib*), uma vez que este *se encontra* no espaço. Para melhor clarificação do que foi dito, Heidegger usa como exemplos uma mesa e um certo homem: a mesa é movida no espaço, isto é, ela não se movimenta por si mesma, já o *Dasein* movimenta seu corpo por si mesmo.

A forma de relacionar-se com o espaço é, portanto, radicalmente diferente para cada modo de ser do ente. O *Dasein* ordena o espaço para si, deixa o espaço ser (*zugelassen*). À medida que o homem se move, o horizonte se afasta. A mesa não se relaciona com o espaço dessa maneira. O animal também não se relaciona com o espaço *enquanto espaço*. Relacionar-se com o espaço enquanto espaço é uma possibilidade exclusiva de um ente cujo modo de ser é existência.

O corpo existente, diz Heidegger nos *Seminários de Zollikon*, não é um corpo material, mas sim o *meu* corpo em cada caso. O corpo de um ente cujo modo de ser é existência *corpora* e isto quer dizer: determina-se pelo modo do meu ser, a saber, existência. Sendo assim, o corporar é um modo de ser do *Dasein*, ou ainda, um modo de ser-no-mundo. Trata-se de uma proposição dos seminários para a analítica existencial que em *Ser e Tempo* não havia sido explorada ou mesmo mencionada.

O corporar do corpo é assim um modo do Da-sein. Mas qual? Se o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso, então este modo-de-ser é o meu e, portanto, o corporar é codeterminado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ekstática em meio aos entes [...] O limite do corporar (o corpo só é corpo uma vez que ele corpora) é o horizonte-do-ser no qual eu permaneço [*aufhalten*]. (*Ibidem*, p. 106)

Dessa forma, Heidegger remonta o novo existencial descoberto (o corporar) ao caráter *ekstático* do *Dasein* que ele havia descrito e interpretado em *Ser e Tempo*. De acordo com a passagem, temos que o corporar do *Dasein* tem como limite o horizonte no qual este ente se encontra e com isso aponta que o limite de seu corpo enquanto corpo existente nunca pode ser tomado enquanto coisa extensa.

O limite do corpo em confronto com o limite do corpo material não é diferente quantitativamente, mas qualitativamente. O corpo material nem pode ter um limite como o do corpo. Poder-se-ia imaginar, puramente como possibilidade teórica, que meu corpo como corpo material se expande até a janela percebida de forma que o limite do corpo e o limite do corpo material se igualem. Mas, justamente assim, a diferença específica dos dois limites torna-se clara. O limite do corpo material nunca se torna um limite do corpo pelo fato de serem aparentemente iguais. (*Ibidem*, p. 106)

No tocante aos sentidos, o corpo do *Dasein* está, indiscutivelmente, envolvido, sem, contudo, ser ele mesmo que vê, escuta, etc. Quem vê, escuta, etc sou eu e para isso são necessários meus olhos e meus ouvidos. Ver e ouvir, bem como as “atividades” dos demais sentidos, são modos do corporar. “O ouvir é um estar-junto-ao-tema corporal corporando. Ouvir algo é, em si, a relação do corporar com aquilo que é ouvido” (*Ibidem*, p. 115). O corporar que Heidegger caracteriza em todo momento nos *Seminários de Zollikon* tem uma peculiar e inexorável relação com o *si mesmo* do *Dasein*. O “meu” no discurso sobre o “meu corpo” se refere sempre a mim mesmo e não a uma espécie e propriedade que detenho.

De volta ao tema da relação entre corpo e espaço, vemos Heidegger assinalar também a diferença entre o ser movido de uma coisa (um corpo material) e o ser movido de um corpo existente (o corpo próprio, o corpo do *Dasein*). As coisas que são movidas de um lugar para outro são *transportadas*, o *Dasein* não é transportado — ele *vai com* o amigo que leva-o até a estação, por exemplo. As coisas são movidas, eu me movo. Heidegger denomina “*gesto*” o movimento corporal do *Dasein*, isto é, “todo comportamento do ser humano como um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo” (*Ibidem*, p. 110).

