

Universidade de Brasília

PPGFIL-Programa de pós-graduação em Filosofia

**O CORPO HUMANO NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE
HEIDEGGER**

Jeferson Benício de Freitas

Brasília-DF, Brasil

2021

JEFERSON BENÍCIO DE FREITAS

**O CORPO HUMANO NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE
HEIDEGGER**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, da Universidade de Brasília (UnB), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Brasília-DF, Brasil

2021

Universidade de Brasília
PPGFIL-Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Comissão examinadora, abaixo assinada, aprova o título de Mestre em Filosofia

O CORPO HUMANO NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER

elaborada por

Jeferson Benício de Freitas

como requisito para o título de Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (Orientador: PPGFIL-UnB)

(Presidente)

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula (Membro interno: PPGFIL-UnB)

Prof. Dr. Renato Kirchner (Membro externo: PPGC-PUC-Campinas)

Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos (FIL- UFT)

(Suplente)

Brasília-DF, 16 de agosto, 2021

Agradecimentos

À Universidade de Brasília (UnB), pelos anos de formação.

À secretaria do Departamento e da Pós-Graduação de Filosofia da UnB.

Ao meu professor e orientador Marcos Aurélio Fernandes, pela paciência, dedicação, compreensão, disponibilidade, ensinamentos e auxílios.

A todos os meus professores, passados e presentes, pelos ensinamentos.

À minha família por tudo, especialmente à minha mãe, Elza, falecida em 2009, ao meu pai, Cícero, e aos meus irmãos, Walisson e Danielle.

Por fim, a todas as pessoas que me ajudaram de alguma forma nesse processo de formação.

RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de investigar a questão do corpo na Analítica Existencial de Heidegger. Para isso, percorreu-se um caminho que leva à concepção do corpo humano. Esse caminho é o pensamento ontológico de Heidegger. Tal caminho passa pelos seguintes tópicos: o pensamento ontológico de Heidegger, a análise existencial do ser humano, a corporeidade na estrutura ser-no-mundo do *Dasein* e a corporeidade nas tonalidades afetivas. Desse modo, chega-se na condição de tratar sobre a descrição do corpo humano. A descrição do corpo humano ficou concentrada no último tópico desta dissertação: o corpo humano como fenômeno ôntico e a corporeidade como fenômeno ontológico-existencial na fenomenologia de Heidegger. Portanto, o trabalho discorre sobretudo acerca da ontologia de Heidegger.

Palavras chaves: Fenomenologia; Heidegger; Analítica existencial, Ontologia; Corpo.

ABSTRACT

This work aims to investigate the question of the body in Heidegger's Existential Analytics. For this, a path was followed that leads to the conception of the human body. This path is Heidegger's ontological thought. This path goes through the following topics: Heidegger's ontological thought, existential analysis of the human being, corporeality in Dasein's being-in-the-world structure and corporeality in affective tones. Thus, one arrives in the condition of dealing with the description of the human body. The description of the human body was concentrated in the last topic of this dissertation: the human body as an ontic phenomenon and corporeality as an ontological-existential phenomenon in Heidegger's phenomenology. So, the work is mainly about Heidegger's ontology.

Keywords: Phenomenology; Heidegger; Existential Analytics, Ontology; Body.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I: O PENSAMENTO ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER NA FENOMENOLOGIA	11
I. 1 Início da Fenomenologia com Edmund Husserl	11
I. 2 A noção de experiência a partir da intuição, da intencionalidade e da consciência.....	14
I. 3 Fenomenologia ontológica de Heidegger.....	21
CAPÍTULO II: A ANÁLISE EXISTENCIAL DO SER HUMANO.....	33
II. 1 Analítica existencial.....	33
II. 2 A interpretação do modo de ser do ser humano como <i>Dasein</i>	36
II. 3 Os existenciais	39
II. 4 Corporeidade.....	43
CAPÍTULO III: A CORPORAIDADE NA ESTRUTURASER-NO-MUNDO DO <i>DASEIN</i> ...	45
III. 1 A corporeidade na perspectiva do ser-no-mundo	45
III. 2 A estrutura do <i>Dasein</i> como ser-no-mundo.....	45
III. 3 Mundanidade- O mundo na estrutura existencial ser-no-mundo.....	46
III. 4 Os existenciais na da estrutura ser-no-mundo	50
III. 4.1 Ser-em.....	50
III. 4.2 A corporeidade no Ser-em.....	52
III. 4.3 Ser-junto	55
III. 4.4 A corporeidade no Ser-junto.....	59
III. 4.5 Ser-com.....	61
III. 4.6 A corporeidade no Ser-com.....	65
CAPÍTULO IV: A CORPORAIDADE NAS TONALIDADES AFETIVAS.....	69

IV. 1 Tonalidades afetivas do <i>Dasein</i> (<i>Grundstimmungen</i>)	69
IV. 1.1 Medo ou Temor	71
IV. 1.2 Tédio.....	71
IV. 1.3 Angústia	74
IV. 2 A corporeidade nas Tonalidades Afetivas.....	77
IV. 3 Cuidado (<i>Sorge</i>)	78
IV. 4 A corporeidade no Cuidado.....	82
CAPÍTULO V: O CORPO HUMANO COMO FENÔMENO ÔNTICO E A CORPOREIDADE COMO FENÔMENO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL NA FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER	84
V. 1 O corpo humano na fenomenologia de Heidegger	84
V. 2 Corpo animal a partir da concepção de ser-apto.....	85
V. 3 Diferenciação entre o animal e o ser humano através da concepção de mundo.....	87
V. 4 O corpo humano refletido fenomenologicamente por Heidegger	90
V. 4.1 O corpo humano relacionado ao gesto	93
V. 4.2 O corpo humano relacionado à percepção.....	95
V. 4.3 A psique incorporada ao corpo humano	100
V. 4.4 O corpo humano como totalidade do ser humano	102
CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	108

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem o objetivo de chegar a uma visão do corpo humano a partir da perspectiva da fenomenologia desenvolvida por Heidegger. Para isso, é preciso tratar sobre corporeidade que constitui o *Dasein*. Nesse sentido, devemos fazer um caminho que leve à visão do corpo humano enquanto corpo humano. O meio para fazer esse caminho é a fenomenologia ontológica de Heidegger.

O corpo humano é constitutivo do ente humano e da corporeidade, modo de ser do corpo, sendo ela um momento estrutural importante da essência desse ente. Para se considerar o corpo enquanto corpo humano, é preciso que analisemos o modo de ser deste ente, que nós chamamos de homem, e que, em *Ser e Tempo*, é tematizado não como substância ou como sujeito, mas como *Dasein*. Vamos tentar primeiro clarear este modo de ser para, daí então, captar o modo de ser do corpo humano como tal, a sua corporeidade, já que o corpo é preterido na análise da existência por ser mais difícil de ser compreendido em sua corporeidade, como afirma Heidegger. Ele afirma que, na compreensão do ser humano como um todo, o corpo é menos claro e menos compreensivo, em oposição a Nietzsche. Este disse que o corpo é mais claro e compreensivo em *Vontade de poder* (Heidegger, 2017, p. 101).

O corpo e a corporeidade nos constituem de tal modo que nós nunca os captamos de modo objetivo, como algo que está ao alcance da mão ou como algo que está à mão. Pensar o mais próximo é mais difícil, como exemplo, o que nos constitui. Em outros termos, o ser do que está diante da mão (*Vorhandenheit*) e o ser do que está à mão (*Zuhandenheit*) são mais fáceis de se captar do que o ser que nós mesmos somos, do que aquilo que nos constitui. Pensar o ser humano, na medida que somos seres humanos é muito difícil. Pensar o nosso corpo em seu sentido e modo de ser é mais difícil, pois o corpo nos é mais proximamente dado, em nossa existência.

Assim, na tentativa de compreender o corpo humano na fenomenologia de Heidegger, iniciamos com uma exposição sobre o pensamento ontológico desse autor no movimento fenomenológico, no primeiro capítulo. Desse modo, começamos com algumas noções da fenomenologia proposta por Husserl, que foi o fundador do movimento fenomenológico. Para entrarmos no pensamento fenomenológico, tratamos de um dos principais princípios da fenomenologia: a experiência. Apresentamos a noção de experiência a partir das relações entre a intuição, a intencionalidade e a consciência. Entretanto, antes de entrarmos na filosofia de Heidegger, expomos uma pequena noção do conceito da Ontologia. Então, passamos a

tratar do pensamento ontológico-fenomenológico de Heidegger, que foi discípulo de Husserl e um dos principais filósofos do movimento fenomenológico. Ele desenvolveu uma fenomenologia ontológica que critica a tradição Metafísica e propõe uma nova abordagem sobre o ente. A proposta de Heidegger é a diferenciação entre ser e ente, até então ignorada pela Metafísica, ou melhor, pela filosofia. Heidegger irá identificar, na origem da metafísica, o “esquecimento do ser”. Nela, o ser é investigado unicamente em função do ente, como fundamento e sentido do ente. O ser enquanto tal, isto é, enquanto não-ente (nada, em sentido transcendente), enquanto outro do ente (diferença ontológica), possibilitador de todo o discurso ontológico (leia-se onto-teo-lógico) da Metafísica, escapa a ela própria. Em *Ser e Tempo*, portanto, ele irá propor a “destruição” da história da Metafísica, sua recondução às suas fontes originárias, e sua recuperação a partir de uma ontologia fundamental. Essa não visa propriamente à exposição da estrutura do ente, mas à inteligência do sentido do ser. Como a existência humana é o lugar, a estância, em que irrompe a compreensão do sentido do ser, então a analítica existencial constitui o ponto de arranque dessa ontologia fundamental.

No segundo capítulo, tratamos da *ek-sistência* humana a partir da analítica existencial de Heidegger. O ser humano é analisado a partir do seu modo de ser, que é nomeado de *Dasein*. O *Dasein* representa o exercício de e o modo de ser que funda o ser humano, o humano no ser humano, sua humanidade. Com a analítica existencial de Heidegger, desenvolvem-se os existenciais, que são algo assim como as “categorias” do ser do *Dasein*. Os existenciais são estruturas ontológicas do *Dasein* na sua *ek-sistência*. Na análise do corpo do *Dasein* pela analítica existencial, o existencial corporeidade é usado como meio para tratar do corpo do *Dasein*, isto é, do ente que nós mesmos somos.

No terceiro capítulo, mostramos a corporeidade na estrutura ser-no-mundo. O ser-no-mundo é a constituição fundamental da existência, que é a essência do *Dasein*. Ser-no-mundo é a transcendência ontológica: ser homem é ser o lugar de abertura para o Ser, em que os entes vêm a se manifestar, como entes que são, e nos seus respectivos modos de ser. Assim, a partir da estrutura ser-no-mundo, há uma decomposição metodológica em três existenciais: ser-em, ser-junto e ser-com. Além desses existenciais, tratamos da corporeidade junto à cada um desses existenciais.

Em seguida, no quarto capítulo, expomos a corporeidade nas tonalidades efetivas, que são disposições de humor, por exemplo, o medo, o tédio e a angústia. Tonalidades afetivas são modos de abertura originários do ser-no-mundo. Mundo é, aqui, horizonte de todos os horizontes de experiência humana. Em cada tonalidade dá-se uma entoação do *Dasein* e, nessa entoação, uma certa afinação do *Dasein* com o seu mundo (mundo circundante, mundo

compartilhado, mundo próprio). O corpo não é um substrato que recebe as tonalidades afetivas, mas são as tonalidades afetivas que fazem parte do modo de ser do corpo. Além disso, tratamos também do existencial Cuidado. Esse é uma totalidade dos existenciais em sua dinâmica no cotidiano. Ele é uma articulação dos momentos descritos como existencialidade, facticidade e decadência. O Cuidado é o nome de uma estrutura de comportamento em que está toda a *ek-sistência* humana. Com o Cuidado, pode-se pensar a corporeidade com o ser-em-situação. Nesse sentido, tudo que faz parte da situação está envolvido com o corpo e seu modo de ser.

No quinto e último capítulo, discorreremos mais concentradamente sobre o corpo do ser humano na perspectiva da fenomenologia ontológica de Heidegger. Nesse sentido, o corpo humano descrito por Heidegger é caracterizado como vivido, experienciado. O corpo humano é muito além de apenas um organismo vivo, ele é mais do que uma mera coisa material. Para não haver comparação com o corpo de um animal, expomos a concepção do corpo animal ou organismo animal a partir da noção de aptidão, ou melhor, ser-apto, que é uma adaptação do organismo animal junto à natureza. Em seguida, para completar a diferença entre o ser humano e o animal, apresentamos a concepção de mundo feita por Heidegger, em que o ser humano é formador de mundo, enquanto o animal é pobre de mundo. Assim, partimos para a concepção do corpo humano na fenomenologia de Heidegger. Para pensar mais sobre a questão do corpo humano, discorreremos sobre o corpo relacionado ao gesto, à percepção, à psique. Assim, o ser humano é descrito como seu corpo, isto é, a totalidade do ser humano é o seu corpo. Com esse capítulo, finalizamos o percurso da interpretação do ser humano pela perspectiva da fenomenologia de Heidegger.

Por fim, concluímos que o ser humano é antes de tudo corpo. Porém, o modo de existir é baseado na corporeidade, que é a constituição existencial do corpo humano enquanto corpo humano. É nesse sentido que, a partir da visão da corporeidade, compreende-se o corpo humano. Em suma, a corporeidade mostra como o corpo humano existe, ou melhor, *ek-siste*.

CAPÍTULO I: O PENSAMENTO ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER NA FENOMENOLOGIA

Neste capítulo, explanamos a concepção da fenomenologia e o pensamento de Heidegger dentro desse movimento filosófico. O autor desenvolve uma ontologia fenomenológica. Para ele, a fenomenologia é o melhor meio para uma construção de uma ontologia fundamental, pois a elaboração da questão do ser pela fenomenologia pode ser uma nova possibilidade do questionar filosófico.

I. 1 Início da Fenomenologia com Edmund Husserl

A fenomenologia teve início como um movimento filosófico no começo do século XX, por Edmund Husserl. Para esse autor, a fenomenologia visa a ser uma ciência do ente no seu todo (*mathesis universalis*) desde o fundamento da consciência (*Bewusst-sein*). Ela visa, em última instância, a filosofia primeira, como fundamento de todo o saber, isto é, do saber todo.

A fenomenologia não é uma doutrina, uma corrente filosófica ou uma escola filosófica. É uma maneira de filosofar, um método. Ela é compreendida como um método investigativo filosófico que busca compreender aquilo que se mostra por si mesmo, isto é, o fenômeno (*zu den Sachen Selbst*). A expressão “*Zu den Sachen Selbst*”, que pode ser traduzido por “ir às coisas mesmas”, se torna o lema da fenomenologia. Essa expressão significa captar, apreender a essência da coisa, da coisa que está em causa, isto é, em discussão. A “coisa” por excelência da fenomenologia, em Husserl, é a subjetividade transcendental. Assim, na fenomenologia, estuda-se a essência das coisas e como são captadas e constituídas em seu sentido de ser pela consciência, tomada no sentido da subjetividade transcendental.

O termo “fenomenologia” significa o estudo do fenômeno, que é aquilo que aparece para a consciência e a própria consciência em seu aparecimento originário, absoluto, incondicionado. Costumamos entender o fenômeno como objeto, isto é, como aquilo que aparece à consciência, mas, para Husserl, sem negar que o objeto seja fenômeno, há o mais fenômeno ainda, isto é, fenômeno, em sentido primordial, é a própria consciência, em sua auto-evidência. Em outros termos, a fenomenologia, como estudo do fenômeno é, antes de

tudo, para Husserl, o estudo da própria consciência. Ela é a região de ser em que se funda a constituição de sentido de ser de tudo o que é. Aparecer à consciência significa que a coisa se dá à consciência. Por outro lado, em Heidegger, a fenomenologia trata não do ser no sentido da consciência (*Be-wusst-sein*), mas sim do ser que se abre e ilumina a partir da existência. Existência é exercício de ser em que se dá a abertura de ser do ser humano para tudo que é. Essa referência de ser para com o ser de tudo o que é denomina-se, em Heidegger, *Dasein*¹. Assim, Heidegger desenvolve uma fenomenologia ontológica. Ele busca compreender o existencial.

De modo geral, a fenomenologia é o estudo da essência das coisas. Ela é usada para buscar a compreensão da essência das coisas. Assim, a fenomenologia não busca analisar e explicar empiricamente um determinado objeto, mas sim compreender e descrever fenomenologicamente o fenômeno que se deixa mostrar em seu essencial. Essa é uma definição curta, direta e objetiva. Porém, não é suficiente. Assim, vamos expor mais sobre a fenomenologia com o objetivo de a elucidarmos melhor.

A fenomenologia considera as ciências positivas, naturais ou históricas, como transcendentalmente ingênuas. O objetivismo delas repousa em tal ingenuidade transcendental. Em contrapartida, a filosofia é ciência transcendentalmente crítica.

O característico do *objetivismo* é mover-se sobre o solo do mundo obviamente pré-dado pela experiência, e perguntar pelas suas “verdades objetivas”, por aquilo que, para esse mundo, é incondicionalmente válido, válido para todo ser racional, segundo aquilo que ele é em si. Realizar isto universalmente é assunto da episteme, da *ratio* ou da filosofia. É, assim, alcançado o ente em última instância, para além do qual não faz mais nenhum sentido racional questionar. (Husserl, 2012, p. 55).

A fenomenologia, como método de pesquisa, tem a preocupação de mostrar, manifestar, ostentar, declarar as coisas tal como elas se mostram. Na pesquisa fenomenológica, explicar é elucidar, esclarecer, deixar e fazer compreender. Assim, o método fenomenológico é uma análise e uma reflexão para compreender a coisa dada, manifestada, mostrada à consciência e na consciência, que, por sua vez, é a mostração originária. Desse modo, a fenomenologia busca elucidar. A fenomenologia não pretende explicar nada, tomando-se a palavra explicar em sentido usual, isto é, seja no sentido do explicar indutivo, fundamentar um fato a partir de uma lei geral da natureza, seja no sentido dedutivo, derivar,

¹ O termo “*Dasein*” é traduzido por Ser-aí, aí-ser ou presença nas traduções das obras de Heidegger, em artigos ou trabalhos referentes a Heidegger. Porém, na nossa dissertação, decidimos não traduzir.

inferir, algo, a partir de princípios. A fenomenologia não explica fatos, elucida sentidos e constituição de ser. Com a fenomenologia, busca-se compreender a essência dos objetos pesquisados. A fenomenologia tem a pretensão de ser ciência das essências e não dos fatos.

Inicialmente, a fenomenologia “nasce” com Husserl no seu empenho de contrapor-se ao psicologismo, que propunha fundar a lógica na psicologia. O empenho de Husserl em refutar o psicologismo leva-o a criar o método fenomenológico. O psicologismo é uma doutrina que reduz as entidades lógicas, como conceitos, proposições, argumentos e leis do pensamento a estado ou atividades mentais. Husserl busca uma ciência da consciência que opusesse à ciência natural da consciência ou psicologia. Assim, a fenomenologia inicia-se com a obra de Husserl *Investigações Lógicas*. Nessa obra, Husserl, que inicialmente era a favor do psicologismo, muda sua posição sobre o psicologismo e passa a criticá-lo.

A fenomenologia de Husserl é subjetiva transcendental. Essa é o fundamento de toda a objetividade, pré-científica ou científica.

O transcendentalismo afirma, pelo contrário [do objetivismo da ciência], que o sentido do ser do mundo da vida pré-dado é uma *configuração subjetiva*, realização da vida empírica pré-científica. Neste se constrói o sentido do mundo e a validade do seu ser, e, em particular, *do* mundo efetivamente válido para aquele que em cada caso experiênciava. No que concerne ao mundo “objetivamente verdadeiro”, o mundo da ciência, ele é uma *configuração de grau superior*, com base no experienciar e pensar pré-científico, e nas suas realizações de validade respectivas. Só um radical questionar retrospectivo *pela* subjetividade e, com efeito, pela subjetividade *em última instância* geradora de toda a validade do mundo com o seu conteúdo, em todos os seus modos, científicos e pré-científicos, bem como pelo *que* e o *como* das realizações da razão- só um tal questionar pode tornar compreensível a verdade objetiva e alcançar o *sentido último do ser do mundo*. Ou seja, o primeiro em si não é o ser do mundo na sua obviedade inquestionada, e não se deve levantar a questão meramente sobre aquilo que objetivamente lhe pertence; *o primeiro em si é*, ao contrário, *a subjetividade* e, na verdade, a subjetividade *como* ingenuamente pré-doadora do ser do mundo e, depois, *como* aquela que racionaliza ou, o que é o mesmo: que objetiva. (Husserl, 2012, p. 55).

Na tradição filosófica, inicialmente, a fenomenologia marca uma posição frente à teoria do conhecimento, com Husserl. Além disso, a fenomenologia acessa as coisas a partir das evidências que são dadas através das coisas que se mostram tal como são. O dar-se da coisa acontece na experiência.

A fenomenologia começou como um movimento claramente discernível com a exigência de Edmund Husserl (1859-1938) de que a filosofia assumisse

como sua tarefa primordial a descrição das estruturas da experiência como se apresentam à consciência. Pretendia-se que essa descrição fosse realizada com base naquilo que “as próprias coisas” requeressem, sem assumir ou adotar suposições, estruturas teóricas ou os vocabulários desenvolvidos no estudo de outros domínios (como o da natureza). (Dreyfus, Wrathall [orgs.], 2012, p. 16)

A experiência é a relação do ser humano com o mundo. A experiência é a evidência corpo a corpo de e na vida em sua simplicidade e imediatez, no seu modo de captação, na simples apreensão. A experiência é “de” ou “sobre” alguma coisa. Ela oferece uma apreensão direta e imediata da coisa. De acordo com Husserl, a apreensão da coisa dada se dá através da intuição e a forma mais pregnante de intuição é dada com a percepção.

Assim, vamos seguir agora para a questão da experiência, que é de grande importância na fenomenologia. Para isso, vamos discutir a noção de intuição, intencionalidade e consciência. Com isso, vamos ter uma melhor noção de experiência.

I. 2 A noção de experiência a partir da intuição, da intencionalidade e da consciência

A intuição é um termo técnico na fenomenologia com sentido diferente do senso comum atual, que compreende a intuição como um pressentimento. Na fenomenologia, a intuição é a percepção de algo imediato. Assim, através da intuição, a fenomenologia discorre sobre a possibilidade de ir às coisas de modo imediato e objetivamente.

Em outros termos, a intuição é um captar do ente em sua presença viva em “carne e osso”. Na intuição, o captar se refere ao ente em si mesmo, como ouvir uma música, a percepção que o livro é azul. A intuição se dá quando algo que é visado num comportamento, num relacionamento, numa atitude, se dá em presença viva, direta; isto é, de modo mais claro, intuição é conhecimento.

Definindo melhor o conhecimento a partir da intuição, podemos dizer que o conhecimento é a presença de algo dele mesmo à consciência. Conhecer é a abertura intencional do cognoscente ao conhecido. Conhecimento é, assim, o puro estar presente da coisa à consciência, em seu ser manifestado.

Intuição é uma simples “visão”, apreensão de alguma coisa em “carne e osso”. Chamamos essa intuição de intuição sensível, pois ela apreende as coisas pela sensibilidade. Assim, essa intuição parte da percepção.

Em relação à intencionalidade, além de ser a base inicial da fenomenologia, ela parte do processo de experiência. De acordo com a fenomenologia husserliana, a experiência

acontece com as coisas por meio da denominada intencionalidade. Assim, para a nossa intenção de tratarmos da experiência, devemos procurar entender a intencionalidade.

A intencionalidade é a característica essencial da consciência. Ela é uma faculdade da consciência. Não é uma propriedade, é o que determina a consciência enquanto consciência. Ela é uma intenção para algo, é um visar, um direcionar-se da consciência a algo. Em suma, intencionalidade é um dirigir-se da consciência a algo. “Dirigir-se para” significa ter a consciência de alguma coisa. Desse modo, a intencionalidade é o nosso dirigir a algo que vivenciamos. A intencionalidade faz parte da nossa relação com o mundo com o visar, o mirar, o dirigir-se ou o direcionar.

Assim, a intencionalidade é um ato relacionado a um objeto, ou seja, a intencionalidade é um referenciar para algo. O referente é o que é vivido, experienciado. Igualmente, o ato intencional é direcionado para um referente. O ato intencional é um modo de “ver” o que é intencionado, isto é, referenciado. O “ver” é perceber ou compreender a essência do referente, do que é intencionado.

Dizemos também que *visualizamos* esta ou aquela paisagem por nós imaginada, esta ou aquela figura imaginária, etc. Quando concebemos uma ideia, nós *vislumbramos* algo de essencial que tentamos apreender a recolher numa palavra fundamental. Quando elaboramos uma proposição, compreendemos o seu sentido e *temos em vista* o estado de coisas a que ela se refere. Quando realizamos um silogismo nós percebemos a sua coerência e *vemos* que a conclusão procede coerentemente das premissas. Uma *teoria*, como o próprio nome diz, nos faz ver um estado de coisas complexos, nos explica, *elucida* uma concatenação de fenômenos. Os axiomas de uma ciência nos permitem ver toda uma *demonstração*. Os primeiros princípios dos nossos conhecimentos, quer eles sejam próprios da atividade objetivante da ciência, são também por nós vistos ou, como podemos dizer, embora com risco de sermos mal-entendidos, são por nós *intuídos*. [...]. (Fernandes, 2011, p. 74).

Desse modo, o ato intencional é um “ver” da essência do que é referente, do que se dirige. Nesse sentido, o “ver” significa toda a forma do conhecimento humano. Há diversos modos de ato. Por exemplo, percepção, imaginação, expectativa, recordação, sentimento, desejo, etc.

Independente de qualquer classificação, o que antes de tudo se mostra é que se dão diversas modalidades específicas essenciais de referimento intencional, em breve, de intenções. A modalidade na qual a representação de um estado de coisas “intenciona” o seu objeto é diversa da modalidade em que o juízo assume este estado de coisas como verdadeiro ou falso. E são diversas ainda as modalidades da suposição e da dúvida, da esperança e do

temor, do desejo ou da repulsa; da decisão de uma dúvida prática e de uma dúvida teórica, da confirmação de uma opinião teórica ou de uma aspiração volitiva, e assim por diante. A *ideia* de ato psíquico em geral, portanto, comporta uma pluralidade de *especificações*. O que determina as especificações são as diversas modalidades do referimento intencional, ou seja, as diversas modalidades nas quais o objeto intencional cada vez é constituído. A todo ato pertence, como sua estrutura essencial, o referimento intencional ao seu objeto. Diferenças nas modalidades do referimento, portanto, são diferenças nos atos mesmos. [...]. (Fernandes, 2011, p. 82).

Todo ato intencional possui seu próprio modo de “ver”. Cada modo de ato é de acordo ao seu referente que lhe é próprio. Assim, o ato intencional perceber é percepção de um percebido, o ato intencional imaginar é imaginação de um imaginado.

A teoria da intencionalidade foi proposta primeiramente por Franz Brentano. Porém, o termo intencionalidade já havia sido usado no período da Idade Média. Franz Brentano utilizou o termo medieval *intentio* para se referir a uma característica da consciência. Esse termo se referia à doutrina da *in-existencia* intencional. O termo “in” significa “em”, ou seja, “in” tem o sentido de estar dentro e não de negação. Assim, por exemplo, sobre uma lembrança de algo, a lembrança *in-existe* na mente, isto é, o lembrado existe na mente. Husserl desenvolveu o conceito de intencionalidade a partir do conceito de Brentano e fez o tal conceito ser a essência da fenomenologia

Intencionalidade é, portanto, um título abrangente para a discussão de estruturas típicas da vida da consciência. Ela abrange vivências particulares e conexões de vivências. Se o próprio das vivências ou atos é ser intencional, também *o próprio do fluxo vivencial inteiro é ser intencional*, isto é, é ser um fluxo consciencial. Com efeito, não só as partes e o todo são intencionais: também as relações entre vivências não serão ligações quaisquer, mas serão sempre modos de conexão que seguem a estrutura peculiar da intencionalidade, modos de coexistência e de sucessão que se estabelecem de modo intencional. Com outras palavras, no fluxo da consciência toda a interação das vivências é intencional: o efluir e afluir, bem como o influir das vivências umas nas outras e o seu confluir umas com as outras é sempre um processo que possui o caráter intencional, ou seja, o caráter de ser consciência-de. (Fernandes, 2011, p.102).

É importante saber que o ato intencional não é necessariamente uma atividade, mas sim uma vivência intencional. O ato intencional é referente à nossa relação consciente com as coisas. Ele é e faz parte da vivência cotidiana.

Aqui convém, porém, observar que a palavra *ato* (*Akt*) não significa propriamente uma atividade (*Betätigung*), uma operação da consciência ou

do eu enquanto sujeito. Tal modo de entender falsificaria a impositão fenomenológica através de uma interpretação psicológica dúbia, uma vez que traria consigo a pressuposição inquestionada do esquema epistemológico sujeito-ato-objeto. Aqui há de se entender “ato” simplesmente como sinônimo de vivência intencional e, em vez de entender esta vivência como um ocorrência que se dá “dentro” de um sujeito que, supostamente, sairia de si e entraria em relação com um objeto, que está “fora” dele, há de se entender a vivência intencional como o *dado originário* da vida psíquica ela mesma, como o referimento da consciência enquanto consciência-de, o qual constitui tanto a eguidade que vivencia quanto a objetualidade que cada vez se lhe apresenta. Contudo, não interessa aqui dizer o que, do ponto de vista de uma descrição empírico-objetiva, se possa asserir a respeito dos processos psíquicos reais. Nossa impositão não é científica no sentido da psicologia experimental, mas é fenomenológica. Aqui, porém, interessa-nos ater ao que se mostra numa visão simples, ou seja, às datidades da nossa própria experiência e, num segundo momento, **encluear** estruturas essenciais em questão. Com outras palavras, o que nos interessa é operar a ideação dos atos psíquicos, isto é, trazer à fala estruturas *a priori* dos atos em geral e, de modo específico, das suas diversas modalidades de referimento intencional. (Fernandes, 2011, p.83).

A intencionalidade é um princípio de estrutura das relações vividas. Ela é um princípio no fluxo da consciência com o vivido. A consciência é uma estrutura com atos intencionais. Nesse sentido, a consciência não é uma coisa ou substância. Ela é o exercício de atos intencionais. Assim, ela é sempre uma consciência-de. A consciência não se dirige ao objeto simples, mas sim ao objeto intencional, isto é, ao objeto que se mostra, se manifesta.

Intencionalidade é a estrutura comportamental do dirigir-se-para, do ser-dirigido-para (Heidegger, 2012 b, p.89). Em outras palavras, é um comportamento guiado para a coisa que se mostra.

Inicialmente, foi Franz Brentano que desenvolveu uma teoria da intencionalidade. Ele desenvolve a teoria da intencionalidade como um ato mental. A intencionalidade de Brentano diz respeito aos fenômenos psicológicos. De acordo com Heidegger, Franz Brentano foi o primeiro a conceber a teoria da intencionalidade.

[...]. Todavia, a escolástica não conhece a doutrina da intencionalidade. Em contrapartida, Franz Brentano, em sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psicologia de um ponto de vista empírico -1874), sob forte influência da escolástica, especialmente de Santo Tomás e Suarez, acentuou mais intensamente a intencionalidade e disse que, no que concerne a esta estrutura, ou seja, ao modo do dirigir-se-para algo, o conjunto total das vivências psíquicas poderia e precisaria ser classificado. O título *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psicologia de um ponto de vista empírico) tem em vista algo completamente diverso da expressão contemporânea “psicologia empírica”. Brentano influenciou Husserl, que

elucidou pela primeira vez a essência da intencionalidade nas Investigações lógicas e levou adiante essa elucidação no *Ideias*. [...]. (Heidegger, 2012b, p. 90).

Apesar de não pertencer ao movimento fenomenológico, Franz Brentano influenciou de forma significativa Edmund Husserl e Heidegger. Porém, eles teorizaram de forma diferente de Franz Brentano sobre a intencionalidade. Edmund Husserl concebeu a teoria da intencionalidade de forma mais radical do que Franz Brentano.

Heidegger concebe de modo diferente a intencionalidade, em relação a Brentano e Husserl. Em Brentano, a intencionalidade é o traço essencial do psíquico, dos estados mentais. Em Husserl, ela é a essência da consciência, tomada no sentido da subjetividade transcendental, e não da subjetividade do sujeito empírico, isto é, tomada em sentido psicológico. Heidegger, em vez de tomar em consideração a intencionalidade a partir do psíquico, como fez Brentano, ou a partir da consciência transcendental e suas vivências, como faz Husserl, a toma em consideração a partir do *Dasein* e seus comportamentos. Para Heidegger, as nossas posturas comportamentais são dirigidas a algo. [...] “Não obstante, não nos eximimos de fixar expressamente esta constatação: as posturas comportamentais comportam-se em relação a algo, elas são dirigidas para este ‘em relação ao que’; ou, dito formalmente, elas estão ligadas a ele.” (Heidegger, 2012b, p. 89).

Há um comportamento ativo nas nossas relações no mundo que nos leva ao conhecimento, isto é, o conhecer possui um comportamento ativo. A relação com a coisa acontece pela percepção dela. A percepção envolve uma postura comportamental. (Heidegger, 2012b, p. 74).

O sentido de comportamento que estamos expondo pertence ao campo da existência, pois está relacionado à concepção de comportamento de Heidegger. Comportamento é um direcionamento, uma ação para algo. Esse direcionamento, Brentano chama de ato. Husserl fala de ato inicialmente, mas depois chama de vivência. Enquanto Heidegger inicialmente fala de vivência também, depois chama de comportamento.

O comportamento no mundo é uma maneira de nos relacionarmos com as coisas, ou seja, há um direcionamento, não somos apenas espectadores. Em outros termos, o nosso comportamento não é sempre algo desinteressado. O interessar é dirigir-se para algo. É uma atitude de “olhar” para algo. Assim, o interessar é tornar algo temático.

[...]. Temático é aquilo para que estamos dirigidos. A vida desperta é sempre um estar dirigido para isto ou aquilo, dirigido para isto enquanto fim ou

meio, enquanto relevante ou irrelevante, para o interessante ou o indiferente, o privado ou o público, para o que é quotidianamente indispensável ou para algo irrompendo como novo. Tudo isto repousa no horizonte do mundo, mas são necessários motivos particulares para que quem está agarrado a uma tal vida mundana se converta e, por aí, chegue de algum modo a fazer dessa vida um tema e a ganhar por ela um interesse persistente. (Husserl, 2012, p. 259).

Além disso, devemos entender que o sentido de comportamento em estudo não está relacionado à ética, mas, sim, ao modo como nos relacionamos com as coisas do mundo, ao modo de dirigir-se.

A intuição ou a consciência intuitiva é apreensão da coisa ela mesma em seu dar-se direto à consciência. Em suma, a intuição é consciência de algo. Porém, a intuição ou a consciência intuitiva pode ser apreensão não de um ente, mas de um ser, isto é, de um modo de ser, de sentido de ser, de uma estrutura determinante de algo; enfim, de uma essência.

[...] Intuição empírica, e, em especial, experiência, é consciência de um objeto individual e, como consciência intuitiva, “é ela que traz o objeto à doação”: como percepção, ela traz a doação originária, à consciência que apreende “originariamente” o objeto em sua ipseidade “*de carne e osso*”. Exatamente da mesma maneira, a intuição de essência é consciência de algo, de um “objeto”, de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é “dado” como sendo “ele mesmo”; mas também é consciência daquilo que então pode ser “representado” em outros atos, pode ser pensado de maneira vaga ou distinta, pode tornar-se sujeito de predicções verdadeiras ou falsas-justamente como todo e qualquer “*objeto*” no sentido necessariamente amplo da lógica formal. [...]. (Husserl, 2006, p. 37).

A consciência empírica se dá com a percepção dos diversos aspectos da coisa.

Da consciência empírica de uma mesma coisa, que abrange “todos os aspectos” desta e se confirma em si mesma numa unidade contínua, faz parte, por necessidade de essência, um sistema multifacetado de contínuas diversidades de aparências e perfis, nas quais se exibem ou perfilam em continuidades determinadas todos os momentos objetivos que entram na percepção com o caráter daquilo que se dá a si mesmo em carne e osso. Toda determinidade tem seu sistema de perfis, e de cada uma delas, assim como da coisa inteira, é lícito dizer que está ali como a mesma para a consciência que a apreende e que unifica sinteticamente recordação e nova percepção, a despeito de qualquer interrupção que possa haver na continuidade da percepção atual. (Husserl, 2006, p. 98).

Assim, a consciência na sua apreensão das coisas é uma compreensão imediata da coisa toda, mas não de toda a coisa, isto é, de todos os aspectos da coisa, pois a coisa sempre

se manifesta alguns aspectos e deixa outros na “sombra” (*Abschattung*). A consciência alcança a coisa como uma unidade através da percepção empírica, ou seja, vivida.

Aprofundando mais sobre a consciência, podemos analisá-la em três aspectos: consciência como apercepção das próprias vivências, consciência como o eu fenomenal e consciência como totalidade estrutural intencional de atos.

A consciência como apercepção das próprias vivências está relacionada ao conceito de consciência como esfera global das conexões de vivências. “Tais vivências são captadas de modo peculiar através do que se convencionou chamar de *percepção imanente*. Husserl, em vez de falar de percepção externa e interna, prefere falar de percepção *imanente e transcendente*.” (Fernandes, 2011, p. 105-6).

A consciência, significando percepção imanente, é a possibilidade de uma “visão” reflexiva sobre as vivências como as percepções, fantasias, recordações, desejos, sentimentos. Em outros termos, a percepção imanente é um poder de ter uma nova percepção das nossas próprias vivências (do nosso vivenciar). A consciência não é somente de coisas percebidas na experiência vivida concretamente. “Não há consciência de coisas apenas na percepção, mas também em recordação, em presentificações semelhantes a recordações e até em livres ficções.” (Husserl, 2006, p. 88).

Por outro lado, a consciência, no sentido de percepção transcendente, é a não possibilidade de ter uma nova percepção sobre algo já vivido. Na percepção transcendente, a percepção da coisa está fora da vivência concreta. Ela é uma mera percepção de uma possibilidade.

Dessa forma, a consciência como eu fenomenal acontece através das vivências. Ela está na possibilidade da região de vivência em se tornar consciente na percepção imanente. Assim, definimos a consciência como eu fenomenal no sentido de uma consciência interna. “Consciência, no sentido de percepção interna, ou seja, percepção do imanente, ou ainda, *apercepção*, está imediatamente relacionada com o primeiro conceito de consciência, isto é, enquanto região fenomenal das vivências.” (Fernandes, 2011, p. 106-7).

Por fim, a consciência como totalidade estrutural intencional dos atos se refere a todos os conteúdos da consciência.

[...]. O que se denomina de *consciência* não é, pois, outra coisa que *uma totalidade estrutural, determinada a priori pela intencionalidade*. A consciência não é, portanto, algo em si e por si, privo de todo e qualquer referimento a algo que ela mesma não é. A consciência só é o que ele é e como ela é, a partir do seu caráter intencional. Isto significa: a consciência só é numa estrutura relacional, onde vivências atuais e inatuais, passadas,

presentes e futuras acontecem. *A consciência só é numa relação com o que ela é e com o que ela não é, ou seja, consigo mesma e com o seu mundo.* Relação, aqui, não significa algo posterior a dois algos relatos. O que, aqui, formalmente, aparece como relação é, concretamente, referimento intencional. É o referimento intencional, a estrutura essencial dos atos, que estrutura a consciência e também aquilo com que ela se relaciona. Referimento intencional é, por sua vez, fundamentalmente, uma mirada-para, um *visar-a, inter-esse*. [...]. (Fernandes, 2011, p. 102-3).

Essa consciência denominada de totalidade estrutural intencional dos atos possui a característica geral de se dirigir a alguma coisa. Ela abrange tanto as vivências intencionais atuais como as potenciais, isto é, as possibilidades, que são trazidas à mente com a luz da consciência.

Portanto, a experiência do ser humano pode ser vista através da noção da intuição, da intencionalidade e da consciência. Assim, a relação do ser humano no mundo pode ser compreendida com seu modo de consciência sobre o que lhe aparece, lhe mostra, lhe manifesta.

A experiência está relacionada ao cotidiano em que se vive. Ela abrange as percepções, os sentimentos, os julgamentos e desejos vividos. A nossa experiência se dá na nossa realidade, isto é, nosso mundo. Nesse sentido, o mundo corresponde tanto ao mundo real quanto ao ideal, ou seja, mundo efetivo e possível. Em suma, é o mundo da vida em que vivemos. Trata-se do mundo das nossas percepções, desejos, imaginações, sentimentos, interesses etc. A experiência é vivida pelo ser humano no mundo da vida.

Depois dessas noções que fazem parte da fenomenologia de Husserl, que iniciou o movimento fenomenológico, vamos partir para o pensamento fenomenológico de Heidegger, que é o nosso objeto de estudo. Assim, temos que partir para uma compreensão da filosofia ontológica de Heidegger.

I. 3 Fenomenologia ontológica de Heidegger

Antes de iniciarmos nossa exposição sobre ontologia de Heidegger, devemos procurar entender o conceito de ontologia, pois a noção da tradição ontológica ajuda a compreender a ruptura de Heidegger em relação à ontologia tradicionalmente histórica.

O termo “ontologia” é o resultado de dois termos gregos *onta* (entes) e *logos* (teoria, discurso, palavra). Assim, ontologia significa teoria dos entes. “Entes” são todas as coisas que se pode dizer que são.

O conceito de ontologia tem um caráter histórico. Na Idade Moderna, a metafísica sofre uma mudança com o filósofo Christian Wolff na obra *Ontologia* (1730). Ele divide a metafísica em duas partes: *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*.

Com efeito, com este escolástico alemão [Wolff] alterar-se-ia só a terminologia e a sistemática da filosofia primeira como ainda o seu teor. Assim, distingue Wolff a **metaphysica generalis** ou ontologia, que estuda o ente como tal em geral e meramente possível nas verdades que o constituem analiticamente, da **metaphysica specialis**, que lida com os princípios e estruturas essenciais dessas três grandes regiões do real, que são Deus, o mundo e o homem. Deste modo, não só se consagra a separação entre a ciência do ser e a ciência de Deus, com ainda se concebe aquela como estudo dos primeiros princípios do conhecimento, esses conceitos e axiomas primários supostos pelas demais ciências. (Blanc, Malfada de Faria, 2011, p. 21).

A metafísica *generalis* passou a tratar do ser em geral e a ontologia ficou sendo sinônimo de metafísica *generalis*. Por outro lado, a metafísica *specialis* tematiza o mundo (cosmologia), a alma (psicologia) e Deus (teologia).

Assim, o conceito de ontologia, que é o estudo do ente ou ser em geral, faz parte da metafísica. A ontologia vai perguntar pelas características básicas que tornam possível dizer que algo ou um estado de coisa, um evento, é. Há uma infinidade de seres que podem dizer quais são, como seres materiais ou imateriais, reais ou possíveis, individuais e eventos.

Heidegger, no movimento fenomenológico, desenvolve uma fenomenologia ontológica. Para isso, ele radicaliza a fenomenologia para uma ontologia fundamental. Radicalizar, compreendemos como querer dizer o que é mais fundamental, ir à raiz do que está pretendendo.

A base da filosofia de Heidegger se encontra na obra *Ser e Tempo*. Nesta obra, Heidegger tem como propósito principal a elaboração concreta sobre a questão do ser. Assim, o ponto de investigação de Heidegger é a questão do ser. Heidegger busca compreender as seguintes questões: qual é o sentido do ser? O que se quer dizer quando se diz ser? Qual é o sentido originário, primeiro ou radical do ser? Em suma, o que significa para qualquer coisa ser? Porém, para formular a questão do ser, é preciso que se delimite a compreensão do ser, isto é, o fenômeno que o próprio ser se torna acessível.

Porém, em *Ser e Tempo*, ao contrário do pensamento usual da metafísica, é colocada uma questão inteiramente diferente. Até agora se questionava o ente com referência a seu ser. Em *Ser e Tempo* a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo *ser como tal*, pelo *sentido do ser* em geral, pela *manifestação [Offenbarkeit] de ser* possível. (Heidegger, 2017, p. 134).

A compreensão do ser que se dá no próprio ser, exercício de ser por parte do ser humano, em *Ser e Tempo*, é chamada de pré-ontológica. Essa compreensão é ontológica, mas ainda é “pré”, no sentido de que ainda não é tematizada, conceitualizada. Para ele, a fenomenologia é um método, isto é, ela é um caminho investigativo para passar da compreensão pré-ontológica (operativa) do ser para a compreensão ontológica (temática). A ontologia é a ciência do ser do ente.