Sobre a diferença entre a mudança de lugar do relógio num trajeto espacial e o movimento de minha mão. quando eu digo que o movimento da mão é um gesto, esse nome deve caracterizar a espécie de movimento e não valer como expressão de algo diferente. [...] O nome *gesto* caracteriza o movimento como o meu movimento corporal [*Leibesbewegung*]. (*Ibidem*, p. 108-109)

Ainda no tocante ao gesto, Heidegger esclarece que este não deve ser interpretado como expressão de algo interior, como sinal de um estado de ânimo interior, pois, para o filósofo alemão, não há absolutamente nada que se esconda atrás de um fenômeno, tal como ele mostra na seguinte passagem:

Mas o que há com o próprio fenômeno do enrubescer? É também um esto visto que quem enrubescer está relacionado com os outros. Assim, os senhores veem como a corporeidade possui esse singular sentido ekstático. Acentuo muito isso para afastá-los da interpretação errônea de expressão. Também os psicólogos franceses interpretam erroneamente tudo como expressão de algo interior em vez de ver o fenômeno corporal no relacionamento com os outros. (*Ibidem*, p. 110)

De acordo com Heidegger, o fenômeno do corpo só é adequadamente compreendido se empreendermos a superação crítica da díade sujeito-objeto. Esta superação crítica envolve visualizar o fenômeno do ser-no-mundo enquanto tal, ou seja, como traço fundamental do *Dasein*, uma vez que “o corporar copertence sempre ao ser-no-mundo. Ele codetermina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo” (*Ibidem*, p. 115).

Na passagem anterior, vemos claramente Heidegger estabelecer o fio de continuidade entre as reflexões da corporeidade do *Dasein* dos *Seminários de Zollikon* e a analítica existencial de *Ser e Tempo*, mencionado na introdução do presente trabalho, embora ele não seja assertivo a respeito da localização do corporar enquanto existencial na arquitetura de *Ser e Tempo*. Dessa forma, pode-se dizer que *Ser e Tempo* prevê o corporar enquanto um existencial, embora não o tematize. Identificar o local desse existencial no interior da analítica existencial, por sua vez, exigiria uma tarefa hercúlea que o próprio Heidegger não empreendeu, ainda que tenha dado indicações. A referida empresa também extrapola as nossas pretensões para o presente trabalho.

## 5 CONCLUSÃO

A ontologia heideggeriana propõe que há diversos modos de ser. Em virtude dessa proposta pluralista, Heidegger assume como tarefa fundamental a chamada “*destruição da metafísica*”. Tal como é proposta, a destruição não pretende aniquilar os marcos teóricos da tradição filosófica, mas tão somente retornar a eles e visualizar os fenômenos que permaneceram encobertos e impensados.

Uma das mais importantes marcas da tradição filosófica identificada por Heidegger em seu retorno crítico à ontologia é a adoção da tese monista ontológica que compreende a totalidade dos entes segundo um único modo de ser: ser simplesmente presente ou presentidade (*Vorhandenheit*). No diagnóstico heideggeriano, as ontologias tradicionais desde a antiguidade grega interpretaram todo e qualquer ente segundo o modo de ser do ente substancial, o ente que, *stricto sensu*, é uma “coisa”.

De acordo com o filósofo alemão, nem todos os entes possuem o caráter de ser simplesmente presente, próprio do ente coisa. Heidegger não esgota ao longo do seu *corpus philosophicus* toda a pluralidade de modos de ser dos entes, mas indica reiteradamente alguns deles. Elegemos três destes modos de ser encontrados ao longo da obra heideggeriana para tratar de forma mais detida trabalho: o do ser simplesmente presente, o do vivente e o do existente. Tratam-se de três modos de ser que dispõem, mais do que outros, de caracterizações fenomenológicas propostas por Heidegger.

Escolhemos esses três modos de ser no intuito de retirar deles o seu sentido corporal, a partir das descrições heideggerianas de seus respectivos caracteres ontológicos. Tivemos por objetivo mostrar que a corporeidade, analisada desde os marcos da ontologia pluralista modal heideggeriana, pode ter diversos sentidos, a depender do modo de ser do ente questionado. Nesse sentido, mostramos, ao longo dos capítulos, em que consiste o corpo em sentido material (o corpo enquanto coisa), o corpo em sentido orgânico (o corpo enquanto vivente) e o corpo em sentido existencial (o corpo enquanto existente).

Em primeiro lugar, vimos que o corpo enquanto coisa é próprio de um ente cujo caráter fundamental é ser simplesmente dado aí. O ente substancial, em contraste com o ente vivente e com o ente existente, não vive e tampouco existe. Cada um dos referidos entes se distinguem entre si pelos seus modos de ser. Estes, por sua vez, diferenciam-se uns dos outros por um abismo. Dessa maneira, Heidegger rompe com a ideia de que a totalidade dos entes pode ser adequadamente compreendida desde o monismo ontológico que nivela a diversidade dos modos de ser dos entes a um único modo de ser constituinte: a pura substancialidade.

De acordo com o diagnóstico heideggeriano, a tradição filosófica estabeleceu que o ente animal, bem como o ente vivente, são, em última instância, uma coisa, um *quid*, que suporta propriedades fixas e simplesmente dadas. Heidegger não poderia discordar mais dessa posição ontológica. Para o filósofo, ser substrato de propriedades é algo próprio de um ente cujo modo de ser é o da presentidade, o ente “coisa”, aquele que a ciência natural considera ao promover suas explicações. Com respeito ao sentido da corporeidade que se depreende do modo de ser do ente coisa, temos que a coisalidade do corpo consiste na *extensão*.

As ciências naturais se movem sempre numa compreensão de ser que reduz a totalidade dos entes ao modo de ser simplesmente presente. O corpo de que tratam as ciências da natureza é o corpo extenso, o corpo que pode ser medido e quantificado. Tal é a ideia com a qual Heidegger se confrontará, duas décadas depois da publicação de *Ser e Tempo*, na ocasião dos Seminários de Zollikon. Nesse contexto, Heidegger elabora a diferenciação entre o método científico e o método fenomenológico, a partir da distinção radical entre o corpo material (*Körper*) e o corpo próprio (*Leib*).

Em segundo lugar, mostramos, a partir das indicações heideggerianas para uma fenomenologia do vivente, que o animal não é uma coisa que ademais possui um princípio de movimento a lhe conferir especificidade; diferentemente, o animal é uma totalidade orgânica – e isso quer dizer: ele já é seu próprio meio ambiente – sob a forma de uma estrutura pulsional. O animal, tal como apresentado em *Conceitos Fundamentais da Metafísica - mundo, finitude e solidão*, comporta-se em seu meio ambiente a partir dos movimentos pulsionais e tem como sua essência a *perturbação*.

Como foi visto, o animal não tem o caráter de um ente que é pura substancialidade (materialmente constituída) e aí se encontra simplesmente dado. Em virtude dessa constatação, nada do que ontologicamente lhe diz respeito deve ser compreendido enquanto propriedade, mas tão somente enquanto possibilidade de ser vivo. A ideia amplamente difundida no senso comum e mesmo nas ciências naturais de que o animal possui o modo de ser de um ente material e que, além disso, dispõe de uma certa serventia é prontamente rejeitada por Heidegger. Como se viu, embora o organismo animal disponha de um *para-quê*, este se diferencia absolutamente da utilidade própria do utensílio. O para-quê do organismo vivo é um *estar-a-serviço-de* suas aptidões. Dessa caracterização ontológica depreendemos que a vitalidade do corpo consiste na perturbação, que a unidade do corpo animal se funda nessa estrutura ontológica básica e irreduzível.

Em terceiro lugar, vimos que a corporeidade de um ente cujo caráter fundamental é a *existência* não se confunde com a corporeidade de um ente coisal, nem tampouco com a

corporeidade de um ente vivente. O corpo próprio (*Leib*), tal como Heidegger designa o corpo do *Dasein*, é co-determinado pela estrutura fundamental do *ser-no-mundo*. Assim, o *corporar*, próprio do *Dasein*, é sempre *afetivo*, *compreensivo* e *discursivo*, como é característico da sua *abertura*, de acordo com o ser desse ente, o *Cuidado* (*Sorge*).

Por essa razão, o método científico natural não é capaz de dar conta da *existencialidade* do corpo, uma vez que trata apenas do ente objetivado e passível de medição. Os fenômenos corporais do corpo próprio não podem ser medidos, sob pena de dissolução dos mesmos. Disso resulta, de acordo com Heidegger, que o método fenomenológico hermenêutico é o caminho adequado para apreender tais fenômenos. Nesse contexto, a analítica existencial consiste no esforço bem sucedido de descrição e interpretação dos fenômenos que concernem ao ente de caráter existencial, o ente que eu sou, *Dasein*.