A fenomenologia é o método da ontologia, segundo Heidegger. A fenomenologia é o melhor meio para uma construção de uma ontologia fundamental, pois a elaboração da questão do ser pela fenomenologia pode ser uma nova possibilidade do questionar filosófico.

Assim, a questão fundamental da filosofia de Heidegger não é o ser humano; mas, sim, a questão do sentido do ser ou, mais especificamente, não é, pois, a existência, mas a verdade do ser. Nesse sentido, Heidegger entende que de todos os entes, o ser humano é o único ente capaz de colocar a questão do sentido do ser, pois, é o único que pergunta e questiona sobre o sentido do ser, ou seja, de todos os entes, o ser humano é o único ente que busca um esclarecimento para a questão do existir. Heidegger denomina o ser do homem de *Dasein*. Dessa forma, o modo de começar a responder à questão do ser é interrogar o *Dasein* em seu modo de ser.

Para se chegar à possibilidade de colocar a questão do ser, deve-se ter um caminho, um modo, uma maneira. Assim, a analítica existencial é uma maneira de alcançar condição de colocar a questão do ser. Ela é um passo para a criação de uma base para a colocação da questão do ser.

A fim de atingir a ontologia fundamental, antes é necessária uma investigação que elucide o ente que compreende o ser e que pode compreender o ser que pode colocar a questão do ser. Esse ente é o ser humano e seu ser é denominado de *Dasein*.

Desse modo, para se chegar à ontologia fundamental, deve-se passar pela análise fundamental do *Dasein*.

[...]. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente - que questiona - em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona - pelo ser. Designamos com o termo *presença [Dasein]* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (da presença [*Dasein*]) no tocante a seu ser. (Heidegger, 2014, p. 42-3).

A analítica existencial consiste numa investigação do *Dasein* que torna possível avançar em direção à questão do ser, isto é, a analítica existencial é uma fase preparatória para a condição da colocação da questão do ser. Heidegger desenvolve principalmente a analítica existencial na obra *Ser e Tempo*.

O tema do *Ser e Tempo* é sobre de qual maneira o tempo pode ser um horizonte de compreensão do sentido do ser. Heidegger expressa, no final do segundo capítulo da introdução da sua obra *Ser e Tempo* que aquele livro corresponde à primeira parte de seu projeto, que iria ser composto de duas partes, mas a primeira parte ficou incompleta e a segunda nunca foi feita. Então, tal como foi publicado, *Ser e Tempo* é um tratado sobre “A interpretação do *Dasein* pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser” (Heidegger, 2014, p. 79).

Para obter um terreno para a colocação da questão sobre o sentido do ser, a questão do tempo faz parte da investigação. Desse modo, nos diz Heidegger:

Em alguns acenos mostrou-se que, como constituição ôntica, pertence à presença um ser pré-ontológico. A presença é de tal modo que, sendo, realiza a compreensão de algo como ser. Mantendo-se esse nexos, deve-se mostrar que o *tempo* é o de onde a presença em geral compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação de ser. [...]. (Heidegger, 2014, p. 55).

Outro tópico que compõe o desenvolvimento do terreno para se colocar a questão sobre o sentido do ser, é a historicidade. A visão da historicidade serve para compreender os contextos de significados historicamente consolidados. Como nos diz Heidegger:

[...]. A determinação de historicidade se oferece antes daquilo a que se chama de história (acontecimento pertencente à história universal). Historicidade indica a constituição de ser do “acontecer”, próprio da presença como tal. É com base na historicidade que a “história universal”, e tudo que pertence historicamente e à história do mundo, torna-se possível. Em seu ser fático, a presença [*Dasein*] é sempre como e “o que” ela já foi. Explicitamente ou não, a presença [*Dasein*] é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a presença. Não. A presença [*Dasein*] “é” o seu passado no modo de seu ser, o que significa, a grosso modo, que ela sempre “acontece” a partir de seu futuro. [...]. (Heidegger, 2014, p. 57-8).

A historicidade é a compreensão mais originária do *Dasein*. Ela se refere ao que o *Dasein* faz, realiza e empreende no intervalo do seu nascimento à sua morte. Explicando melhor, a significância do passado, para o *Dasein*, está relacionada à experiência do que fez, do que está fazendo e do que vai fazer. A experiência passada condiciona o modo pelo qual o *Dasein* irá confrontar uma situação particular. Além disso, o passado não é algo acabado, estático; mas afeta a maneira que o *Dasein* se projeta nas futuras possibilidades de sua existência. Por exemplo, um erro ou acerto de uma ação influencia a próxima decisão.

Além disso, na obra *Ser e Tempo*, é possível observar vários temas importantes em que se articulam o pensamento central de Heidegger. O desenvolvimento de uma pesquisa que envolva essa obra deve fazer escolhas sobre os tópicos que levam ao entendimento da finalidade da pesquisa. Desse modo, nossa pesquisa em *Ser e Tempo* está voltada para os pontos essenciais referentes à nossa dissertação. Vamos desenvolver a explicitação do conteúdo de *Ser e Tempo* buscando o essencial e procurando nos ocupar melhor naquilo que se refere aos objetos de nossa pesquisa. Assim, temos que entender agora como Heidegger definiu a fenomenologia.

A explicitação da definição da fenomenologia feita por Heidegger está na obra *Ser e Tempo*, mais especificamente no §7. Nesse trecho, Heidegger explica o conceito de sua fenomenologia a partir de dois conceitos: fenômeno e logos.

O termo [fenomenologia] tem dois componentes: fenômeno e logos; ambos remontam a étimos gregos: *phainomenon* e *logos*. Exteriormente, o termo fenomenologia corresponde, no que respeita à sua formação, à teo-logia, biologia, socio-logia, termos traduzidos por ciência de Deus, da vida, da sociedade. Fenomenologia seria, portanto, a ciência dos fenômenos. Vamos expor uma concepção preliminar da fenomenologia de duas maneiras: primeiro, caracterizando o que designam os dois componentes do termo, a saber, “fenômeno” e “logos” e, segundo, fixando o sentido da expressão, resultante de sua composição. A história da palavra, que apareceu, segundo se presume, na Escola de Wolff, não tem aqui importância. (Heidegger, 2014, p.67).

Fenômeno significa o que se mostra, o que se revela. Esse mostrar-se tem o sentido de estar à luz para poder ver o que realmente é. Em outras palavras, fenômeno é o que se mostra em si mesmo.

A expressão grega *phainómenon*, a que remonta o termo “fenômeno”, deriva do verbo *pháinesthai*. *Pháinesthai* significa: mostrar-se e, por isso, *phainómenon* diz o que se mostra, o que se revela. Já em si mesmo, porém, *pháinesthai* é a forma média de *pháino*- trazer para a luz do dia, pôr no claro.

Phaíno pertence à raiz *pha*, como *phos*, a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma. Deve-se *manter*, portanto, como significado da expressão “fenômeno” o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*. *Tá phainómena*, “os fenômenos”, constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente com *tá ontá* (os entes), a totalidade de tudo que é. Ora, o ente pode-se mostrar por si mesmo de várias maneiras, segundo sua via de acesso. Há até a possibilidade de o ente mostrar-se como aquilo que, em si mesmo, ele *não* é. Neste modo de mostrar-se, o ente “se faz ver assim como...” Chamamos de *aparecer*, *parecer* e *aparência* (*Scheinen*) a esse modo de mostrar-se. Em grego, a expressão *phainómenon*, “fenômeno”, possui também o significado do que “se faz ver assim como”, da “aparência”, do que “parece e aparece”; *phanómenon agathón* designa um bem, que se deixa e faz ver como se fosse um bem, mas que “na realidade” não é assim como se dá e apresenta. A compreensão posterior de fenômeno depende de uma visão de como ambos os significados de fenômeno (fenômeno como o que se mostra, e fenômeno como aparecer, parecer e aparência) se inter-relacionam em sua estrutura. Somente na medida em que algo pretende mostrar-se e seu sentido, isto é, ser fenômeno, é que *pode* mostrar-se *como* algo que ele mesmo *não é*, *pode* “apenas se fazer ver assim como...” No significado de *phanómenon* enquanto aparecer, parecer e aparência, também está incluído o significado originário de fenômeno como o que se revela, significado que fundamenta e sustenta o anterior. Terminologicamente, reservamos a palavra fenômeno para designar o significado positivo e originário de *phainómenon* e distinguimos fenômeno de aparecer, parecer e aparência, entendidos como uma modificação privativa de fenômeno. O que ambos exprimem, porém, nada tem a ver, em princípio, com o que se chama de “manifestação” (*Erscheinung*) e muito menos com “mera manifestação” (*blosse Erscheinung*). (Heidegger, 2014, p.67-8).

Assim, o fenômeno mostra-se por si mesmo. Porém, ele pode ser indicado, apontado. Isso acontece pelo o que ele não é, que é uma maneira de mostrar-se por uma indicação. O modo de mostrar-se pelo o que *não-é* é chamado de aparecer, parecer e aparência. Porém, deve-se observar que há o aparecer verdadeiro, em que algo aparece como ele é, e o aparecer que é mera aparência ou aparência ilusória, em que algo aparece como *não-é*. O mostrar-se através do aparecer, parecer e aparência é mostrar uma indicação, uma perturbação que está ligada a algo que não está se mostrando por si, isto é, o fenômeno está “escondido” no aparecer, parecer e aparência. Em outros termos, o aparecer, parecer e aparência são indicações do fenômeno e não o próprio fenômeno.

A manifestação no sentido comum, isto é, um mero aparecer de algo sem significado especificado não é um mostrar-se. A manifestação é uma indicação, uma anúncio de um fenômeno que está por vim. Porém, a manifestação também pode significar o mostrar-se quando o fenômeno se torna manifesto, isto é, a manifestação é o fenômeno se mostrando.

Em relação ao *lógos*, Heidegger diz que ele pode ser entendido como fala (Heidegger, 2014, p. 72). O *lógos* entendido como fala tem a função de revelar aquilo de que trata a fala. O *lógos* tem a função de fazer e deixar ver aquilo sobre o que se discorre. Assim, quando se diz algo, se revela e torna acessível aos outros aquilo sobre o que se fala.

E, novamente, porque o *lógos* é um deixar e fazer ver, *por isso* é que pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de se libertar de um conceito construído de verdade, no sentido de “concordância”. A ideia de concordância não é, de forma alguma, a ideia primária no conceito de *alétheia*. O “ser verdadeiro” do *logos* enquanto *aletheúein* diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se fala no *légein* como *apophainesthai* e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (*alethés*), em suma, *des-cobrir*. Do mesmo modo, o “ser falso” *pseúdesthai* diz enganar no sentido de *en-cobrir*: colocar uma coisa na frente de outra (à maneira de deixar e fazer ver) e assim propô-la *como* algo que ela *não* é. (Heidegger, 2014, p. 72-3)

Com essa função de fazer e deixar ver, o *lógos* pode ser verdadeiro ou falso. O verdadeiro é o *des-cobrir* algo, o falso, o *en-cobrir* algo. A verdade não é dada ou definida, mas precisa ser conquistada. Quando se consegue compreender, a verdade é desvelada.

Assim, com a noção de fenômeno e *lógos*, Heidegger conclui que :

[...]. Fenomenologia diz, então: *apophainesthai ta phainomena* - deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente - “para as coisas mesmas!” (Heidegger, 2014, p. 74).

Para Heidegger, a fenomenologia devia ir para o campo da ontologia, pois deveria ser utilizada para o conhecimento do ser.

A fenomenologia é a via acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta”. (Heidegger, 2014, p. 75).

A fenomenologia inicialmente desenvolvida por Heidegger é uma reflexão ontológica. Ela tem como um fundamento a chamada diferença ontológica, que consiste na diferença

entre ser e ente. A ontologia de Heidegger é uma nova fundamentação ontológica, que é baseada nos existenciais do ente que compreende o ser, *Dasein*.

Heidegger inicialmente formulou a diferença ontológica como uma diferença entre o Ser e as coisas que são. Tudo o que é, é dado como um objeto que podemos encontrar ou, pelo menos, exemplar dentro do nosso mundo. Algumas coisas que são os objetos familiares à nossa volta; árvores, cães, utensílios de cozinha, automóveis e assim por diante. Outras coisas que são os chamados dados dos sentidos; cores, sons, sensações táteis. até mesmo "entidades abstratas" como o número 3, utilidade, triangularidade, homem econômico ou uma figura n -dimensional são coisas que são; embora não possam ser apreendidos diretamente, esses possíveis podem ser exemplificados ou correlacionados com situações em nosso mundo. Finalmente, mesmo as ficções de poesia e mitologia são coisas que são, na medida em que podem ser conjuradas e definidas pela imaginação poética; ninguém diria que o Apolo de Homero é incognoscível, e um pensador como Nietzsche pode oferecer evidências de que Apolo é mais do que uma mera ficção. Embora o Ser seja "aquilo através do qual as coisas são", o Ser não é algo que seja, que possa ser definido ou explicado e situado no mundo. Não há situações em que possamos dizer de maneira significativa: "Aqui está o Ser, lá não existe", como podemos no caso de coisas que são. O ser não é mais nem menos relevante em um contexto do que em outro. A tentativa de discorrer diretamente sobre o Ser é oprimida por sua vastidão - uma totalidade infinita e inesgotável de coisas que são - que se estendem para trás, para a frente, além de todas as direções possíveis - ou se afogam em um mar vazio no qual nada pode ser distinguido. O ser é, portanto, transcendente - além. Heidegger se dirige à pergunta: que tipo de "além" está envolvido no caso do Ser? Qual é o significado do ontológico? (Vail, 1972, p. 3, tradução nossa).

Heidegger apresenta uma nova fundamentação ontológica. Ela opera de modo interpretativo em relação ao fenômeno, aquilo que se mostra numa intuição sensível. Esse método permite a criação de conceitos e suas exigências referentes à aquilo que se encontra velado frente aquilo que está desvelado nos entes, seu sentido e fundamento. Esses, sentidos e fundamentos, caracterizam a estrutura que possibilita a manifestação dos entes, isto é, o ser dos entes. Assim, a ontologia fundamental de Heidegger é caracterizada pela diferença entre ser e ente.

A questão da diferenciação ontológica de Heidegger é baseada também na questão da verdade, que foi esquecida pela tradição filosófica, segundo Heidegger. Os primeiros filósofos, segundo a tradição filosófica, trataram da questão da verdade, porém, ao longo do tempo, a verdade foi esquecida.

Então, Heidegger vai buscar nos primeiros filósofos a questão da verdade. Para isso, reflete sobre a palavra grega *Aletheia* e sua tradução. *Aletheia* é traduzida como verdade, mas

a verdade, de acordo com Heidegger, não é uma correspondência com o que é dito ou escrito com a realidade. A verdade que o termo grego *Aletheia* expressa é descobrimento, desvelamento. “[...]. A *Aletheia* é o descobrimento que encobre em si toda a emergência, todo o aparecimento e desaparecimento. A *Aletheia* é a essência do verdadeiro: a verdade. Esta vige em todo vigente e é a essência [*Wesen*] de toda ‘essência’: a essencialidade [*Wesenheit*].” (Heidegger, 2008, p. 231).

Assim, a diferenciação de ser e ente ocorre no desvelamento do ente no seu modo de ser. Há dois modos de desvelamento: o descobrimento e a abertura. O descobrimento é o desvelamento do ente intramundano no seu modo de ser. Isso ocorre na percepção do ser humano para o ente intramundano. O outro tipo de desvelamento é o do ente ser humano. Esse desvelamento é denominado de abertura.

Há dois modos de desvelamento: o desvelamento do ente que nos vem ao encontro dentro do mundo se chama descobrimento; o desvelamento do ente que é no modo de ser-no-mundo, isto é, o ente que nós mesmos somos, chama-se abertura. Enquanto abertura, este ente que somos nós mesmos é também o lugar do desvelamento do mistério do ser. (Fernandes, 2011, p. 241).

O desvelamento como descobrimento está relacionado ao ente que não é o ser humano, isto é, aos entes que estão dentro do mundo com os quais o ser humano se relaciona. O descobrimento é a manifestação do ser do ente intramundano, coisas à mão, em uso e coisas antes da mão, simplesmente dadas, isto é, dadas como meras ocorrências. Nesse sentido, a manifestação é o ser do ente se mostrando, se doando. Essa manifestação se dá para o ser humano, ou melhor, para o ser humano, que Heidegger nomeou de *Dasein*.

Assim, o descobrimento, como manifestação do ser do ente para o ser humano, ocorre através da percepção. No fundo, a percepção é uma compreensão, apreensão através da relação do ser do ser humano com o ser do percebido. “*Percepção, portanto, apresenta-se-nos na sua maior amplitude como o desvelar como tal, que pode ser um descobrir ou um abrir.*” (Fernandes, 2011, p. 242).

O ser do ente simplesmente dado é denominado de subsistente. Assim, o descobrir desse tipo de ente é o perceber da subsistência do ente.

[...]. Eu percebo o subsistente, descobrindo-o, porque já se me abriu o seu ser, a subsistência. A perceptividade do subsistente se funda, portanto, sobre a compreensão da subsistência. *O ente só pode ser descoberto, caso o seu ser já tenha sido aberto. Com outras palavras, ele só pode ser apreendido*

numa descoberta, caso o seu ser tenha sido aberto numa compreensão. (Fernandes, 2011, p. 246-7).

Entretanto, o descobrimento do ser do ente ocorre pelo desvelamento do seu ser. Porém, nesse processo também há o desvelamento do ser do ser humano. Esse desvelamento é denominado de abertura.

O desvelamento do ente ser humano é a sua abertura, que é estar aberto para as relações no mundo. A abertura do ser humano para o mundo acontece pela manifestação do seu ser, que é o seu modo de *ek-sistir* no mundo. O modo de *ek-sistir* do ser do ser humano é denominado de *ek-sistência*, isto é, o ser do ser humano não existe igual ao ser do ente que não o ser humano. O *ek-sistir* do ser do ser humano significa estar aberto para o ser do ente no todo.

Por tudo isso, Heidegger tem como projeto uma ontologia fundamental. A base para a construção da ontologia fundamental está no campo existencial do ente que tem o ser como *Dasein*, que é o ser do ser humano. Assim, a fenomenologia ontológica de Heidegger busca a compreensão do *Dasein* em suas categorias, isto é, em seus existenciais, pois, a fenomenologia ontológica de Heidegger busca uma interpretação do sentido do ser.

Dessa maneira, para conseguir o propósito da fenomenologia, ser uma ontologia fundamental, a fenomenologia precisa de uma hermenêutica. O termo ‘hermenêutica’ significa a arte da interpretação. Assim, surge a fenomenologia hermenêutica. Ela surge para poder questionar e interpretar os entes e o ser.

[...]. Fenomenologia da presença [*Dasein*] é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Desvendando-se o sentido de ser e as estruturas fundamentais da presença [*Dasein*] em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados de caráter de presença [*Dasein*]. [...]. (Heidegger, 2014, p.77).

A hermenêutica de Heidegger é um projeto para esclarecer como compreendemos e questionamos o sentido do ser. O termo “hermenêutica” é originário dos gregos antigos. Porém, foram os romanos que o traduziram, isto é, interpretaram a “*hermeneuein*” grega no sentido do interpretar e o interpretaram no sentido de esclarecer, isto é, do conduzir algo da estranheza e da obscuridade para a familiaridade e clareza do discurso. Mas o sentido mais originário do “*hermeneuein*” é o de anunciar, proclamar. A hermenêutica consiste em desfazer-nos de nossas pretensas familiaridades com os fenômenos e daquilo que nós

consideramos óbvio neles, para deixar aparecer o mistério. Uma interpretação é hermenêutica quando ela deixa aparecer o mistério naquilo que está para ser interpretado.

[...]. Com efeito, parece que o sentido genuíno da “hermenêutica” é a “hermética”, ou seja, a escuta e a correspondência à linguagem do mistério e ao mistério da linguagem. A expressão “hermenêutico” (em grego: *hermeneutiké*) deriva do verbo grego *hermeneuein*, o qual foi traduzido pelos romanos por *interpretari*, interpretar. Nesse sentido, é que a *hermenéia* foi entendida como a arte da interpretação e o *hermeneus* como o intérprete. A partir daí se compreendeu a hermenêutica como um exercício de esclarecer, no sentido de conduzir uma coisa estranha e obscura para o âmbito do claro e familiar da razão e do discurso. Nesta concepção de hermenêutica, permanece pressuposto que a razão e o discurso são a coisa mais clara do mundo. Também está pressuposto que a racionalidade e a discursividade são o decisivo e o originário. Ora, o decisivo e o originário não são a racionalidade e a discursividade, mas o mistério e o inefável. Nós pensamos e falamos não para apreendermos e esgotarmos o mistério do ser nas malhas de nossa lógica e de nossa linguagem. Nós pensamos e falamos por podermos nos calar diante da fala do mistério e por poder responder, corresponder ao mistério da fala. Assim, *hermeneuein*, interpretar, não significa conduzir alguma coisa para a claridade do que se pode pensar a partir da racionalidade matemática, bem como para os limites do que se pode dizer a partir da linguagem lógica; significa, ao contrário, reconduzir alguma coisa ao seu lugar de origem no mistério da linguagem e na linguagem do mistério. É por isso que a palavra *hermeneus* remete ao nome de *Hermes*, o mensageiro, o anunciador dos deuses, ou seja, aquele que atua a embaixada do destino divino, que traz a mensagem do envio do mistério. Hermeneuta é aquele que deixa ser a fala do mistério, a sua auto-exposição, a sua abertura, que é ao mesmo tempo oclusão, como a rosácea das catedrais gótica medieval nos dá a entender. Porque o mistério se abre à medida que se fecha, se dá à medida que se subtrai, torna-se manifesto, ocultando-se. O sentido da hermenêutica será, pois, torna-se, em última instância, *hermética*. (Fernandes, 2011, p. 46).

Portanto, a hermenêutica é chamada de analítica existencial e é utilizada para fazer uma análise do ser humano, *Dasein*. Em outros termos, a analítica existencial tem a tarefa de esclarecimento por meio da descrição e análise fenomenológica das estruturas do *Dasein*, isto é, com a analítica existencial, se faz um exame do *Dasein*. A analítica existencial tem a finalidade de explorar o problema ontológico existencial, isto é, o ser. Ela é usada para uma explicação fenomenológica do ser.

Além disso, a hermenêutica se refere à experiência fática da vida, facticidade. Assim, a fenomenologia de Heidegger também é um pensamento sobre a facticidade da vida, isto é, ela é sobre o fazer da vida, sobre o cotidiano, sobre a experiência fática da vida.

A experiência fática da vida é o confrontar-se, envolver-se, engajar-se com as coisas da vida no mundo. A experiência fática ou facticidade é a experiência cotidiana. Isso não pode ser confundido com a fatualidade. “*Facticidade não é fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença [Dasein] assumindo na existência, embora, desde o início, reprimido.*” (Heidegger, 2014, p. 194). A fatualidade é de algo. Ela se refere ao “que é”. Enquanto a facticidade é de alguém, isto é, se refere a “quem”.

A facticidade é a abertura do ser, onde se manifesta uma relação do projeto e do ser-projetado no campo de Cuidado existencial. Esta relação é circular, isto é, é mútua e pode ser desenvolvida em três níveis sucessíveis de reflexão: disposição, compreensão e linguagem (Trotignon, 1982, p. 19).

A disposição é uma caracterização fundamental do *Dasein* quando ele experiencia a existência como questão ontológica em ato, em ação; ou seja, a experiência coloca em questão o existir do *Dasein*. A disposição é a essência da facticidade do *Dasein*. O fato de existir é posto em dúvida em si mesmo e experimenta a questão como situação, orientação e determinação na existência no mundo. Tal experiência íntima de pôr em questão a existência leva a crer que a existência não é apenas um fato, mas também é um projeto de facticidade. Nesse sentido, a situação assemelha-se com a possibilidade.

Com a recuperação da possibilidade ou situação, o *Dasein* é compreensão. O *Dasein* compreende as possibilidades, ele entende melhor a existência, ou melhor, ele entende-se na existência. A possibilidade é uma unidade da facticidade e do projeto na existência que é tomada pela consciência.

Essa articulação entre disposição e compreensão é a terceira característica de facticidade. O discurso abarca simultaneamente a abertura da existência à verdade e a possibilidade. A verdade aqui não significa adequação do juízo expresso, mas a abertura da existência ao sentido do ser.

Assim, podemos observar que a experiência vivida quotidianamente faz parte da abertura do ser para as relações no mundo. Como projeto no mundo, o ser humano se projeta nas possibilidades no discurso. A experiência de cada ser humano faz parte do seu projeto.

A existência é preenchida com os possíveis em que o ser humano se encontra. A existência do ser humano é uma jornada de possibilidades. Nós existimos como projeto, com um propósito. Desse modo, nos comportamos, agimos de maneira prática.

Depois dessa pequena exposição sobre o pensamento ontológico-fenomenológico de Heidegger, vamos partir, no próximo capítulo, para algo mais específico da nossa pesquisa: a análise existencial do ser humano. Assim, entraremos mais no pensamento de Heidegger.

Capítulo II: A análise existencial do ser humano

Neste capítulo, vamos apresentar a interpretação do *Dasein* através da analítica existencial. A analítica existencial é um meio para fazer uma análise do modo de ser do ser humano, *Dasein*, expondo os seus momentos estruturais. Ela torna acessível diversos fenômenos existenciais do *Dasein*. Os existenciais são os modos de ser do *Dasein*. Além disso, vamos expor o existencial corporeidade, que é o existencial que possibilita o acesso a noção do corpo na fenomenologia de Heidegger.

II. 1 Analítica existencial

A analítica existencial é uma ontologia fundamental, pois serve de base a todas as ontologias regionais em que a tarefa é esclarecer o modo de ser dos outros entes que não o *Dasein*. Ela busca descrever fenomenologicamente o ente que compreende o ser a partir de seus traços ontológicos-existenciais. Em outros termos, a analítica existencial é uma investigação utilizada para distinguir e analisar os modos de ser fundamentais do *Dasein*.

O primeiro acesso ao *Dasein* se dá pela analítica existencial, isto é, a analítica existencial é o modo de se aproximar e interpretar o *Dasein*. Ela é o primeiro passo no questionamento da questão do ser. Em outros termos, a analítica existencial possui a tarefa de guiar a elaboração da questão do ser. Portanto, é um modo de iniciar a investigação.

A analítica da presença [*Dasein*], assim entendida, fica totalmente orientada para a tarefa que guia a elaboração da questão do ser. Com isso determina-se também os seus limites. Ela não pretende proporcionar uma ontologia completa da presença [*Dasein*], como se haveria de pretender caso se estivesse buscando as bases filosóficas suficientes para uma antropologia “filosófica”. Com vista a uma possível antropologia e igualmente a uma fundamentação ontológica da antropologia, a interpretação que se segue só poderá fornecer alguns “fragmentos”, embora não sem importância. A análise da presença [*Dasein*], porém, não é somente incompleta, mas também provisória. Ela começa apenas explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações de ser. Uma vez alcançado esse horizonte, a análise preparatória da presença [*Dasein*] exige uma retomada em bases ontológica mais elevadas e autênticas. (Heidegger, 2014, p. 54).

A analítica proposta por Heidegger trata de analisar as estruturas ontológicas, isto é, ela é uma analítica prévia das estruturas que integram a constituição do ser do ser humano. A

analítica dos existenciais faz uma preparação da constituição da ontologia. Nesse sentido, ela é pré-ontológica.

Heidegger elaborou uma definição da analítica existencial na obra *Ser e Tempo*. E um dos seus principais objetivos é apresentar e formular, ontologicamente, os existenciais que estruturam o *Dasein*.

[...]. A hermenêutica da presença [*Dasein*] torna-se também uma “hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. E, por fim, visto que a presença [*Dasein*], enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica da presença [*Dasein*] como interpretação ontológica de si mesma adquire um terceiro sentido específico - embora *primário* do ponto de vista filosófico-, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência. Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade da presença [*Dasein*] como condição ôntica de possibilidade da história fatural. [...] (Heidegger, 2014, p. 77-8).

Assim, a analítica do *Dasein* consiste em uma interpretação do ser humano como *Dasein*. Essa interpretação do *Dasein* é compreendida a partir de determinações existenciais. Portanto, a tarefa da analítica existencial é a análise do ser do ente que nós somos.

Segundo Heidegger (2017, p. 130), o termo análise é originário do termo grego *analysis* (resolução, dissolução, redução, isto é, recondução). Podemos entender melhor o sentido desse termo na mitologia grega, através do mito da *Odisseia*, pois esta fornece o sentido do tal termo. A *Odisseia* é uma história do retorno de Ulisses para Ítaca, após a guerra de Tróia. É uma história de erros e encontros. Penélope, esposa de Ulisses, espera o retorno do esposo. Porém, as pessoas pensavam que Ulisses estava morto. Assim, Penélope deveria tecer sua mortalha. Além disso, ela recebeu uma ordem de, ao terminar de tecer a mortalha de seu marido, não poderia mais aguardar o retorno de Ulisses e teria que casar-se de novo. Nessa situação, Penélope usa uma estratégia de não cumprir a determinação, pois acreditava que Ulisses ainda estava vivo e voltaria. A estratégia consistia no que os gregos denominavam de *analysis*, que era de tecer a mortalha durante o dia e destecer durante a noite para não terminar a tarefa. Desse modo, Penélope agiu até o retorno de Ulisses. Nesse sentido, *analysis* significa destecer uma trama.

Porém, Heidegger utiliza o sentido do termo análise de Kant. “Muito mais tarde o filósofo Kant usa a expressão analítica em sua *Crítica da razão pura*. Foi daí que tirei a palavra analítica, no título ‘Analítica do *Dasein*’. Mas isso não significa que a Analítica do

Dasein em *Ser e Tempo* seria apenas uma continuação da posição de Kant.” (Heidegger, 2017, p. 130).

O termo “analítica” utilizado por Kant é análise dos conceitos do processo de investigação filosófica. Heidegger diz que, para Kant, todo conhecimento parte da observação sensorial. Entretanto, todo conhecimento não é só pela observação, mas pela observação determinada pelo pensar, isto é, pela experiência. Assim, ela é matematizada.

A primeira parte da doutrina elementar transcendental na *Crítica da razão pura* é dividida em estética transcendental e lógica transcendental. A expressão estética em Kant não significa, entretanto, a doutrina do belo no sentido comum, atual, mas refere-se ao antigo significado de *aisthesis*, isto é, observação (concepção, ponto de vista). A estética transcendental é a doutrina das condições apriorísticas da possibilidade da observação sensorial de um objeto. Essa condição são o espaço e o tempo, os quais determinam tudo que é observado sensorialmente como tal. Entretanto todo conhecimento no sentido da experiência científica não é somente observação sensorial, mas é sempre a observação ou percepção determinada pelo *pensar*, mais exatamente: a experiência. Essa experiência é compreendida por Kant como científica, isto é, conhecimento da natureza fundamentado na matemática. [...]. (Heidegger, *Seminários de Zollikon*, p. 130).

Heidegger afirma que a “analítica” não é somente a decomposição dos elementos, mas também um processo de recondução para a unidade de possibilidade. Além disso, ao contrário de Kant, a “analítica” não é científica, pois não pode haver a questão de causalidade, que é uma relação de causa e efeito. A análise é desfazer algo, desmontar alguma coisa e novamente construir esse algo com calma para que o caminho da construção possa ser feito passo por passo.

Esse conceito Kantiano da analítica mostra que ela é uma decomposição da faculdade de entendimento. O caráter fundamental de uma decomposição não é sua redução em elementos, mas a recondução a uma unidade (síntese) da possibilitação ontológica de ser dos entes, no sentido de Kant: da objetividade de objetos da experiência. Por isso também não pode haver aqui questão de uma causalidade que sempre só concerne a uma relação ôntica entre uma causa que é [*seienden*] e um efeito que é [*seinden*]. A finalidade da analítica é, pois, evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de um retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura. Este é o fator essencial no meu conceito “analítica do Dasein”. [...]. (Heidegger, 2017, p. 131).

Assim, a análise seria, então, remontar aos momentos de uma estrutura. A análise segue uma síntese: a evidenciação da unidade dos momentos estruturais. Isso se dá com a tematização ou conceituação dos momentos em que as estruturas existenciais se dão.

A analítica existencial, ao tematizar a existência do ser-aí [*Dasein*] em seus modos fundamentais de ser, orienta-se, portanto, pela ideia de existência. Existência é a “essência” do ser-aí [*Dasein*]. É por isso que Heidegger chama de existenciais as estruturas ontológicas constitutivas do ser-aí [*Dasein*]. Os existenciais, porém, não são “estruturas” pelas quais, analiticamente, se compõe “todo o ser”, quer dizer, a “essência” do ser-aí [*Dasein*]. Ao contrário, em cada existencial todo ser-aí [*Dasein*] pode e deve ser apreendido e tematizado. Existenciais são, então, os elementos, os índices do modo de ser do ente chamado ser-aí [*Dasein*], cuja constituição fundamental é ser-no-mundo. (Kirchner, 2016, p.5)

A analítica existencial é uma análise por meio dos existenciais que estruturam o *Dasein* na sua *ek-sistência*. Assim, as estruturas são tematizadas a cada momento em que o *Dasein* se relaciona no mundo.

Portanto, em relação à analítica existencial, esta significa uma investigação avançada do *Dasein*. Ela conduz a uma análise do caráter originário do sentido e da condição de possibilidade do fenômeno. Desse modo, com a perspectiva da analítica existencial, vamos seguir para a compreensão do *Dasein*.

II. 2 A interpretação do modo de ser do ser humano como *Dasein*

A ontologia de Heidegger é, essencialmente, a busca da compreensão do ser do ente em geral e como tal, do ser como diferença, isto é, como não ente. Para isso, a compreensão do ser do ser humano é o modo mais apropriado de possibilitar a colocação da questão do sentido do ser como tal e no seu todo. Pois, o ser do ser humano se torna privilegiado por partir de si o fato de que, em seu modo de ser no mundo, possui uma compreensão de ser da qual se deve iniciar a resposta da questão do ser. Como já foi dito, o ser do ser humano é denominado como *Dasein*.

Dasein é um modo de viver no horizonte do mundo. O horizonte traz o contexto de significados historicamente consolidados. Assim, o mundo é o horizonte de todos os horizontes, que significa onde os entes se manifestam conjuntamente. O *Dasein* não é uma coisa entre outras coisas, ele é o ‘aqui’, que significa estar presente. Ele é o ser do ente, que é o ser humano. O termo *Dasein* pode ser dividido em um advérbio e um verbo no infinitivo. O

“Da” é o aí, o “Sein” é o ser. Heidegger nos dá uma explicação sobre o “Da” (aí): “[...] O *aí* [Da] em *Ser e Tempo* não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, até ele mesmo para si mesmo. O *aí* a ser distingue o humano do homem. [...]” (Heidegger, 2017, p.135-6).

O termo *Dasein* tem um sentido em português que podemos traduzir por “ser-aí” ou “aí-ser” ou “presença”. Ele é compreendido como um modo de *ek-sistência* do ser humano no seu cotidiano. Nesse sentido, fenomenologicamente, o *Dasein* é analisado pela perspectiva da *ek-sistência*. *Ek-sistir* significa manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que nos chama em causa, nos interpela, e que se pode pôr em discussão. Somente com o *Dasein* o ser humano pode se relacionar com os outros entes, pois ele *ek-siste*, isto é, o *Dasein* é aberto para as suas relações com o ente e com o ser. Portanto, o *Dasein* é a abertura que o ser humano se abre para as relações no mundo.

Heidegger entende o ser humano como um ente onde o seu ser é o *Dasein*. “Como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser desse ente (homem). Apreendemos terminologicamente esse ente como *presença* [*Dasein*]” (Heidegger, 2017, p. 47).

O *Dasein* é o único ente cujo ser é indicado pela *in-sistência* no desvelamento do ser a partir do ser. Em outros termos, o *Dasein* é o único ente que “existe”.

O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe”, de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou apresentação do homem. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela *in-sistência* *ex-sistente* no desvelamento do ser a partir do ser no ser. (Heidegger, 1969, p. 72).

Assim, um dos principais aspectos próprios do ser humano é que ele *ek-existe*, isto é, está fora de si, seu ser é extático, pois é abertura de mundo. A abertura do ser humano é denominada de desvelamento. O modo essencial de ser que o diferencia dos outros entes é que o ser humano é *ek-sistência*, isto é, o modo de ser do *Dasein* é *ek-sistência*.

A *ek-sistência* significa abertura, ou seja, existir é estar aberto. Abertura é *ek-sistência*, que é estar aberto para o ser do ente no todo. Em outras palavras, o ser humano é *ek-sistência*, pois está aberto, ou seja, é sensível, é afetável, é tocável. Esse *ek-sistir* é sempre corpóreo, isto é, a partir do corpo o ser humano *ek-siste* e se abre para suas relações com as coisas do mundo. Nesse sentido, o corpo é visto pela fenomenologia de Heidegger com a característica

da corporeidade, que é o corpo como fenômeno. “A essência do corpo não é corpo. A corporeidade é um caráter da existência e só pode ser entendida em seu sentido existencial.” (Fernandes, 2011, p. 140). A particularidade da *ek-sistência* é a abertura para o diferente de si.

A metafísica se tranca ao dado Essencial simples, de que o homem só vive em sua Essência, enquanto é interpretado pelo Ser. Unicamente a partir dessa interpretação ele “encontrou” onde mora sua Essência. Somente a partir desse morar, “tem” ele “linguagem”, como a morada, que pre-serva o ec-stático para sua Essência. Chamo ec-sistência do homem o estar na clareira do Ser. Esse modo de ser só é próprio do homem. Assim entendida, a ec-sistência não é apenas o fundamento de possibilidade da razão, *ratio*. É também onde a essência do homem con-serva a pro-veniência de sua determinação. (Heidegger, 2009b, p. 41).

Na *ek-sistência*, o ser humano entra em sintonia com o movimento da abertura da vida. Nesse sentido, *ek-sistência* é abrir para se entregar e se envolver na vida fática, vida da experiência cotidiana, ou seja, é o que diz respeito e o que toca ao ser humano.

Abertura significa a não determinação do ser, pois o ser humano é possibilidade de ser. Isso quer dizer que o *Dasein* não está submetido aos determinismos biológicos, sociológicos etc. Ele é abertura para as inúmeras possibilidades de *ek-sistir*. Com isso, o *Dasein* também é um poder-ser fático, isto é, poder-ser é uma abertura para as possibilidades fáticas. Nesse sentido, ele está numa posição onde todas as outras coisas aparecem, se mostram, se manifestam, significam.

A abertura é entendida no cotidiano. Assim, vamos discorrer sobre o cotidiano para melhor compreendermos a questão da abertura do *Dasein*. Nesse sentido, compreende-se que o cotidiano é o modo da temporalidade em que o *Dasein* se realiza.

O *Dasein* é analisado em sua cotidianidade mediana, pois, assim, possibilita a compreensão do *Dasein* tanto pelo aspecto ôntico como ontológico. A cotidianidade mediana é como o *Dasein* se apresenta de acordo como ele é de início e na maioria das vezes.

A explicação da presença [*Dasein*] em sua cotidianidade mediana não fornece apenas estruturas medianas, no sentido de uma indeterminação vaga. O que, do ponto de vista ôntico é, no modo da medianidade, pode ser apreendido, do ponto de vista ontológico, em estruturas pregnantas que não se distinguem, estruturalmente, das determinações ontológicas de um modo *próprio* de ser da presença [*Dasein*]. (Heidegger, 2014, p. 88).

O cotidiano fornece um contexto. Com isso, a compreensão se dá pelo aspecto da situação, isto é, a compreensão está situada em um contexto de experiência fática da vida.

Assim, para a explicação pré-ontológica do *Dasein*, a analítica existencial foca na atividade do *Dasein* no seu cotidiano. Desse modo, na cotidianidade, o *Dasein* compreende tanto a si mesmo como o que ele encontra.

A cotidianidade significa o modo como a presença [*Dasein*] “vive o seu dia”, quer em todos os seus comportamentos, quer em certos comportamentos privilegiados pela convivência. Ademais, pertence a este como o bem-estar dos hábitos, por mais que estes imponham uma carga ou uma “resistência”. O amanhã que a ocupação cotidiana sempre aguarda é o “eternamente ontem”. A monotonia da cotidianidade considera como mudança justamente aquilo que o dia traz. A cotidianidade determina a presença [*Dasein*], mesmo quando ela não escolheu para “herói” o impessoal. (Heidegger, 2014, p. 461).

A cotidianidade se refere ao modo de *ek-sistência* em que o *Dasein* se mantém todos os dias em seu tempo de vida. Ela pertence aos hábitos, a monotonia do *Dasein*. Porém, o *Dasein* está no cotidiano *ek-sistindo*, que é um modo de existir autêntico. O autêntico diz respeito a decisão, que é uma questão de assumir sinceramente a tarefa de se projetar para as possibilidades, enquanto o não-autêntico é se deixar levar e ser acolhido. Na cotidianidade, o *Dasein* pode sofrer, alegrar-se, odiar, amar etc.

Depois dessa explicação do cotidiano, agora vamos partir para os modos do *Dasein ek-sistir* no cotidiano com seus modos de ser, que são os existenciais. Estes mostram os diversos modos de ser do *Dasein*.

II. 3 Os existenciais

A explicação do *Dasein*, que se faz com a analítica existencial, se dá com os existenciais. Estes são estruturas ontológicas dentro do movimento da *ek-sistência*, ou melhor, da nossa existência. Assim, expõe Heidegger:

Todas as explicações resultantes da analítica da presença [*Dasein*] são conquistadas a partir de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença [*Dasein*] 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 presença [*Dasein*], os quais chamamos de *categorias*. (Heidegger, 2014, p. 88).

Os existenciais são os momentos da estrutura unitária da existência.

A palavra existencial diz respeito à estrutura própria do modo de ser do ser-aí [*Dasein*]. Os existenciais pertencem a um “quem” determinado, ao passo que as categorias - palavra empregada por Heidegger no sentido que a tradição metafísica a utiliza - diz respeito às estruturas próprias dos entes simplesmente dados. De fato, as categorias são as características pelas quais se procura compreender o “modo de ser” dos demais entes, ou seja, as categorias não perfazem as estruturas do modo de ser do ser-aí [*Dasein*]. (Kirchner, 2016, p.5).

Assim, os existenciais compõem o *Dasein* na sua *ek-sistência*. Além disso, eles mostram as possibilidades de relações do *Dasein*. Os diversos existenciais são modos de viver e de se referir ao mundo. Por exemplo, o poder-ser. Esse existencial é uma base das possibilidades existenciais do *Dasein*.

O poder-ser significa estar apto a alguma coisa adiante numa situação concreta. Todo poder-ser tem o caráter de projeção e isso supõe estar-lançado. O estar-lançado é estar entregue à sua responsabilidade e a seu poder-ser. Lançado é estar referido a um mundo e existir facticamente. O *Dasein* é facticamente um ser lançado ao mundo, ou seja, o *Dasein* é, desde o seu início, a partir do que se ocupa.

Na sua *ek-sistencialidade* cotidiana, o *Dasein* possui o caráter de possibilidade de poder-ser, isto é, o *Dasein* é possibilidade de ser o que ainda não é. Por exemplo, o *Dasein* pode exercer diversos papéis na sociedade, como ser pai, mãe, professor, médico, músico etc. No entanto, o poder-ser também é e até mais importante do que vir a ser o que não é, o poder-ser é vir a ser o que ele é, isto é, é o homem vir a ser humano. Todo empenho do homem em todo o seu esforço é por vir a ser o que ele é, vir a ser homem humano. O poder-ser é, sobretudo, esse processo de “vir a ser o que se é”. Assim, podemos ver que o *Dasein* possui em sua constituição o existencial poder-ser.

O poder-ser é entendido como o compreender. Quando o *Dasein* compreende, ele vê as possibilidades, o poder-ser. “Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença [*Dasein*] de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser.” (Heidegger, 2014, p. 204). A compreensão está no âmbito do projeto lançado no mundo.

Compreender é projetar-se para as possibilidades futuras. Pelo fato de já se encontrar lançado, o *Dasein* pode ir adiante para as possibilidades. O compreender também possui a estrutura existencial chamada de projeto.

O caráter projetivo do compreender constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu pre [aí], enquanto pre [aí] de um poder ser. O projeto é a

constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser fático. E, na condição de lançada, a presença [*Dasein*] se lança no modo de ser projeto. O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a presença [*Dasein*] instalaria o seu ser. Ao contrário, como presença [*Dasein*], ela já sempre se projetou e só é em se projetando. Na medida em que é, a presença [*Dasein*] já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades. (Heidegger, 2014, p. 205).