Apesar do esforço empreendido por Heidegger para distinguir, com suficiente radicalidade, cada um dos modos de ser dos entes da totalidade, o pluralismo ontológico modal parece estar enredado em problemas que não foram elaborados com a devida atenção e, tampouco, respondidos. Parece ser o caso daquilo que chamaremos de *problema da unidade dos modos de ser*. Em que consiste esse problema?

Em algumas passagens de suas obras, Heidegger afirma que um mesmo ente pode ser concebido segundo diferentes modos de ser. Isso significa que o modo de ser de um ente repousa na mais absoluta falta de fundamento. Por outro lado, Heidegger sugere em algumas passagens de suas obras que determinados entes parecem não “comportar” certos projetos de compreensão de ser, ao passo que “comportaria” alguns outros. Exemplifiquemos: uma pedra parece não ser passível de ser compreendida enquanto um ente cujo modo de ser é existência, ao passo que o ente humano parece ser passível de ser compreendido enquanto um organismo, e até mesmo enquanto uma coisa simplesmente presente, entre outras. Eis uma passagem em que Heidegger fala, por exemplo, sobre a obra de arte possuir um certo caráter de coisa:

Todas as obras têm este carácter de coisa (das Dinghaft). O que seriam sem ele? (...) Há que considerar as obras tal como se deparam àqueles que delas têm a vivência e as apreciam. Mas também a muito falada experiência estética não pode contornar o carácter coisal da obra de arte. Há pedra no monumento. Há madeira na escultura talhada. Há cor no quadro. Há som na obra falada. Há sonoridade na obra musical. O carácter de coisa está tão incontornavelmente na obra de arte, que devíamos até dizer antes ao contrário: o monumento está na pedra. A escultura está na madeira. O quadro está na cor. A obra da palavra está no som da voz. A obra musical está no som. Evidentemente, dir-se-á. É certo. Mas o que é este óbvio carácter de coisa na obra de arte? (HEIDEGGER, 2008, p. 13)

Diante de uma ambiguidade como essa que se constata, vemos Heidegger admitir, em algumas passagens de suas obras, que um ente pode ter “aspectos” de um modo de ser que não lhe corresponde da maneira mais própria. É dessa forma que Heidegger procede, por exemplo, em *A origem da obra de arte*, concedendo que a obra de arte, embora não seja uma coisa, dispõe de um certo “caráter” material. O movimento hermenêutico feito nesse texto parece ser o seguinte: o autor se propõe a clarificar o que faz a obra de arte ser a obra de arte que é (ou seja, sua essência) sem que, no entanto, a interprete segundo um modo de ser que parece não lhe corresponder em sua especificidade (nesse caso, o modo de ser simplesmente presente); não obstante, Heidegger também não se furta de admitir que haja na obra de arte um certo “aspecto” de materialidade.

O argumento de Heidegger no referido texto é o de que a materialidade presente na obra de arte deve seu sentido ao caráter de obra da obra de arte. Nesse contexto, depreende-se que deve haver mais de um modo de ser operando de maneira concomitante no ente, contudo, sem que esses modos de ser se reduzam entre si. Ademais, haveria um modo de ser prioritário do ente e outros modos de ser subjugados ao prioritário (ou mandatário). Trata-se de uma hipótese interpretativa que não pode ser desenvolvida no presente trabalho mas que pretende apenas antecipar, à guisa de conclusão, um problema com o qual o pluralismo ontológico heideggeriano naturalmente se defrontaria.

Robson Ramos dos Reis, em seu texto “*Vida na existência: a unidade dos modos de ser composicional e constitucional*” (2021), reconhece os problemas envolvidos na adoção do pluralismo modal heideggeriano: “Esse é um dos problemas básicos que resulta da adoção do pluralismo ontológico. Trata-se de um mesmo ente que é compreendido como dotado de dois modos de ser ou, ao contrário, há uma diferença numérica entre dois domínios de entes” (DOS REIS, 2021, p. 486).