O projeto abre possibilidades. O *Dasein* é mais do que está sendo factualmente, que está sendo no momento. Ele também é possibilidade no mundo a qual pertence; pois, além de compreender, o *Dasein* interpreta para poder “ver” as suas possibilidades. O ser-projeto significa ser para uma realização.

A compreensão também está ligada à consciência. Esta faz parte da constituição fundamental do *Dasein*. Ela se abre para a compreensão. Assim, a consciência (*Gewissen*) também é entendida como abertura.

A consciência é o apelo que o *Dasein* faz na sua cotidianidade. Ele é o apelo do Cuidado. O apelo é a voz da consciência que clama pela responsabilidade. O clamor não relata nenhum dado, discurso ou conteúdo, ele se dá em silêncio.

[...]. O apelo não “diz” *nada* que se pudesse discutir. Não oferece nenhum conhecimento a respeito de dados. O apelo coloca a presença [*Dasein*] *diante* de seu poder e isso enquanto apelo *proveniente* da estranheza. É indeterminado quem apela -, mas o lugar de onde ele apela não é indiferente para o apelo. No apelo, esse lugar de onde - a estranheza da singularidade lançada - é convocado, ou seja, abre-se conjuntamente. Na apelação para..., o lugar de onde provém o apelo é o lugar para onde se destina a reclamação. O apelo não dá a compreender um poder-ser ideal e universal; ele abre o poder ser como a singularidade a cada presença. O caráter de abertura do apelo só se determina plenamente na sua compreensão de reclamação que apela. Somente orientando-se por essa apreensão do apelo é que se deve perguntar *o que* ele dá a compreender. (Heidegger, 2014, p. 360).

Só é possível receber a voz quem escolhe, isto é, quem decide. A consciência como apelo não dá opções, mas convoca para escolher e assumir responsabilidades pelas escolhas. Assim, querer o apelo significa abrir-se, dispor-se. Além do apelo, a culpa também faz parte da *ek-sistência*.

Culpa (dívida, débito) fala da irrevogável situação humana de im-perfeição, quer dizer, fala do fato de ser o homem o único ente que é sempre um por-fazer, sempre a necessidade de ser uma tarefa de auto-realização, pelo fato de jamais ser dado ou aparecer pronto, feito, acabado. O homem é sempre a

necessidade de lançar-se numa ocupação, num quefazer, para completar o oco, que é a sua vida; para “encher” o “buraco”, que é sua existência. Neste sentido, a vida humana é essencial ou constitutiva im-perfeição, incompletude – “deficiência”, “carência”, “pouco”, *pobreza*. Daí ser o homem, sempre, um destino, uma estória e, por isso, histórico. Ele é sempre sua própria destinação, sempre a destinação do seu “lugar”, através de seus afazeres, de suas fainas, de suas ocupações e lidas. Culpa é, irrevogavelmente, seu lugar e, por isso, a Vida é necessária e constitutivamente atividade, ação. Por precisar ser esta ação, esta atividade, revela-se ela também irrevogavelmente “pouca”, “pobre”. É mesmo a ação, a atividade do pouco, do pobre, do por-fazer. Vida é, então, em-si e por-si culpada – a saber, em dívida, em débito com ela própria, frente a ela mesma. E aí está a dor: a dor do esforço, a dor do por-fazer, que é imposta pela situação do pouco, do pobre. Vida é precisar fazer vida; Vida é irrevogável, incontornável esforço – “pena”, “trabalho”. Neste sentido, o homem precisa “expiar”, quer dizer, cumprir ou realizar, o pouco, o pobre, a culpa, que ele é... Expiar quer dizer: remir ou redimir, pagando, cumprindo “pena”. Redimir, “redimere”, diz: resgatar, reaver, adquirir de novo ou readquirir. O que é que, vivendo, sendo, existindo, ou seja, cumprindo, é re-adquirido? A cada passo eu re-adquiro (repito!), isto é, re-conquisto minha inocência na culpa, re-adquiro esta minha situação (lugar ou determinação ontológica). E isto, que é na ação e como ação, é cumprir, que é completar o in-completo, per-fazer o por-fazer, subjugado ao poder, submetido à lei da transcendência. A cada passo eu repito e readquiro toda a existência, isto é, todo o modo de ser da Vida, que, a cada passo, se dá sempre todo e integralmente. Fazendo, ou vindo a ser, o que precisa ser, cumprindo toda a Existência desde e como ação necessária e inútil – assim, “onde”, “quando” quer que eu morra, morrerei “cheio”, “pleno”, “per-feito”. Perfeito, e assim cheio e pleno, do poder-ser que posso e que, então, preciso ser. Aí sou todo. Sou todo na pobreza, no pouco do passo necessariamente dado, realizado. (Fogel, 1999, p. 66-7).

Voltando à compreensão, ela é o apelo do querer-ter-consciência. Este está relacionado à questão da culpa. “O querer-ter-consciência é, sobretudo, a pressuposição existenciária mais originária da possibilidade do ser e estar faticamente em dívida.” (Heidegger, 2014, p. 368).

Essa questão de compreensão pode nos levar a questões da moralidade. Porém, não podemos seguir esse caminho, pois não é nosso objetivo tratar sobre ética em Heidegger, mas sim o corpo do *Dasein*, que é o corpo humano.

Até aqui, tratamos da base da noção dos existenciais, ou seja, expomos o que é importante saber sobre a estrutura dos existenciais. Isso foi feito de maneira resumida. Porém, temos que ir para algo mais relacionado à questão do corpo.

Para podermos tratar sobre o corpo humano na fenomenologia de Heidegger, devemos partir para o esclarecimento do existencial denominado de corporeidade, pois a corporeidade é o meio para entender o corpo humano na fenomenologia de Heidegger. Ela expõe o modo de ser do corpo humano.

II. 4 Corporeidade

O corpo humano não pode ser explicado apenas por uma explanação das suas estruturas físico-químico-biológicas, isto é, científicas. A descrição do corpo deve levar em consideração o vivido factual do corpo e a subjetividade como objeto para o outro. Nesse sentido, a noção de corporeidade é para pensar o corpo humano através do sentido de vivência concreta.

A análise filosófica sobre o corpo humano a partir da noção de corporeidade tem o objetivo de chegar à essência do corpo. A corporeidade é aquilo pelo que o corpo tem o ser-corpo. Em outros termos, o corpo é visto com suas conexões e com a sua *ek-sistência*.

Chamamos de *corporeidade* o modo de ser do *nosso corpo próprio*, do corpo *humano* enquanto tal. Ao falarmos de corporeidade, estamos aludindo ao corpo enquanto *corpo experimentado*, *corpo vivido*, enquanto *corpo da vida*, não enquanto coisa objetivamente dada ou enquanto máquina-autômato. É estranho o fato de que é possível para nós, que fazemos a *experiência* do ser-corpo, isto é, da *facticidade*, *situacionalidade* e *finitude* de nossa existência, representar o corpo como coisa que subsiste em si e por si, objetivá-lo como uma coisa simplesmente dada, apartada de toda conexão com a vida e com o mundo da vida em sua historicidade, tratá-lo como um pedaço de matéria, como um feixe de mecanismos, como um sistema cibernético. [...]. (Fernandes, 2011, p. 139).

Assim, a corporeidade é uma visão essencial do corpo na sua *ek-sistência* no mundo vivido. É uma análise do corpo em conexão com o mundo da vida e com as coisas existentes no mundo. A corporeidade alude a um corpo relacionado e interagindo com as coisas à sua volta, isto é, corporeidade diz respeito ao comportamento do corpo. Por comportamento, entende-se um modo de se deixar se interessar, um corresponder. “Comportamento = a maneira pela qual eu estou em minha relação com o que me interessa, a maneira como se corresponde ao ente.” (Heidegger, 2017, p. 189).

A corporeidade é o horizonte em que o corpo é descrito em sua totalidade. Essa descrição explica o corpo de modo da abertura que nós somos, vivemos e nos movimentamos, isto é, a corporeidade é uma descrição da experiência como somos. A descrição é feita sob a luz da abertura, que é a *ek-sistência*. Assim, o corpo humano é descrito como vida, existência, verdade, história:

Portanto, corpo, corpo humano, não é coisa, base, estrato físico, material. Não é nenhum dado primário biofisiológico, *orgânico*. Sua *substância*, seu *teor* ou textura é esta estranha coisa, que é *coisa* nenhuma, que é tão-só um modo de ser denominado humor, afeto, experiência. Este modo de ser, por ser realização, concretização, autoexposição ou aparição - por isso, este modo de ser é história (suceder, acontecer, *Geschichte*). História *ou* verdade (descoberta, desencobrimento) do ser. (Fogel, 2010, p. 175)

O corpo, portanto, pela perspectiva fenomenológica, não é uma coisa, não é apenas uma coisa física, biológica, orgânica. Além disso, ele é experiência, *ek-sistência*, possibilidades etc. O corpo é aberto para as relações no mundo. Ele é aberto para o que esta presente no mundo, as coisas do mundo.

A corporeidade está ligada aos outros existenciais na abertura do *Dasein* para as relações no mundo. Há uma relação de co-pertencimento do existencial corporeidade com a estrutura existencial ser-no-mundo. “O corporar copertencer sempre ao ser-no-mundo. Ele codetermina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter mundo.” (Heidegger, 2017, p. 115). A corporeidade está inserida nos existenciais da abertura do *Dasein* para suas relações existenciais. Portanto, o termo “corporeidade” refere-se aos modos de abertura do corpo do *Dasein* na *ek-sistência*.

Assim, o corpo é denominado de corporal, pois ele se abre para as relações na *ek-sistência*. O corporar do corpo é o corpo estar se relacionando de algum modo na *ek-sistência*. É o corpo efetivamente aberto no seu modo de poder se relacionar. A visão do corporal é baseada no corresponder. “O corporal é fundado no corresponder. O corporal não começa por estar aí e depois é enviada uma corrente relacional através dele, por exemplo, pela mão. O corpo é a condição necessária, mas não suficiente para a relação.” (Heidegger, 2017, p. 189). A relação no mundo pelo *Dasein* está baseada na abertura deste por meio dos existenciais, ou seja, é necessário haver uma abertura para as relações existirem.

Expusermos aqui apenas uma noção da corporeidade. A partir de agora, vamos nos aprofundar mais no existencial corporeidade através da relação do existencial corporeidade junto aos outros existenciais que estruturam o *Dasein*.

Desse modo, agora iremos para a análise do *Dasein* a partir de sua estrutura ser-no-mundo e, também, veremos a corporeidade nessa estrutura do *Dasein*. Vamos expor a forma do existencial corporeidade na estrutura fundamental do *Dasein*: ser-no-mundo. Para a análise do *Dasein*, deve-se iniciar pela sua estrutura mais fundamental, ser-no-mundo. A expressão ser-no-mundo se refere a uma estrutura de realização em que o ser humano se desenvolve num mundo de realizações, interesses e explorações, de lutas e fracassos.

CAPÍTULO III: A CORPORIDADE NA ESTRUTURASER-NO-MUNDO DO *DASEIN*

A estrutura ser-no-mundo é a base fundamental do *Dasein*. A partir dessa estrutura, pensa-se o modo de ser que compõe o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, que são o *ser-em*, *ser-junto* e o *ser-com*. Em relação ao corpo humano, ele também pode ser analisado a partir dessa estrutura. A corporeidade pode ser interpretada na perspectiva dos momentos que compõem a estrutura ser-no-mundo. Em outros termos, a corporeidade é correlacionada à estrutura do ser-no-mundo.

III. 1 A corporeidade na perspectiva do ser-no-mundo

A corporeidade na estrutura ser-no-mundo está inserida na manifestação em que o ser-no-mundo se dá, se manifesta, se apresenta, se mostra. A corporeidade participa dos modos de abertura do *Dasein* na *ek-sistência*. O corpo humano tem o modo de ser da existência, isto é, ele é uma abertura para o mundo, ou seja, para a potência do ente no todo.

Na relação no mundo, o *Dasein* se abre também com seu corpo. Por exemplo, ele se abre com gesto, com tom de voz etc. A corporeidade é um existencial que faz parte da estrutura do ser-no-mundo junto dos outros existenciais, ou melhor, a corporeidade também constitui o ser-no-mundo numa correlação com os outros existenciais.

Para observamos a corporeidade junto à estrutura ser-no-mundo, vamos analisar a tal estrutura. Assim, veremos como a corporeidade é vista junto aos existenciais *ser-em*, *ser-junto* e *ser-com*.

III. 2 A estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo

O ser-no-mundo é um existencial. Ele é a constituição fundamental da *ek-sistência*, que é o ser do *Dasein*. O *Dasein* não é separado do mundo e nem o mundo é separado do *Dasein*. O mundo faz parte da estrutura do *Dasein*.

O *Dasein* deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com as coisas e cuidar de outros, como ser-com as pessoas que vêm ao encontro, nunca como um sujeito para si. Além disso, o *Dasein* deve ser visto sempre como um estar na clareira, como estada junto ao que vem ao encontro, isto é, como desvelamento para aquilo que vem ao encontro nela. *Estada*

[*Aufenthalt*] é sempre ao mesmo tempo um comportar-se com... O “se”, em comportar-se, e o “meu”, em “meu *Dasein*”, nunca devem ser compreendidos como um ser referido a um sujeito ou a uma substância. O “se” deve ser visto de modo puramente fenomenal, isto é, assim como eu me comporto agora. O *quem* esgota-se em cada caso justamente nos modos de comportamento em que me encontro justamente agora. (Heidegger, 2017, p 169).

Assim, de acordo com a noção de ser-no-mundo de Heidegger, não é possível fazer a distinção sujeito-objeto, pois o mundo não está fora do sujeito. O mundo compõe o sujeito. A interação com as coisas é possível porque elas estão no mundo, que faz parte da *ek-sistência* do sujeito. Nesse sentido, tudo faz parte do *Dasein*. Ele não precisa ir ao encontro das coisas. Elas são dadas a ele no mundo dele. Desse modo, as interações do *Dasein* fazem com que ele seja o que é.

A compreensão do *Dasein* deve-se iniciar pela sua estrutura mais fundamental, que é o ser-no-mundo. Em outras palavras, o ponto de partida adequada para a analítica do *Dasein* consiste em sua interpretação a partir da constituição ser-no-mundo (Heidegger, 2014, p.98).

O *Dasein* não está dentro do mundo, isto é, não existe um mundo anterior ao homem, no que o homem foi colocado. O mundo e o homem existem simultaneamente. Pois o sentido do mundo necessita da existência do *Dasein* para ter sentido. O *Dasein* faz parte do mundo, junto às coisas, com os outros. O mundo é constituído pela totalidade das referências que pertencem ao *Dasein*.

A questão do mundo na estrutura ser-no-mundo não é uma coisa muito simples. Assim, devemos explorar mais o conceito de mundo expresso na estrutura ser-no-mundo. Vamos, então, nos aprofundar mais nessa questão.

III. 3 Mundanidade- O mundo na estrutura existencial ser-no-mundo

A expressão ser-no-mundo se refere a uma estrutura de realização em que o ser humano se desenvolve num mundo de realizações, interesses e explorações, de lutas e fracassos, ou seja, mundo é o contexto vital em que o ser-no-mundo *ek-siste*.

A expressão ser-no-mundo significa uma totalidade, isto é, uma única estrutura. Porém, o ser-no-mundo é entendido e analisado com a multiplicidade de momentos estruturais. A partir dessas estruturas o ser é compreendido. Assim, a expressão ser-no-mundo possui tríplice visualização:

1. O “*em-um-mundo*”; com relação a este momento, impõe-se a tarefa de indagar sobre a estrutura ontológica de “mundo” e determinar a ideia de *mundanidade* com tal.

2. O *ente* que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo. Investiga-se aqui o que indagamos com a interrogação “quem?” Numa demonstração fenomenal devemos determinar *quem é* e está no modo da cotidianidade mediana da presença [*Dasein*].

3. O *ser-em* como tal; deve-se expor à constituição ontológica do próprio *em* (cf. cap. 5 desta seção). Todo destaque de um destes momentos constitutivos significa destacar também os demais, isto é, significa ver, cada vez, todo o fenômeno. O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* da presença [*Dasein*], mas de forma nenhuma suficiente para determinar por completo o seu ser. (Heidegger, 2014, p. 99).

O *em-um-mundo*, como descrito no item 1 da citação acima, coloca a questão do que é o mundo ontológico. Assim, esse mundo é relacionado à descrição fenomenológica do mundo, isto é, o mundo como aberto para as manifestações dos entes.

No item 2, há a questão de quem é e está no mundo como fenômeno. Aqui, o “quem” não é o sujeito, o eu; mas sim o “a gente” (*Das Man*), o impessoal. O “a gente” é “os outros”, antes de ser diferenciado como um si-mesmo para si mesmo. “Os outros” é “todo mundo”, que, no fundo, é “ninguém”, isto é, ninguém de modo determinado.

Em relação ao item 3, o *Dasein* também é pensado como ser-em. O ser-em designa o ser em uma disposição, situação. Assim, o ser está colocado em uma disposição ou situação já posta. O “em” do ser-em significa morar, habitar. Desse modo, o ser-no-mundo significa morando, habitando. O *Dasein* é um ente que está morando, habitando no mundo e isto significa, abrindo mundo. Linguisticamente, a palavra latina “*mundus*” significava o espaço aberto pelo e para o habitar humano. “*Mundus*” quer dizer “limpo”. Os romanos chamavam de mundo aquela porção de terra límpida para ser habitada pelo homem. O inabitável, o inóspito é o “*imundus*”. Por outro lado, os outros entes apenas estão dentro do mundo.

Assim, mundo é caráter próprio do *Dasein*. A partir dessas duas explicações do mundo, compreendemos que o mundo é o contexto em que *Dasein* vive, de acordo com o item 3. É onde as possibilidades podem acontecer. É o espaço onde o *Dasein* *ek-siste*. Em suma, é o contexto em que o homem vive.

A totalidade de entes que constituem o mundo não significam a totalidade dos entes que estão no mundo, mas sim a totalidade dos entes que se manifestam no mundo. A

manifestação é direcionada para o *Dasein*, isto é, a manifestação é o ente se mostrando para a percepção do *Dasein*.

Portanto, pode-se dizer que o ser humano é um ser mundano, pois o mundo faz parte do modo de ser do ser humano, do seu *ek-sistir*.

[...]. Ora, “mundo”, na expressão, “Ser-no-mundo”, não significa, de forma alguma, ente terreno em oposição ao celeste nem “mundano” em oposição ao “espiritual”. “Mundo” não significa nenhum ente ou domínio de entes, mas a abertura do Ser. O homem é - e é homem - na medida em que é o ec-sistente. O homem está ex-posto à abertura do Ser, que é como abertura. Sendo o lance, (*Wurf*), o Ser lançou para si a Essência do homem na “Cura”. Lançado desse modo, o homem está “na” abertura do Ser. “Mundo” é a clareira do Ser, a qual o homem se expõe por sua Essência lançada. O “Ser-no-mundo” evoca a Essência da ec-sistência no tocante (*im Hinblick auf*) à dimensão clareada, a partir da qual se essencializa o “ec-” da ec-sistência. Pensando a partir da ec-sistência, o “mundo” é, de certo modo, o além (*das Jenseitige*) dentro e para a ec-sistência. O homem nunca é homem, aquém do mundo, como um “sujeito”, quer se entenda sujeito como “eu” ou como “nós”. Nem tampouco o homem é primeiro e somente sujeito enquanto se refere sempre a objetos, de sorte que sua Essência esteja na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem é, em sua Essência, primeiro ec-sistente na abertura do Ser. E é o que se abre na abertura (*das Offene*), que clareia o meio (*das “Zwischen”*) no qual pode “ser” uma “relação” do sujeito para o objeto. (Heidegger, 2009b, p.79).

O mundo faz parte da abertura do *Dasein*, isto é, o mundo faz parte das relações do ser humano com os entes na perspectiva de seus sentidos de ser. A expressão ser-no-mundo indica que o humano está sempre em correspondência, correlacionado com o mundo. Tal expressão relaciona o *Dasein* com a familiaridade com o mundo.

A concepção de mundo pode tornar visível a estrutura ser-no-mundo. Para isso deve-se descrever o mundo fenomenologicamente, que é mostrar e fixar as categorias conceituais do ser dos entes. Essa descrição do mundo é chamada de mundanidade.

A mundanidade designa a experiência de mundo na constituição do *Dasein*. O mundo é pensado pela perspectiva ontológica e a partir da *ek-sistência* do *Dasein*.

Quando afirma que a noção de "mundo" é uma noção ontológico-existencial, Heidegger quer expressar em primeiro lugar que o questionamento não se limita a uma descrição do mundo, mas tende a revelar a *estrutura essencial* (ser); nesse sentido, a noção é ontológica. Ele então quer indicar que essa estrutura está enraizada na existência humana; este é o significado do termo “existencial”. O “mundo”, considerado ontologicamente, não é uma determinação do ser não humano, mas um caráter do próprio *Dasein*. (Biemel, 2015, p. 22, tradução nossa).

A mundanidade é o conceito de mundo que ao mesmo tempo somos e estamos. A compreensão da mundanidade está vinculada à constituição ser-no-mundo. Com a mundanidade, elucida-se também o ser-no-mundo, pois a mundanidade é um existenciário. Essa análise do mundo é uma análise do mundo como fenômeno. A mundanidade é um fenômeno que se constitui com estruturas que partem de entes intramundanos relacionados ao cotidiano do *Dasein*.

“Mundanidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da presença [*Dasein*]. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o “mundo”, não abandonamos, de forma nenhuma, o campo temático da analítica da presença [*Dasein*]. Do ponto de vista ontológico, “mundo” não é determinação de um ente que a presença [*Dasein*] em sua essência *não* é. “Mundo” é um caráter da própria presença [*Dasein*]. Isto não exclui que o caminho de investigação do fenômeno “mundo” deva seguir os entes intramundanos e seu ser. A tarefa de “descrição” fenomenológica do mundo é tão pouco clara que já a sua determinação suficiente exige esclarecimento ontológicos existenciais. (Heidegger, 2014, p. 111).