A resposta que Robson sugere em seu texto filia-se à chave de leitura que David Cerbone oferece no artigo “*Composition and Constitution. Heidegger’s Hammer*” (1999) para discutir o caráter coisal do utensílio. Trata-se de uma interpretação que considera os modos *composicional* e *constitucional* de um ente. De acordo com Robson, no exemplo que lhe toca tratar, quando Heidegger diz que os humanos podem ser concebidos dentro de certos limites como subsistentes (*Vorhandenes*), deve-se entender que tais limites estão traçados com a distinção entre os modos composicional e constitucional de ser. Assim, as determinações que no ente humano dizem respeito à sua nutrição, ao seu crescimento, etc, por exemplo, são, segundo Robson (2021), pertinentes à dimensão composicional desse ente (o modo de ser vida). Estas determinações não devem ser entendidas como próprias da dimensão constitutiva

desse ente (o modo de ser existência). Discutir pormenorizadamente a proposta de Robson e Cerbone não está entre os objetivos do presente trabalho, apenas queríamos suscitar a visualização do problema por parte da literatura secundária.

Uma tentativa de resposta ao problema que concerne à unidade dos modos de ser no ente, caso venhamos futuramente arriscar, certamente levará em conta a relação de mandatoriedade anteriormente mencionada. A elaboração de uma possível resposta ao problema se apoiaria, sobretudo, naquilo exposto por Heidegger em sua conclusão ao opúsculo *A origem da obra de arte* que sugere que a materialidade da obra de arte deve seu sentido ao caráter de obra de arte da obra. O problema da unidade dos modos de ser se aproxima da temática do trabalho aqui apresentado na medida em que o corpo de uma certa entidade parece poder ser compreendido segundo diferentes modos de ser. Esperamos ter a oportunidade de desdobrar o referido problema em outra oportunidade.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AQUINO, Thiago André Moura de. A Decadência da Existência: Notas sobre mobilidade da vida. *Trans/Form/Ação*, 38 (2), pp. 35-52, 2015.
- BRAGUE, Rémi. La fenomenología como vía de acceso al mundo griego: nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles. *Revista de Filosofía*. 3ª época, vol.IV (1991). núm. 6. págs. 401-427. Editorial Complutense. Madrid.
- CANDILORO, H. J. La dimensión fisiológica del ser-en-el-mundo. Una indagación en la comprensión heideggeriana de la corporalidad. *Bajo Palabra*, [S. l.], n. 18, 2018.
- CARON, Maxence. Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger : De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon. *Archives de Philosophie*, tome 71, 2008.
- CERBONE, David R. Composition and Constitution: Heidegger's Hammer. *Philosophical Topics*, vol. 27, n. 2. pp. 309-329, 1999.
- CERBONE, David R. Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature': What is the hidden problematic? *International Journal of Philosophical Studies*, 8 (2), pp 209-230, 2000.
- CIOCAN, Cristian. The question of the living body in Heidegger's Analytic of Dasein. *Research in Phenomenology*, 38(1), pp. 72-89, 2008.
- DA COSTA, Denise Magalhães. Corporeidade e existência em Heidegger. *Revista Ideação*, n. 38, jul/dez 2018.
- DESCARTES, René. *Obra escolhida / Descartes*. Introdução: Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen I*. Herder, 2016.
- HEIDEGGER, Jesús Adrián. Heidegger y el olvido del cuerpo. *Lectora*, 17, p. 181-198, 2010.
- FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *O que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. 3ª ed. rev. São Paulo: Escuta, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo - Vol. I*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 11 ed. Petrópolis: Vozes. 2002a.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo - Vol. II*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 11 ed. Petrópolis: Vozes. 2002b.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- McDANIEL, Kris. Heidegger's metaphysics of material beings. *Philosophy and Phenomenological Research*, 87 (2), 332-357, 2012.
- McDANIEL, Kris. Ways of being. In Ryan Wasserman, David Manley & David Chalmers (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- REIS, Róbson Ramos dos. A abordagem fenomenológico-existencial da enfermidade: uma revisão. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 122-143, 2016
- REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger: a vida como possibilidade e mistério. *Revista de Filosofia Aurora*, [S. l.], v. 24, n. 35, p. 481-507, 2012.
- REIS, Róbson Ramos dos. Vida na existência: a unidade dos modos de ser composicional e constitucional. *Síntese*, vol. 48, n. 151, 2021.
- REIS, Róbson Ramos dos. Ways of being and expressivity. *Estudios de Filosofia*, [S. l.], n. 61, p. 11-33, 2020.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Editorial Síntesis, 2006.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, A. La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal. *Estudios de Filosofia*, n. 61, pp. 125-144, 2020.