Assim, a mundanidade é compreendida como um contexto de realizações, um horizonte de possibilidades. Ela está relacionada ao morar, habitar do *Dasein*. O mundo é o caráter próprio do *Dasein*. Nesse sentido, compreendemos que o mundo é o contexto em que o *Dasein* vive, é o espaço em que o *Dasein*, com o seu ser, abre. Em suma, é o contexto em que o ser humano vive.

Dasein é um ser-no-mundo, porque ele está inevitavelmente ligado às coisas e às ocupações que configuram o ser no mundo. A partir do ser-no-mundo, pode-se dizer que o *Dasein* é um projetar-se, isto é, ser um projeto nas possibilidades que tem diante de si em cada situação. Assim, ser-no-mundo é sempre um ser-com-os-outros. Nesse sentido, o mundo é um conjunto de significância daquilo que nos vem ao encontro.

Portanto, o mundo que constitui o ser-no-mundo faz parte do seu modo de ser, de *ek-sistir*. Ele não é apenas um espaço, um lugar ocupado pelo ser-no-mundo. O mundo também constitui o ser-no-mundo.

Depois de termos esclarecido o sentido de mundo na estrutura existencial do ser-no-mundo, vamos partir para os existenciais que compõem o ser-no-mundo e veremos também o existencial corporeidade, que é o existencial referente ao corpo do ser-no-mundo correlacionado aos outros existenciais.

III. 4 Os existenciais na da estrutura ser-no-mundo

O *Dasein* é analisado inicialmente pela constituição ser-no-mundo, que é uma unidade. A perspectiva da estrutura ser-no-mundo mostra que o *Dasein* está inserido e relacionado ao mundo. O ser-no-mundo não está dentro do mundo, mas ele é a ligação do ser com o mundo através da familiaridade, dos hábitos com os entes que estão no mundo.

A expressão ser-no-mundo deve ser vista como uma totalidade, isto é, uma única estrutura existencial. Porém, a analítica decompõe metodologicamente o ser-no-mundo nos existenciais *ser-em*, *ser-junto* e *ser-com*. Essa constituição é *a priori* do *Dasein*, isto é, é uma constituição prévia.

III. 4.1 Ser-em

O ser-em diz respeito ao modo como o *Dasein* insiste na abertura do ser. Essa relação do ser-em com o mundo não é uma relação entre dois entes espaciais, intramundanos, mas sim uma experiência existencial.

O ser-em não é concebido como “dentro”. Essa expressão não visa ao modo de ser de um ente que está dentro de outro. Por exemplo, a água dentro do copo; a roupa dentro do guarda-roupa etc. Este “dentro” leva a pensar em uma relação de dois entes dentro do espaço e esse tipo de relação pode se ampliar: a cadeira está dentro da sala de aula; a sala de aula está dentro do prédio da universidade; a universidade está dentro da cidade. Os entes que se podem determinar no sentido de estarem dentro um do outro são coisas que acontecem no interior do mundo, intramundanos.

Por outro lado, o ser-em que se refere a uma constituição de ser do *Dasein* é um existencial. Não se pode pensar o ser-em como algo corporal dentro de um objeto como casa ou um prédio ocupando um espaço. O ser-em não visa uma ligação espacial do tipo exposto. A preposição “em” significa, na expressão ser-em, habitar, residir, estar habituado, ser familiarizado, ter o costume etc. Nesse sentido, o “ser” do ser-em significa “habitar”. Portanto, o ser-em é entendido como um existencial que significa habitar, residir, ser familiar no mundo tal como me é familiar.

Assim, o “eu sou” significa morar, habitar no sentido mais familiar, ou melhor, “em” significa morando, habitando. Nesse sentido, o ser-em é estar pertencendo ao mundo.

O ser-em, ao contrário, significa uma constituição de ser da presença [*Dasein*] e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea (o corpo vivo do humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie ; “em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar deter-se, “*an*” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. [...]. (Heidegger, 2014, p. 100).

Além disso, o ser-em é a base e demonstra que o *Dasein* é espacial. Com a espacialidade, O *Dasein* marca uma posição, um ponto, uma referência. “A espacialidade do ser-em apresenta, porém, os caracteres de *dis-tanciamento* e direcionamento.” (Heidegger, 2014, p. 158).

Dis-tanciar é descobrir os entes pela aproximação, isto é, com o *dis-tanciar* percebem-se os entes numa circunvisão e o intervalo que há entre o *Dasein* e os entes.

Distanciar é, numa primeira aproximação e sobretudo, um aproximar dentro da circunvisão, isto é, trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão. Determinados modos de descobrir os entes numa atitude puramente cognitiva também apresentam o caráter de aproximação. *Na presença [Dasein] reside uma tendência essencial de proximidade*. Todos os modos de aumentar a velocidade com que, hoje, de forma mais ou menos forçada lidamos, impõe a superação da distância. Assim, por exemplo, com a “radiodifusão”, a presença [*Dasein*] cumpre hoje o dis-tanciamento do “mundo” através de uma ampliação e destruição do mundo circundante cotidiano, cujo sentido para a presença [*Dasein*] ainda não se pode totalmente avaliar. (Heidegger, 2014, p. 159).

Com o distanciar, também ocorre o intervalo e a medição. O intervalo é a distância entre o *Dasein* e os entes. Essa distância pode ser medida. Assim, pode-se falar em “mais próximo” ou “mais distante”.

A aproximação está relacionada ao que está à mão para o manuseio.

Quando, em suas ocupações, a presença [*Dasein*] aproxima de si alguma coisa, isto não significa que a tenha fixado numa posição de espaço que possua o menor intervalo de algum ponto do seu corpo. Aproximar significa: na periferia do que está imediatamente à mão numa circunvisão. A aproximação não se orienta pela coisa-eu dotada de corpo, mas pelo ser-no-mundo da ocupação, isto é, pelo que sempre vem ao encontro imediatamente no ser-no-mundo. [...]. (Heidegger, 2014, p. 161).

No ser-em, além do distanciamento, o *Dasein* também tem característica de direcionamento. Na aproximação também ocorre uma direção dentro da circunvisão. Com isso, surge a noção de direita-esquerda e em cima-embaixo. Assim, o direcionamento ocorre a partir da aproximação. Essas características do *Dasein* são observações no mundo circundante, isto é, no espaço em que o *Dasein* se encontra e age.

Agora, vamos ver a questão do corpo do *Dasein* em relação ao existencial ser-em. Com essa relação, trataremos a questão espacial do corpo. Assim, veremos a questão espacial do *Dasein* pela perspectiva do corpo. A partir da noção de ser-em, podemos ver a compreensão do corpo do *Dasein* a partir do existencial corporeidade, correlacionado ao existencial ser-em.

III. 4.2 A corporeidade no Ser-em

O ser humano abre espaço com seu corpo. Ele está e se orienta no espaço que ele, com o seu exercício de ser-em, habitar, abre. Isso é possível porque o espaço é aberto pelo e para o exercício de ser do ser humano, isto é, para a *ek-sistência*. O espaço é vivido, experienciado pelo corpo (*Leib*).

O corpo do ser humano está no espaço de modo diferente das coisas. Ele sempre se relaciona com o espaço e o espaço pertence ao ser humano. “Eu ando ocupando espaço. A mesa não ocupa espaço do mesmo modo. O homem ordena o espaço para si. Ele deixa o espaço ser [*Zugelassen*]. Exemplo: quando me movo o horizonte se afasta. A pessoa move-se dentro de um horizonte. Isso não significa somente transportar o seu corpo físico.” (Heidegger, 2017, p. 43).

Uma coisa de uso ou da natureza, um ente à mão ou ocorrente como simplesmente dado, é intra-mundano, e nesse sentido, intra-espacial. O ente não se relaciona, não se comporta, não interage com o espaço. O ente no espaço não se orienta, não se ordena; ao contrário do corpo do ser humano no espaço.

Mesa e homem estão no espaço de modo diferente. A mesa ocupa um lugar no espaço, mas ela não se relaciona com o espaço, não se comporta com ele. Neste sentido, ela *não se encontra no espaço*. Já o homem *se encontra* no espaço. O seu estar no espaço é *um comportar-se com o espaço*, o qual, por sua vez, *já sempre compreendeu o espaço como espaço, e já sempre se pôs a ordenar o espaço desta ou daquela maneira, orientando-se nele e arrumando as coisas num certo arranjo significativo*. Por isto mesmo, nós podemos afirmar que só o homem é espacial, num sentido pleno. As coisas são intra-espaciais. O homem é espacial. *O homem existe como a instância*

em que o espaço vigora como espaço, ou seja, se especializa: se instaura e se ordena. Nós somos espaciais não porque somos corporais. O contrário é que vale: nós somos corporais, porque somos espaciais. Nós somos corporais para sermos o âmbito de abertura do poder-perceber, no qual todas as coisas vêm à luz, se manifestam, encontram o seu lugar. (Fernandes, 2011, p. 176).

Assim, em relação às coisas dentro do mundo, elas ocupam espaço no sentido de estar simplesmente no espaço e poder serem localizadas e situadas a partir da orientação dos pontos cardeais, norte, sul, leste, oeste. Por exemplo, uma cadeira é localizada com a frente para o leste. Nesse sentido, as coisas ocupam o espaço, mas não se comportam como ele.

Há de se notar que o animal também não ocupa espaço como o ser humano, pois o animal não fala. O animal tem uma experiência com espaço diferente do que o ser humano tem. “[...]. O animal não experiencia o espaço *enquanto* espaço.” (Heidegger, 2017, p. 43). O “enquanto” quer dizer que a experiência do espaço precisa ser conceituada. Por exemplo, “O animal conhece o fosso que ele pula como fato, mas não como conceito.” (Heidegger, 2017, p. 43).

Nesse sentido, para se relacionar com o espaço, é necessária a abertura para as possibilidades relacionais, isto é, é preciso a compreensão do ser para a abertura do espaço. Assim, a abertura do corpo humano se dá pelo existencial, denominado corporeidade, que é o ser do corpo humano.

A corporeidade do *Dasein* a partir da espacialidade é possível porque o *Dasein* é espacial. “O *Dasein* do homem é espacial em si no sentido de ordenar o espaço e da *espacialização do Dasein em sua corporeidade*. O *Dasein* não é espacial por ser corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o *Dasein* é espacial no sentido de ordenar.” (Heidegger, 2017, p. 101).

O *Dasein* organiza o espaço através de direcionamento e distância. O direcionamento é dado numa região em que é possível o para-lá e para-aqui no ocupar do *Dasein*. Por outro lado, o distanciamento é fundado em um lugar de ocupação com os entes dados. Há uma aproximação ou distanciamento na ocupação do *Dasein*. Com isso, há a possibilidade de ter à mão e atarefar-se.

A relação do ser humano com o espaço também envolve a linguagem, que é mais do que a fala. “Não há relacionamento humano sem linguagem. A linguagem não é só fala. *Communicatio* é só uma possibilidade. Originalmente dizer significa ‘mostrar’.” (Heidegger, 2017, p. 43). O corpo humano ocupa espaço de modo que o *Dasein* construa conceito sobre as coisas. Ele significa as coisas.

Estou sentado aqui, falo com você, estou sentado em frente à parede, estou relacionado com as coisas do espaço. A mesa não é relacionada com as outras coisas enquanto mesa! Relacionar-se com algo como algo é falar, dizer. Eu sou aberto para o espaço, posso mover-me, sei onde algo deve estar, mas não preciso olhar para o espaço *como* espaço. Admito o espaço como algo aberto sem considerá-lo tematicamente, sem ocupar-me dele. (Heidegger, 2017, p. 43).

O corpo humano é espacial porque ele principalmente ocupa um espaço, no sentido de instaurar e ordenar espaço. As coisas ou entes apenas estão no espaço, e não se relacionam com o ente enquanto ente. Além disso, o *Dasein* também ordena o espaço e sua própria constituição o coloca como espacial:

O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo *é* sempre em si mesmo o “pre” [aí] de sua presença [*Dasein*]. Segundo o significado corrente da palavra, o “pre” [aí] da presença [*Dasein*] remete ao “aqui” e “lá”. O “aqui” de “eu-aqui” sempre se compreende a partir de um “lá” à mão, no sentido de um ser que se distancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da presença [*Dasein*] que lhe determina o “lugar” já está fundada no ser-no-mundo. O “lá” é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do *mundo*. “Aqui” e “lá” são apenas possíveis no “pre” [aí] da presença [*Dasein*], isto é, quando se dá um ente que, enquanto ser do “pre” [aí] da presença [*Dasein*], abriu a espacialidade. (Heidegger, 2014, p. 191).

A corporeidade, como relações vividas do corpo com os entes, é compreendida também no aspecto espacial que o corpo possui. A partir da posição em que está o *Dasein*, os termos “aqui”, “lá” e “por aí” adquirem sentidos existenciais. Nesse sentido, o *Dasein* possui em si as localizações do “aqui”, “lá” e “por aí”.

[...]. O “aqui”, “lá”, “por aí” não são primariamente mera determinação de lugar dos entes intramundanos, simplesmente dados em posições espaciais, e sim caracteres da espacialidade originária da presença [*Dasein*]. Os supostos advérbios de lugar são determinações da presença [*Dasein*], possuindo, primariamente, um significado existencial e não categorial. Também não são pronomes. Seu significado existe antes da diferença entre advérbios de lugar e pronomes pessoais. O significado propriamente espacial dessas expressões relacionadas com a presença [*Dasein*] documenta, no entanto, que a interpretação da presença [*Dasein*], não distorcidas por teorias, a vê imediatamente em seu ser espacial junto ao mundo das ocupações, isto é, como o que se distancia e se direciona. No “aqui”, a presença [*Dasein*] que se empenha em seu mundo não dirige para si mesma, mas de si mesma para o “lá” de um manual da circunvisão, aludindo, porém, a *si* na espacialidade existencial. (Heidegger, 2017, p. 176).

O estar-aqui do corpo é um corporar, no sentido de estar-junto. Em outros termos, o estar-aqui do corpo quer dizer que o corpo é compreendido pela corporeidade. Assim, ele está envolvido com o que vem ao seu encontro no momento de estar.

Agora, depois de termos tratado do espaço com o existencial ser-em e a correlação da corporeidade com esse existencial, vamos partir para a relação do *Dasein* com as coisas, ou melhor, com os entes. Para isso, vamos nos ocupar do existencial ser-junto. Em seguida, iremos ver a correlação da corporeidade com esse existencial.

III. 4.3 Ser-junto

O ser-junto é um modo de ser do ser humano que se vê estando junto aos entes, isto é, o ser humano demorando com algum ente, ocupando-se com algo, dirigindo a atenção para alguma coisa, desenrolando-se com alguma coisa.

Nesse sentido, o ser-junto a é uma permanência do ser humano junto às coisas. Por exemplo, uma pessoa está na sala de sua casa. A perspectiva do ser-junto da pessoa é a seguinte: ela está junto à porta da sala, à TV, ao sofá etc., ou seja, todas as coisas do contexto em que a pessoa está. Entretanto, mesmo que não esteja se relacionando diretamente com a coisa, a pessoa está junto às coisas que fazem sentido no contexto.

O ser-junto é ser tocado ao mesmo tempo em que se toca. A partir da abertura dada pelo ser-em, o ser-junto está relacionado à interação do *Dasein* com as coisas.

O “ser-junto” ao mundo, no sentido de empenhar-se no mundo, o que ainda deve ser interpretado mais precisamente, é um existencial fundado no ser-em. Nestas análises, trata-se de ver uma estrutura originária do ser da presença [*Dasein*], cujo conteúdo fenomenal deve ser articulado pelos conceitos do ser. [...]. (Heidegger, 2014, p. 100).

Os entes dentro do mundo são denominados pela tradição filosófica também como objetos, coisas, substância. O *Dasein* se relaciona com esses entes do mundo. Porém, essa relação não é sujeito-objeto, como até então a tradição filosófica concebia a relação do ser humano com os entes.

A relação sujeito-objeto é derivada da relação baseada na intencionalidade. O sujeito é aquele que se relaciona com algo que é diferente do sujeito. Ele objetifica o objeto, tornando-o o objeto. Assim, o sujeito existe para o objeto e o objeto existe para a relação com o sujeito. Não há independência.

[...]. Um ente não se torna por si objeto, para depois solicitar um sujeito. Ele torna-se objeto somente se objetivado por um sujeito. O ente pode ser sem sujeito. O objeto, ao contrário, existe somente para um sujeito que o objetiva. É que a relação sujeito-objeto depende do modo em que o sujeito existe. Se aceitarmos partir da ideia do sujeito, poderíamos dizer que não depende do objeto que haja uma sua relação com o sujeito. A relação só se instaura a partir do sujeito. Isto quer dizer: a relação, que na verdade é um reportar-se referente, um referir intencional, pertence à constituição ontológica do sujeito mesmo. Não existe um sujeito isolado, encapsulado. Só pode existir um sujeito que se relaciona, que se refere, que se reporta, intencionalmente, a algo. É inerente, por conseguinte, ao conceito de sujeito o fato de relacionar-se. Com outras palavras, em si mesmo, o sujeito é um ente que se relaciona com algo. Este relacionar-se, contudo, não é uma ligação casual, ocasional, ulterior. É um referir-se que pertence, a priori, à estrutura mesma do ser-sujeito. (Fernandes, 2011, p. 220-1).

Assim, a relação sujeito-objeto é uma relação entre consciência em sua intencionalidade e aquilo a que ela, a consciência, se dirige. Mas essa relação não é originária. Ela é baseada na relação existencial do ser-junto-a.

O estar-junto se dá na percepção também. A relação com os entes é uma percepção desses entes. Em outros termos, para se relacionar com os entes é preciso percebê-los. Assim, o perceber é um estar-junto.

O sentido de estar-junto através da percepção ocorre por meio da manifestação do ente para o *Dasein*. A manifestação do ente acontece através do ser do ente, isto é, a manifestação é o modo desse doar ao *Dasein*. É o desvelamento do objeto para o *Dasein*. O objeto se manifesta para o *Dasein*. Desse modo, ocorre a interação do *Dasein* com os entes ou objetos pelo caráter do ser-junto do *Dasein*. Desvelamento é a manifestação do ente, o mostrar-se, o desocultar-se, apresentar-se. Assim, o modo do *Dasein* se encontra disposto junto aos entes intramundanos. A interação com esses entes é compreendida como para o uso. Nessa relação, as coisas se dão como estando à mão. Os entes de uso são as coisas com que o *Dasein* se relaciona em sua ocupação. Eles podem ser da natureza ou produzidos pelo ser humano. Por exemplo, o sol, a chuva, a água, as plantas, as casas, o papel, a caneta, a mesa, a cadeira etc. Assim, pensa-se também na questão da cotidianidade, pois esta é o contexto ou cotidiano em que o *Dasein* se encontra e se relaciona com os entes.

O ser do ente que se manifesta é denominado de subsistência, enquanto o ser do ente que é o ser humano é chamado de *ek-sistência*. Nesse sentido, a percepção da manifestação do ente se dá no subsistente (Fernandes, 2011, p. 229).

O acontecimento da percepção é uma relação com o ser do ente, que é denominado de subsistente. Assim sendo, o ente tem o seu modo de ser. A percepção é o dirigir-se, no sentido

da intencionalidade, para o ser do ente. O ser do ente, ou melhor, a subsistência é o se dá, se manifesta, se mostra para a percepção. Com isso, acontece o que se pode denominar de descobrimento, que é a manifestação do ser.

O perceber é um deixar vir ao encontro que descobre aquilo que subsiste. Perceber é transcender. Por sua vez, transcender é descobrir. O ente, que somos nós mesmos, existe como descobridor. O ser-descoberto daquilo que subsiste torna possível o emergir deste como ente que vem ao encontro na percepção. A perceptividade, ou seja, seu modo específico de deixar vir à tona um ente no perceber, é uma modalidade do ser-descoberto em geral. O ser-descoberto, com efeito, determina também o deixar vir à tona de algo na produção ou no julgar-sobre. (Fernandes, 2011, p. 231).

Nesse sentido, o *Dasein* descobre o ente através da sua manifestatividade com o subsistente. O *Dasein* é o descobridor no processo da percepção. Assim, a percepção é um descobrimento do ente dentro do mundo. Em suma, a manifestação, a doação, a mostração, o desocultamento do ente, que não o ser humano, se dá no seu ser: subsistência.

O ser-junto também acontece mentalmente através do pensamento. Quando se pensa nas coisas, acontece o fenômeno do tornar presente, em que se realiza, também, um ser-junto-a. Em outros termos, o pensamento sobre algo torna esse algo presente na forma de imaginação. Assim, de alguma forma, há uma relação com tal coisa pensada. Por exemplo, quando se pensa sobre uma determinada estação de metrô, este se torna presente na mente e, desse modo, é possível “ver” tal objeto e estar-junto do objeto.

O tornar presente é a capacidade de pensar algo que não está presente fisicamente e, assim, estar-junto do objeto. “[...]. O tornar presente tem o caráter do *estar junto* [*Seins bei*] [...]” (Heidegger, 2017, p. 91). O estar-junto, pela perspectiva do tornar presente, pode se dizer que acontece só no pensamento, o que quer dizer que algo pensado está presente no pensamento, mas não concretamente.

Nesse sentido, também se pode afirmar que concretamente a pessoa está em outro lugar diferente do algo pensado, isto é, está fisicamente em um lugar e não está fisicamente junto do algo tornado presente pela mente. O estar concretamente é expresso pelo estar-aqui. Heidegger explica através do exemplo de uma estação que:

[...]. Ao estar-aqui executo o tornar presente. Ao estar-aqui, tornando presente a estação, embora no modo do tornar presente, estou junto à estação. Meu estar-aqui como execução do tornar presente é um estar na estação. Nosso estar-aqui ocorre constante e necessariamente desse modo estranho e até maravilhoso. Nosso estar-aqui é de acordo com sua essência,

um estar junto a entes, que não somos nós mesmos. Este estar junto de tem geralmente o caráter do perceber corporalmente coisas corporalmente presentes. Mas nosso estar-aqui também pode ocupar-se do estar junto de coisas não-corporalmente presentes. [...] (Heidegger, 2017, p. 93).

O estar-aqui mostra o ser-junto das coisas concretas em volta. Além disso, também é a possibilidade de ser-junto com as coisas imaginadas através do tornar presente. Em outros termos, o imaginar é estar presente junto a uma coisa não corporalmente presente, pelo fato de simplesmente pensar nela, tê-la presente. [...]. “O nosso estar-aqui junto às coisas de qualquer maneira é, como tal, sempre já um estar-lá, junto de coisas distantes, não corporalmente presentes, embora estas não sejam observadas especialmente.” [...] (Heidegger, 2017, p. 93-4).

Assim, o estar-junto, ou melhor, o ser-junto tem característica fundamental do estar aberto para a coisa.

O sentido de estar na formulação “estar junto” é singular e fundamentalmente diverso do estar que nomeamos com a expressão “estar simplesmente presente” e “aparecer” [*Vorkommen*]. O “estar junto”, que entre outros indica o tornar presente, é fundamentalmente diverso do estar simplesmente presente, por exemplo, dos sapatos que colocamos na frente da porta dos quartos. Podemos dizer que os sapatos estão juntos à porta. Este “estar junto de” significa aqui a proximidade espacial de duas coisas. Ao contrário, o “estar junto de” do nosso estar aqui junto das coisas tem o traço fundamental do *estar-aberto para* a coisa presente, com que se está. Ao contrário, os sapatos que estão junto à porta não estão abertos para a porta. Para os sapatos a porta não está presente como porta, na verdade, não está presente de modo algum. Não podemos, nem é permitido dizer, que a porta e os sapatos são mutualmente fechados. O ser fechado, como privação, só existe na abertura. A porta e os sapatos só estão presentes em diversos lugares no espaço. Sua distância é um perto-junto um do outro. A abertura para o presente é o traço fundamental do ser humano. (Heidegger, 2017, p. 94).

Assim, o ser-junto não significa apenas estar espacialmente ao lado de um ente, mas sim estar aberto para o ente. Somente com o estar aberto para o ente pode acontecer o ser-junto. Nesse sentido, o ente pode se mostrar, se manifestar, se dar para o *Dasein*.

Agora, podemos ver a corporeidade no existencial ser-junto através da questão da percepção. Então, vamos expor como o corpo é descrito no momento do ser-junto, isto é, iremos mostrar a corporeidade correlacionada ao ser-junto.

III. 4.4 A corporeidade no Ser-junto

O “estar-junto de” é uma propriedade do ser humano com o seu corpo. Somente o ser humano possui a capacidade de abertura para o contato dos entes, no sentido de se relacionar com os entes. Enquanto os entes estão presentes no espaço.

Assim, o estar-junto corporalmente é estar-aberto para poder haver uma relação pautada pela compreensão do ser e pela linguagem. Essa propriedade de estar-aberto somente o corpo humano possui, e não os outros entes. A abertura corporal permite ao ser humano a percepção dos entes.

O ser humano vive no mundo de uma forma peculiar, pois somente ao ser humano se dá o mundo dos entes. “Neste sentido, só o homem é capacitado para a percepção, uma vez que *entendemos por percepção a captação do ente enquanto ente e no todo*. Isto faz com que no homem se dê algo como transcendência, ser-no-mundo, abertura para a luz do Ser, existência.” (Fernandes, 2011, p. 153-4).

Metaforicamente, aberto é a clareira para a percepção. O aberto quer dizer estar livre para a percepção.

Com o nascer do sol vem a claridade, tudo se torna visível; as coisas brilham. Em certos ritos fúnebres vira-se o rosto para o leste; a orientação da igreja leva isso em consideração. – Aliás, quando se apaga a luz, o que acontece com a clareira?... Clareira significa ser aberto. Há clareira mesmo no escuro. Clareira [*Lichtung*] não tem nada a ver com luz [*Licht*], mas vem de “leve” [*Leicht*]. Luz tem a ver com a percepção. No escuro ainda pode-se esbarrar. Isso não necessita de luz, mas de clareira. Luz- claro; clareira vem de leve, tornar livre. Uma clareira no bosque está aí mesmo quando está no escuro. Luz pressupõe clareira. Só pode haver claridade onde algo está livre para a luz. O escurecer, o tirar a luz não toca a clareira. A clareira é o pressuposto de que pode haver claridade e escuridão, o livre, o aberto. (Heidegger, 2017, p. 41).

Com a perspectiva da fenomenologia ontológica de Heidegger, podemos argumentar que a percepção faz parte da corporeidade. A percepção não é apenas sensação fisiológica estimulada no corpo por coisas do mundo. Ela deve ser interpretada com a concretude e vitalidade do fenômeno que afetam o corpo.

Na percepção, a corporeidade e a sensação formam a condição para que aconteça a percepção.

Corporeidade e sensação se dão numa comum pertença de modo constitutivo. Ambas são condições necessárias para a percepção. Todo o corpo, com suas possibilidades sensíveis de estimulação e excitação, é destinado ao poder-ser da percepção. Órgãos, nervos e cérebro são subsumidos a partir da destinação de todo o corpo para o poder-perceber. A percepção se serve, a partir de si, das possibilidades de estimulação do corpo e as assume no perceber. O corpo não poderia efetuar nenhum serviço de mediação se não fosse capacitado para isto. Ele, porém, no seu ser capaz de perceber já está guiado pela intencionalidade do perceber. Ele é corpo-tenso a serviço da atenção fundamental, do interesse específico do perceber. Tal tensão se mantém não somente nos assim chamados estados conscientes, mas também no sono profundo e na narcose. Só a morte é o desfazer-se desta tensão. O sono profundo, a narcose e o coma são reversíveis, pois, eles ainda não chegaram a uma dissolução total da tensão, ou melhor, ao colapso total da atenção ou à subtração geral do inter-esse ontológico que possibilita àquele corpo ser o corpo de um si-mesmo. (Fernandes, 2011, p. 155-6).

A percepção faz parte da nossa existência, ou melhor, da nossa *ek-sistência* como corpo. O nosso corpo é o que nós somos. O corpo opera na percepção, isto é, ele *ek-siste*, vive na condição de ser perceptivo. Assim, ele é fundado na corporeidade.

O corpo biológico se funda na corporeidade da percepção, resulta do fato de só poder existir como vitalmente capaz de ser percipiente, de só poder surgir como percipiente. O corpo humano é filho do céu e da terra: nele o inteiro universo material chega à sua máxima possibilidade e é ultrapassado, milagre da percepção. O corpo humano é a culminância da gênese da vida no seu processo de desenvolvimento em diversos níveis de vitalidade, os quais abarcam diversos graus da vida vegetal e animal. Tal culminância, porém, não se dá só como prolongamento contínuo de uma tendência presente e imperante nos seres vivos em geral, mas como certa ultrapassagem e transcendência, feita à mercê de uma ruptura e de um salto. No corpo humano, com efeito, o corpo biológico, o próprio da vitalidade dos vivos em geral, se apresenta como um momento subsumido na corporeidade da existência, ou seja, se apresenta como corpo constituído a partir da e em função da existencialidade, isto é, do nosso perceptivo estar relacionado com o mundo enquanto tal. (Fernandes, 2011, p. 173).

Nós somos um corpo, que é fundamentalmente existir como corporal e perceptivo. A percepção é a apreensão das coisas do mundo, isto é, os entes dentro do mundo.

Nós somos um corpo a fim de que, em nós, se dê a percepção. Chamamos de percepção a apreensão de algo como algo no todo, a compreensão do ente enquanto ente e na totalidade, a abertura do âmbito da manifestatividade do ente, o mundificar do mundo e o coisificar da coisa. Na verdade, *nós somos o nosso corpo porque somos a abertura de um âmbito determinado pelo poder-apreender*. O corporar do nosso corpo, o seu tornar-se o que ele é, se dá por graça deste poder-apreender, isto é, por graça da percepção. É no

corporar do corpo que vigora a nossa corporeidade. (Fernandes, 2011, p. 173).

O corpo não significa simplesmente matéria orgânica, mas sim caracterizado pela corporeidade. Com a corporeidade, o corpo vai além da simples matéria orgânica, biológica. Ele participa da percepção, isto é, onde há corpo, há percepção. Nesse sentido, o limite do corpo é o limite da percepção, isto é, o corpo possui as possibilidades de percepções na sua *ek-sistência*.

Por fim, vamos para o último existencial que compõe a estrutura ser-no-mundo: o ser-com. Em seguida, vamos ver como a corporeidade está relacionada ao existencial ser-com.

III. 4.5 Ser-com

O ser-com se refere ao modo como o *Dasein* convive de maneira comunitária e socialmente. Ser-com é um existencial que serve para elucidar “quem” é o ser na cotidianidade. Ele também torna visível o que se poderia chamar de “sujeito” do cotidiano, que é o impessoal (Heidegger, 2014, p. 169). Além disso, o ser-com é o fundamento do relacionamento entre os seres humanos. Portanto, o ser-com também fundamenta o “nós”. O ser-com se refere à relação com os outros, o estar com o outro.

O estar com outro se diferencia pelo “aí” ou “Da” que compõe a estrutura do *Dasein*, isto é, o “aí” ou “Da” é abertura que compõe o *Dasein* em sua *ek-sistência*. Assim, o ser-com o outro *Dasein* é possível porque ambos possuem a abertura em suas composições.

[...]. Na presença de um outro ser-aí [*Dasein*], o ser-aí [*Dasein*] não está com esse outro porque os dois possuem a mesma constituição. Eles estão, sim, muito mais um com o outro porque são seres-aí [*Daseins*], porque eles, na medida em que são, trazem consigo um aí [*Da*] e, dessa forma, como entes que trazem consigo necessariamente um aí, entram no círculo do outro, de modo que compartilham esse círculo. (Heidegger, 2009a, p.145).

O ser-com se refere à co-presença, isto é, o ser-com é estar com outros entes e, não só. O “outros” significa aqueles do qual não se consegue se diferenciar. O “com” também significa igualdade com os “outros” ser-no-mundo. O “com” determina que o ser-no-mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros (Heidegger, 2014, p. 174). Vamos ver uma definição que a Márcia Sá Cavalcante Schuback faz na sua tradução de *Ser e Tempo*:

SER-COM= MITSEIN

O ser é sua dinâmica de exercício e por isso sempre difusivo de si mesmo. Em consequência, todas as realizações em modos de ser trazem inscritas na sua constituição essa dinâmica difusiva do ser. A presença [*Dasein*] é o lugar em que aparece esta imbricação. Por isso, todas as suas concretizações na existência exercem uma ação expressa pela preposição (*mit*). Assim, nunca se dá um ser ou modo de ser isolado todo ser é sempre ser-com; mesmo na solidão e isolamento, a presença [*Dasein*] é sempre copresença (*Mitdasein*), o mundo é sempre mundo compartilhado (*Mitwelt*), o viver é sempre convivência (*Miteinandersein*). Até mesmo o ser simplesmente dado, desprovido do caráter de presença [*Dasein*], embora não sendo centro difusivo de relações, só se dá como ponto de referência de relações da presença [*Dasein*] [...]. (Heidegger, 2014, p. 570-1).

A análise sobre “quem” do *Dasein* é feita com três pontos importantes: 1. O ponto de partida da questão existencial sobre o quem do *Dasein*; 2. A copresença dos outros e o ser-com cotidiano e, por fim, 3. O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal (Heidegger, 2014, p. 170).

O ponto de partida da questão existencial é o ente dado, “eu mesmo”, isto é, o sujeito. Ele é o fio condutor da analítica existencial. Porém, o fio condutor não é apenas o *Dasein*, mas a essência do *Dasein* fundada na sua existência. “*Para que possa ser uma constituição essencial da presença [Dasein], o “eu” deve ser interpretado existencialmente.*” (Heidegger, 2014, p. 172-3). Isso significa que o “quem” deve ser pesquisado com uma demonstração fenomenal, isto é, como um existencial.

O ser-com não significa estar sempre com outra pessoa, isto é, mesmo em memória há o existencial ser-com. Ele pertence ao modo de ser do ser humano, isto é, faz parte da *ek-sistência*. O ser-com é uma propriedade do *Dasein*. O ponto de partida para a questão do “quem” do *Dasein* é o modo existencial ser-si, que corresponde à essência.

Em relação à copresença, o “quem” implica uma relação entre pessoas. Há uma aproximação, isto é, há um vir ao encontro, não de forma simplesmente dada, mas sim “junto”. Por exemplo, um encontro com uma pessoa que está “junto” no trabalho. Desse modo, há um mundo compartilhado, ou seja, há um contexto em que a outra pessoa faz parte. Em suma, a copresença com os outros é a relação com outras pessoas no cotidiano compartilhado.

[...]. Os “outros” não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre

os quais também está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo. O “com” é uma determinação da presença [*Dasein*]. O “também” significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. “Com” e “também” devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente. À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença [*Dasein*] é mundo compartilhado. (Heidegger, 2014, p. 174-5).

O ser-com não significa estar sempre com outra pessoa. Não necessita de uma pessoa para se relacionar de alguma forma com o *Dasein*, mas existe a possibilidade. Assim, mesmo na falta da outra pessoa o ser-com mostra essa falta.

[...]. O ser-com determina existencialmente a presença [*Dasein*], mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar-só da presença [*Dasein*] e ser-com no mundo. Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*. O estar-só é um modo deficiente de ser-com, e sua possibilidade é a prova disso por outro lado, não se elimina o estar só porque “junto” a mim ocorre um outro exemplar de homem ou dez outros. A presença [*Dasein*] pode estar só mesmo quando esse e ainda outros tantos são simplesmente dados. [...]. (Heidegger, 2014, p. 177).

A copresença dos outros significa que os outros também se mostram no mundo da circunvisão, estando abertos em suas presenças. Assim, os outros estão também no Cuidado do mundo circundante. Os outros estarem no mundo circundante significa ter alguma relação, não necessariamente física.

O mundo circundante não é somente meu, mas também dos outros. É, com outras palavras, o mundo do *nós*. O “eu” não se dá jamais sem o mundo, quer dizer, o “eu” não se dá jamais sem o “isso” ou o “ele/ela” e sem o “tu” ou o “vós”, em última instância, sem o “nós dois” e sem o “nós”. Mesmo quando os outros não comparecem em meu mundo circundante, mesmo quando eles estão faltando, eu não deixo de ser no modo do ser-com-os-outros. É somente por ser-com-os-outros que posso me encontrar só. Por outro lado, a solidão não se dá somente ali onde eu me encontro só, no sentido da não ocorrência de outros indivíduos. É possível e, quiçá, frequente, sentir-se só estando junto de outros, mesmo, sobretudo, numa multidão. *É que o ser-com-os-outros não é questão de um ocorrer juntamente de mais indivíduos, numericamente diferentes.* É possível estar só e sentir-se em comunhão com outros. É que o ser-com-os-outros não é a somatória das ocorrências de vários indivíduos ou pessoas, algo que resulta de um número, mas é uma estrutura *intencional* do ser, que, cada vez, nós somos. (Fernandes, 2011, p. 282-3).

O ser-com é estar de alguma forma ligado a outra pessoa. Não há isolamento, o ser-com é um envolvimento com outro ser humano, mesmo que não fisicamente. Há um compartilhamento de mundo. Nesse sentido, o mundo significa a conjectura da totalidade de significados que está inserido na *ek-sistência*.

O ser-com faz parte das significações, dos conjuntos de sentido do cotidiano. Desse modo, o ser-no-mundo é pensado e interpretado no mundo com os “outros”. Os “outros” são todos que compartilham um mundo cotidiano. Os “outros” são os outros *Daseins*.

Sobre o impessoal (*Man*), trata-se dos outros, que são os eles, são os que o *Dasein* se relaciona de algum modo, são os que se aproximam no mundo circundante. O impessoal é a expressão do comportamento do *Dasein* quando está disposto no mundo cotidiano de maneira compartilhada. Ele significa o modo como o *Dasein* segue as regras sociais adequadas a um mundo compartilhado.

O impessoal é neutro, uma despersonalização. Ele faz conhecer a medianidade. O modo fático da medianidade mostra na tendência que é chamada de nivelamento das possibilidades de ser. O impessoal é o modo de ser do *Dasein* quando ele é o outro. Assim, torna visível o *Dasein* na sua cotidianidade na medianidade. “Todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal*, que responde à pergunta *quem* da presença [*Dasein*] cotidiana, é *ninguém*, a quem a presença já se entregou na convivência de um com o outro.” (Heidegger, 2014, p. 185).

Desse modo, o impessoal é um modo de ser no qual o ente se encontra no mundo das ocupações cotidianas e por ele é absorvido. Ele é um existencial quando há uma primeira aproximação. “*Numa primeira aproximação*, ‘eu’ não ‘sou’ no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal.” (Heidegger, 2014, p. 187).

Impessoalmente, o *Dasein* se mostra livre de qualquer responsabilidade diante de sua existência. É uma existência que pode ser cômoda, tranquila. Com a tutela prescrita de comportamento e opiniões, o impessoal não se encontra em situações sem decisões. Porém, nessa situação, o impessoal expõe a perda do si próprio.

O modo de ser inautêntico no *Dasein* pode ser visto a partir do impessoal. O inautêntico é caracterizado ontologicamente como afastamento, a medianidade, o nivelamento e o desencargo de ser. Isso aparece com a questão do “quem” na cotidianidade mediana.

Esse modo impessoal quer dizer que o *Dasein* passa a agir com vistas aos outros, ou seja, o *Dasein* se comporta orientando no mundo pela mediação do outro. Nesse sentido, o *Dasein* é visto a partir dos padrões de convivência, das relações com outras pessoas. Desse modo, o *Dasein* passa a existir sem um projeto existencial próprio, pois ele faz com que os

“outros” o oriente. A experiência do impessoal pelo *Dasein* é singular, pois ele não está perdido no mundo onde está. Mesmo nessa situação, ele busca um sentido que o defina.

Agora vamos expor a corporeidade no modo do ser-com do *Dasein*. Vamos ver como a corporeidade está na relação existencial do ser-com.

III. 4.6 A corporeidade no Ser-com

A corporeidade no ser-com é baseada em uma relação entre pessoas em que os corpos estejam interagindo em uma situação, em um contexto de convivência. Esse envolvimento pode ser entendido pela expressão ‘estar de corpo e alma’. Por exemplo, uma situação de conversa.

Onde está meu corpo quando eu estou “de corpo e alma” no tema do debate? Por outro lado, como está o tema do debate no espaço? Estou no tema, ouvindo. “Sou todo ouvidos”. O ouvir é, portanto, o modo do corporar, a participação do corporar na conversa. Não estou só ouvindo, mas também falando, coexecutando a conversa. Tenho, pois, justamente, de ficar sentado na cadeira corporalmente para poder ser todo ouvidos. Se estivesse correndo pela sala não poderia fazer isso ou, pelo menos, não poderia fazê-lo tão bem. O ouvir é relacionado com o tornar sonoro [*Lautwerden*] do tema na conversa. Por isso falamos também de uma verbalização [*Verlautbarung*]. Algo é verbalizado, isto é: é falado. Ouvir e falar pertencem no todo à linguagem. Ouvir e falar, isto é, a linguagem em geral, são sempre *também* um fenômeno corporal. O ouvir é um estar-junto-ao-tema corporal corporando. Ouvir algo é, em si, a relação do corporar com aquilo que é ouvido. [...]. (Heidegger, 2017, p. 114-5).

O corpo, visto fenomenologicamente com a perspectiva do ser-com, está envolvido na interação com outras pessoas. Os seus sentidos e movimentos estão envolvidos na situação em que se encontra. O corpo não é apenas uma presença viva de uma pessoa, mas sim um fenômeno que está ativo na situação. O fenômeno corporal se mostra através da correspondência do corpo com os outros. O corpo é um reflexo da situação com os outros.

Na relação existencial ser-com, o corpo pode se modificar. A corporeidade do corpo no existencial ser-com pode ser vista através do fenômeno do corpo enrubescer, ou seja, o corpo fica com a cor avermelhada. Este fenômeno pode ser causado pela relação do ser-com, isto é, com outro *Dasein*. Uma situação constrangedora em que envolva pessoas pode causar o fenômeno no corpo como o enrubescimento. Assim, a partir da corporeidade, o corpo tem uma reação que é ficar vermelho.

Lembramo-nos de um outro fenômeno-corporal já mencionado: o do *enrubescimento*. Dissemos que quem enrubesce como homem está constantemente relacionado com os outros. Mas o que significa aqui este estar-relacionado com os outros? Precisamos primeiro esclarecer a questão do *relacionamento com os outros*, se quisermos apreender a diferença entre a maneira especial de relacionamento humano com os outros de quem enrubesce em comparação com aquela de quem não enrubesce. (Heidegger, 2017, p. 127)

O outro pode provocar fenômenos corporais em outros corpos quando há uma relação, interação, um envolvimento no interior de um ser-com-os-outros. O corpo responde à relação ser-com modificando-se. No nosso exemplo, com a vermelhidão, que expõe a uma determinada situação com o outro, como, por exemplo, a vergonha.

Assim, para a questão do corporar no ser-com, é necessário haver uma relação. Não basta estar no mesmo ambiente com pessoas, é necessário ter relações de convivência. A relação é um estar-aqui na forma de ser-no-mundo. “Devemos perguntar: onde, com o que estou eu quando estou *com* os senhores? É um *ser-com* [*Mitsein*] e isto significa: um existir com os senhores na forma do ser-no-mundo, especialmente um ser-uns-com-os-outros em nosso estar-relacionado com as coisas que nos encontram.” (Heidegger, 2017, p. 128). O estar-aqui é o que também determina o ser-com e, desse modo, o corpo ser descrito com o corporar.

Visto que cada um de nós é o seu *Dasein* com o ser-no-mundo, o ser-uns-com-outros não pode significar outra coisa do que um ser-uns-com-os-outros-no-mundo. Quer dizer, não estou em cada caso justamente relacionado tematicamente com um dos senhores como indivíduo simplesmente presente, mas encontro-me com os senhores no mesmo estar-aqui. O ser-uns-com-os-outros não é uma relação de um sujeito com outro. (Heidegger, 2017, p. 128).

O corporar envolve o corpo na situação com outras pessoas através também do estar participando da situação, isto é, o *Dasein* está de “corpo e alma” na situação. Os sentidos do corpo participam da situação em que o *Dasein* está de “corpo e alma” em uma situação. Por exemplo, podemos analisar o olhar, ou melhor, o modo de olhar. A relação com o outro pode ser analisado pela maneira do olhar. Em diversas situações, o modo de olhar revela como está sendo a relação com o outro. Há no olhar uma demonstração de espanto, admiração, medo. No sentido do tato, o toque também revela o modo como o corpo participa da relação do ser-com. O modo como uma pessoa toca a outra mostra como está sendo a relação. Um toque fraco e com cuidado demonstra que há certa cautela com o outro.

Os sentidos corporais, como a escuta e a fala, também revelam a corporeidade no existencial ser-com.

O nexa da fala com o compreender e a sua compreensibilidade torna-se claro a partir de uma possibilidade existencial inerente à própria fala, que é a escuta. Não dizemos por acaso que não “compreendemos” quando não escutamos “bem”. A escuta é constitutiva da fala. E, assim, com a articulação verbal está fundada na fala, assim também a percepção acústica se funda na escuta. Escutar é o estar aberto existencial da presença [*Dasein*] enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que toda presença traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria da presença [*Dasein*] para o seu poder-ser mais próprio. A presença [*Dasein*] escuta porque compreende. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, a presença [*Dasein*] obedece na escuta à coexistência e a si própria como “pertencente” a sua obediência. O escutar recíproco de um e outro, onde se forma e elabora o ser-com, possui os modos possíveis de seguir, acompanhar e os modos privativos de não ouvir, resistir, fazer frente a, defender-se. (Heidegger, 2014, p. 226)

O escutar é um termo que ainda não aprofunda o sentido do qual se refere. O escutar leva ao ouvir, que é a sensação mais aberta na relação do escutar o outro. Assim, ouvir demonstra mais a corporeidade do *Dasein* na abertura de compreender o outro no sentido da escuta.

A linguagem é um sentido do corpo humano. Com a perspectiva da corporeidade, a linguagem é entendida como com fala.

A fala é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo. Seus momentos constitutivos são os seguintes; o referencial da fala (*Beredete*), aquilo sobre que se fala como tal (*Geredete*), a comunicação e o anúncio. Estes não são propriedades que só se possam reunir empiricamente na linguagem. São caracteres existenciais arraigados na constituição de ser da presença [*Dasein*], que tornam possível a estrutura ontológica da linguagem. Na configuração linguística fática de uma determinada fala, alguns desses momentos podem faltar ou não ser observados. Que estes momentos, muitas vezes, não se exprimem “em palavras”, isso deve apenas o indicador de um determinado modo de fala que, em sendo, deve sempre articular-se com a totalidade dessas estruturas. (Heidegger, 2017, p. 225-6).

A fala possui significação. Além disso, ela é uma característica do corpo (*Leib*) de cada pessoa. Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, também corrobora essa característica do sentido da linguagem sendo particular a cada pessoa.

Reporto-me à palavra assim como minha mão se dirige para o lugar de meu corpo picado por um inseto; a palavra é um certo lugar de meu mundo linguístico, ela faz parte de meu equipamento, só tenho um meio de representá-la para mim, é pronuncia-la, assim como o artista só tem um meio de representar-se a obra na qual trabalha: é preciso que ele faça. (Merleau-Ponty, 2020, p. 246)

Portanto, os modos de corporar do corpo na situação com o outro, isto é, no ser-com, revela a corporeidade do *Dasein*. Em outros termos, a corporeidade do *Dasein* no modo ser-com é revelada através dos modos como o corpo se modifica e como os sentidos são efetivados na relação com o outro *Dasein*.

Depois de termos mostrado a corporeidade como participante da estrutura ser-no-mundo, vamos partir para a análise das tonalidades afetivas, que faz parte da análise existencial do *Dasein*, e para o existencial Cuidado. Além disso, mostraremos o existencial corporeidade tanto nas Tonalidades Afetivas quanto no Cuidado.

CAPÍTULO IV: A CORPOREIDADE NAS TONALIDADES AFETIVAS

Este capítulo trata da corporeidade nas Tonalidades Afetivas e no existencial Cuidado. Porém, para vermos a corporeidade nas Tonalidades Afetivas e no Cuidado, devemos tratar antes desses existenciais. Assim, o capítulo inicia-se com uma explicação das Tonalidades Afetivas e, em seguida, da corporeidade junto das Tonalidades. Depois, apresentamos o Cuidado e a corporeidade junto ao Cuidado.

IV. 1 Tonalidades afetivas do *Dasein* (*Grundstimmungen*)

As tonalidades afetivas também são estruturas existenciais e ocorrem por causa da abertura que o *Dasein* apresenta. A expressão “tonalidade afetiva” traduz a palavra alemã “*Stimmung*”. Tonalidade tem a ver com o tom ou som que está relacionado a afinar-se. Afetiva diz respeito ao que nos afeta o ânimo, ao que nos atinge o “coração”. Nesse sentido, as tonalidades afetivas são o modo de estar afetado pelo que nos vem ao encontro como ente, isto é, como real, realizações e realidade. Portanto, as tonalidades afetivas são os tons pelos quais o *Dasein* se afina com o ente e, respectivamente, com o ser.

As tonalidades afetivas são características do ser humano na sua *ek-sistência* no mundo cotidiano. Elas aparecem na pessoa como um despertar. Não são escolhas, elas abatem sobre qualquer um, pois pertencem ao ser fático do humano.

Uma tonalidade afetiva deve ser despertada. No entanto, isto significa: ela está aí e não está aí. Se a tonalidade afetiva é algo que possui o caráter do aí e do não aí, então ela mesma tem algo em comum com a essência mais intrínseca ao ser do homem: com o seu ser-aí. *A tonalidade afetiva pertence ao ser do homem*. Agora, a possibilidade e o modo de ser deste aí e deste não-aí já se voltaram mais perto de nós; e isto apesar de ainda estarmos longe de uma visualização adequada. [...]. (Heidegger, 2015, p. 83).

O despertar da tonalidade afetiva significa que a tonalidade afetiva está aí e não está. Isso significa que as tonalidades afetivas podem ou não estar ativas na *ek-sistência* do *Dasein*. Quando o *Dasein* é afetado pela realidade, o seu horizonte é aberto ao mundo. Nesse sentido, as tonalidades afetivas descortinam o horizonte de possibilidades do *Dasein*. Assim, as tonalidades afetivas abrem o mundo e revelam um tipo de experiência do *Dasein*.

A abertura se depara com a chamada disposição afetiva, humor ou ânimo. A disposição afetiva é um modo existencial do *Dasein*. Ela constitui o modo existencial pelo qual o *Dasein* apresenta a própria abertura e a possibilidade de uma auto interpretação.

A disposição é um modo existencial básico em que a presença [*Dasein*] é o seu pre. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a presença [*Dasein*] como também é de grande importância metodológica para a análise existencial, devido à sua capacidade de abertura. Esta possibilidade, ademais, como toda interpretação ontológica, a se escutar, por assim dizer, o ser dos entes que antes já se abriram. Nesse sentido, deverá ater-se às possibilidades de abertura privilegiadas e mais abrangentes da presença [*Dasein*] para delas retirar a explicação desse ente. A interpretação fenomenológica deve oferecer para a própria presença [*Dasein*] a possibilidade de uma abertura originária e, ao mesmo tempo, da própria presença [*Dasein*] interpretar a si mesma. Ela apenas acompanha essa abertura para conceituar existencialmente o conteúdo fenomenal do que assim se abre. (Heidegger, 2014, p. 199).

Na disposição afetiva, o *Dasein* é o modo puro e simples de existir aberto e onde ele se sente situado. A disposição afetiva também revela a facticidade da *ek-sistência* do *Dasein*, na qual encontra-se lançado em uma situação, na experiência da vida fática. Em outros termos, a disposição afetiva mostra que o *Dasein* tem sua facticidade revelada pelos estados de humor; por exemplo, a alegria, a tristeza etc.

Além disso, a disposição afetiva proporciona o encontro com o ente intramundano. Essa relação de encontro acontece pela abertura do encontrar e sentir no mundo que a disposição afetiva possibilita. Assim, aparece a compreensão da relação das coisas vistas à luz dos estados de humor. Através da disposição afetiva, as coisas são compreendidas pela emoção, ou seja, elas são descobertas como boas, temíveis, indiferentes, interessantes.

A disposição afetiva tem a característica de proporcionar ao *Dasein* um estado de humor em sintonia com o que ele encontra e sente no mundo, isto é, aquilo que se apresenta. A disposição afetiva, humor ou ânimo permite ao *Dasein* se mostrar como está, ou seja, se está afetado ou não por uma coisa. Assim, abertura por meio da disposição afetiva possibilita ao *Dasein* a compreensão de algo pela emoção ou afeto, sem a necessidade da consciência.

Depois dessa introdução da disposição ou Tonalidade Afetiva, vamos tratar aqui de três tipos dela: medo, tédio e angústia. Assim, compreenderemos melhor a disposição afetiva. Inicialmente, iremos apresentar a tonalidade afetiva medo.

IV. 1.1 Medo ou Temor

O medo é uma tonalidade afetiva que nasce no cotidiano. Ele também é uma disposição, como a angústia. O medo é sensação de quando estamos colocados em uma possibilidade que nos diz respeito, que vem ao nosso encontro, que é anunciado de alguma maneira e que se aproxima por meio de um anúncio. Assim, o medo é sempre de algo anunciado. O conteúdo desse anúncio é algo ameaçador. Nesse sentido, é o contrário da angústia, pois esta não precisa de uma causa ou referência para acontecer.

Heidegger afirma que há três perspectivas que podemos compreender o medo:

O fenômeno do medo pode ser considerado segundo três perspectivas: analisaremos o de que se tem medo (*Wovor*), o ter medo e o pelo que se tem medo (*Worum*; N51). Essas perspectivas possíveis e copertinentes não são casuais. Com elas vem à luz a estrutura da disposição. A análise se completará com a indicação das possíveis modificações do medo e de seus vários momentos estruturais. (Heidegger, 2014, p. 199-200).

O medo tem a propriedade de ser “de” (*Wovor*). Essa propriedade é uma limitação, pois há a necessidade de algo para ser afetado pelo medo. Nós nos atemorizamos sempre com referência a um ente determinado que, de alguma forma, nos ameaça.

O que vem ao encontro é um ente amedrontador, ameaçador. Esse ente possui algumas características como: ele sempre se mostra em um contexto, ele não está num contexto de dominação, ele se aproxima com o caráter de ameaça.

O ter medo é a constatação de que o que se aproxima é uma ameaça. Além disso, ele esclarece de que se tem medo. O ter medo torna-se aquele que o sente inseguro, com relação ao ente que o amedronta.

O pelo que se tem medo (*Worum*) coloca o temeroso ou medroso preso por aquilo que o coloca medo. Estar em perigo é a ameaça de ser e estar junto a algum ente. Esse ente, então, está à mão. É um estar-junto.

Agora, iremos para a segunda tonalidade afetiva tratada nesta dissertação: tédio.

IV. 1.2 Tédio

Tédio é uma tonalidade afetiva. Segundo Heidegger, ele diz respeito a momento que se alonga e que queremos nos livrar por meio de passatempo. Assim, o tédio nos mostra um

modo de estarmos diante do tempo em que o passado, o presente e o futuro encontram uma modulação particular.

Heidegger pensa a experiência do tédio a partir da palavra alemã *Langeweile*, que significa longa duração.

Especialmente em meio a palavra alemã, o tédio (*die Langeweile*) - qualquer que seja a sua essência derradeira- indica de forma quase palpável uma *relação com o tempo*: um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo. Com isto, o tédio e a pergunta por ele conduzem-nos até o problema do tempo. [...]. (Heidegger, 2015, p. 106).

O tédio nasce do desinteresse do ser humano para si mesmo. Por exemplo, quando alguém está em sua casa e não consegue assistir a uma televisão, porque não há nada na televisão que lhe interessa. Quando tenta ouvir uma música em algum aparelho eletrônico, mas também não há nenhuma música que lhe agrade naquele momento. Tudo é desinteressante. Logo, tedioso. Nesse momento, não há relação da pessoa com as coisas do mundo. A pessoa não consegue se interagir com nada. As coisas do mundo estão acontecendo, mas a pessoa não está fazendo parte.

Na obra *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger apresenta três tipos de tédio: o ser-entediado por algo, o entediar-se junto a e o tédio profundo.

Ser entediado por algo é quando esse algo não cumpre a sua função. Por exemplo, numa situação de espera de ônibus ou qualquer outro meio de transporte. Se a pessoa está esperando por um longo tempo, tal momento se torna tedioso. O local onde se espera se torna algo tedioso, pois há uma relação temporal muito longa com o local. A função do local é servir por pouco tempo na espera do meio de transporte. Por exemplo, chega-se no local e em curto tempo aparece o transporte. Assim, o local cumpriu sua função de ser um espaço de uso momentâneo.

O segundo tipo de tédio é o entediar-se junto a. Esse é o tédio que se encontra em nós numa situação sem grande importância. Quando estamos em um passatempo, por exemplo, num encontro com pessoas conhecidas e em locais também conhecidos, o tédio nos atinge de modo sutil. Tal situação não nos provoca nenhuma emoção, não nos coloca em situação de conflito. Apenas agimos de modo protocolar, isto é, agimos de maneira esperada socialmente. Assim, “[...]. O tédio se concentra-se cada vez mais em nós, em nossa situação enquanto tal; e o que há de singular na situação não tem grande importância. De maneira acessória, ela não é senão aquilo *junto ao que* nos entediamos, não *o que* nos entedia.” (Heidegger, 2015, p. 150).

Nessa forma de tédio, não há algo determinado que entedia, não é possível indicar algo entediante. Isso porque, de algum modo, nos ocupamos todo o tempo e não surge nenhum momento de vazio. Com isso, nos encontramos preenchidos no sentido de ocupação. Assim, acontece o chamado deixar-rolar, que nos deixa levar pela corrente. O deixar-rolar é uma entrega que pode formar um vazio: “este vazio é o deixar-se-para-trás de nosso si-próprio mesmo. Este vazio se formando é este “eu não sei o quê”: o que nos oprime mais ou menos.” (Heidegger, 2015, p. 158).

Por fim, o último modo de tédio é o chamado profundo. Ele é entendido como o que é entediante para alguém. Esse tédio se dá quando falamos, ou, quando em silêncio, sabemos que é entediante para alguém (Heidegger, 2015, p. 177). Esse entediar é para todos em algum momento.

É entediante para alguém. Esta sentença inicia-se com uma estrutura impessoal: que “impessoal”? Aquele impessoal que temos em vista ao dizermos: relampeja, troveja, chove. Impessoal- este é o título para indeterminado, desconhecido. Mas o conhecemos de qualquer modo, e o conhecemos enquanto pertencente à forma mais profunda do tédio: *ao entediante*. O impessoal- o si-próprio deixado estagnado, o si próprio que cada um é por si mesmo e sempre com tal história determinada, neste estado e nesta idade determinada, com este nome esta profissão e este destino, o si-próprio, o próprio e adorado eu, em relação ao qual dizemos: *eu me entedio*, tu te entedias, nós nos entediamos. Não falamos mais agora, entretanto, deste entediar-se junto a..., mas afirmamos: é entediante para alguém. É- para alguém- não para mim enquanto eu mesmo, não para ti enquanto tu mesmo, não para nós enquanto nós mesmos, mas para *alguém*. Nome, estado, profissão, papel, idade e destinação nos abandonam enquanto o meu e o teu. De maneira ainda mais clara: justamente este “é entediante para alguém” faz com que tudo isto caia por terra. O que permanece? Um eu universal em geral? Absolutamente. Pois este “é entediante para alguém”, este tédio não leva a termo nenhuma abstração, na qual um conceito universal de um “eu geral” pudesse ser pensado. Ao contrário, ele *entedia*. O decisivo é, então, o fato de nos transformarmos aí em ninguém indiferente. (Heidegger, 2015, p. 177-8).

Esse entediar é para todos em qualquer momento. Não há algo entediante e a pessoa não está numa situação determinada. O entediante no tédio profundo é a temporalidade em um modo determinado de sua temporalização (Heidegger, 2015, p. 2017).

Em suma, o tédio pode ser analisado de três modos. O primeiro tipo de tédio está relacionado às coisas; o segundo, o entediante é o tempo, entedia-se consigo mesmo, com a própria existência. Esse tédio deixa vazio. Finalmente, o terceiro modo de tédio é o tempo do *Dasein*, entedia-se com o Ser.

Por fim, agora, vamos tratar da última tonalidade afetiva estudada por nós, denominada de angústia.

IV. 1.3 Angústia

A angústia é um tema que já foi tratado antes de Heidegger, por exemplo, por Kierkegaard. Esse autor trata esse tema por um aspecto psicológico. De acordo com Kierkegaard, a angústia é uma relação com o nada, isto é, a angústia não é determinada com algo. Ela também é pensada com relação à liberdade como um campo de possibilidade.

A angústia é uma qualificação do espírito que sonha, e pertence como tal à Psicologia. Na vigília está posta a diferença entre meu eu e meu outro; no sono, está suspensa, e no sonho ela é um nada insinuado. A realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar. Mais ela não pode, enquanto apenas se mostra. O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. Por isso não se encontrará angústia no animal, justamente porque este em sua naturalidade não está determinado como espírito. (Kierkegaard, 2013, p. 45).

A angústia é uma sensação de vazio, quando o ser humano não se vê relacionando com algo determinado. É uma relação com o nada. Nessa situação, ele vê em inúmeras possibilidades de se interagir, porém não está realmente interagindo ou se relacionando com algo. Assim, a angústia faz parte da *ek-sistência* humana, apesar de nem todos sentirem na sua *ek-sistência* a angústia.

Voltando para a filosofia de Heidegger, a angústia é compreendida também como uma relação com o nada e cria uma situação de liberdade em que o *Dasein* está diante de inúmeras possibilidades de relação.

A angústia é a experiência de estranhamento. O mundo aparece e se faz estranho ao *Dasein*. Os utensílios estão presentes, mas não tem nada o que fazer com eles. As pessoas também estão presentes, porém o convívio é inibido. Na angústia, o mundo já não oferece mais nada. Portanto, tudo se torna indiferente.

A angústia suspende as referências e os significados do mundo para o *Dasein*. Desse modo, o *Dasein* fica diante do vazio de sentido e se vê com a própria *ek-sistência* em um

mundo mais originário, ou seja, o caráter fundamental de tonalidade afetiva da angústia diz respeito ao fato do *Dasein* se deparar com seu próprio ser e nada além disso.

Ao experienciar a angústia, o *Dasein* suspende a sua relação com o contexto em que existe, suspende as suas relações do cotidiano. Assim, o *Dasein* se acha vazio de sentido e significado. Ele se vê estranho, deslocado etc. As coisas em volta perdem o sentido, o significado para o *Dasein*.

A experiência da angústia com a sensação de vazio de sentido nos mostra uma relação com o niilismo. Na obra *A Vontade de Poder*, podemos ver a relação com o niilismo através do seguinte aforismo de Nietzsche: “Que significa niilismo? Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’ (Nietzsche, 2008b, p. 29). Assim, como o niilismo, a angústia não mostra um caminho, uma direção para agir.

A sensação de angústia não possui um ente que a motive. O encontro com o nada é se encontrar no puro vazio de toda *ek-sistência*. A angústia é uma relação com o nada, que não é uma coisa ou um ente, assim diz Heidegger.

[...]. O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser) [...]. (Heidegger, 1969, p. 35).

A angústia coloca o *Dasein* de frente com o nada. Assim, o *Dasein* se afasta dos entes intramundanos. A partir disso, o *Dasein* compreende de um modo existencial as suas possibilidades mais próprias, pois se vê desvinculado de toda relação de preocupação e ocupação no mundo.

Nesse sentido, portanto, não se angustia nem por algo, nem por ninguém. A angústia não ocorre por um acontecimento. Ela simplesmente acontece. Assim, não se sabe o motivo pelo qual se angustia.

Na angústia, aparece a “estranheza”, isto é, o *Dasein* não se sente em casa. “*O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.*” (Heidegger, 2014, p. 256). A comodidade da cotidianidade perde o sentido na angústia. O *Dasein* não se sente cômodo, tranquilo, confortável, familiarizado na disposição da angústia.

A angústia é uma crise existencial radical que pode suspender os projetos do sentido do *Dasein*.

O fenômeno da angústia foi colocado à base da análise como uma disposição suficiente que aguarda tais exigências metodológicas. A elaboração dessa disposição fundamental e a caracterização ontológica do que nela se abre como tal retira seu ponto de partida do fenômeno da decadência e delimita a angústia frente ao fenômeno que lhe é próximo, a saber, o fenômeno do medo, anteriormente analisado. (Heidegger, 2014, p. 248).

No decorrer da nossa *ek-sistência*, percebemos que temos a liberdade de escolha. Ser angustiado é ser livre, pois ao experienciar a angústia, se vê diante do poder-ser, que é a condição originária. Desse modo, o *Dasein* tem que lidar com o seu próprio ser sem o sentido estabelecido anteriormente nas referências do cotidiano.

O poder-ser é a condição de possibilidade na existência, ou seja, é o não determinado, não estabelecido; mas sim possibilidade de escolhas para outros modos de *ek-sistir*. A angústia cria a reflexão sobre outras possibilidades de ser, isto é, de poder-ser.

A angústia se manifesta no *Dasein* como liberdade de escolha e de aprender a si mesmo. Heidegger também disse que a angústia abre a possibilidade através da fuga de si mesmo. A angústia conduz o *Dasein* à autenticidade do ser como possibilidade. O ser autêntico surge com a possibilidade do *Dasein* assumir o que ele é, como *Dasein*, voltado para si.

Além disso, na angústia, o *Dasein* está numa abertura privilegiada, pois ele está aberto para a própria possibilidade existencial. Com isso, é possível ter uma visualização do seu modo de conduta em relação aos outros, aos entes e ao seu próprio mundo. Em outras palavras, o *Dasein* se encontra em abertura para observar sua existência e para outras possibilidades. Assim, a angústia revela para o *Dasein* o poder de ser livre.

Na presença [*Dasein*], a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e escolher a si mesma. A angústia arrasta a presença [*Dasein*] para o *ser-livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença [*Dasein*] como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (Heidegger, 2014, p. 254).

A angústia proporciona o ser autêntico. Por autenticidade, entende-se a mais extrema possibilidade de ser do *Dasein*. No comportamento autêntico, o *Dasein* é obrigado a ser o que ele realmente é. Desse modo, ele está entregue à sua própria responsabilidade. Na autenticidade, a comodidade do impessoal é dispensada pelo *Dasein* e este se torna possuidor da responsabilidade para consigo mesmo. Portanto, a angústia, como disposição afetiva, revela ao *Dasein* o seu ser próprio no mundo e as suas possibilidades.

Agora iremos ver a corporeidade na tonalidade afetiva do *Dasein*. Vamos expor como a corporeidade faz parte na afinação da disposição do *Dasein* na sua abertura.

IV. 2 A corporeidade nas Tonalidades Afetivas

A tonalidade afetiva, como modo de encontrar-se cada vez afinado em uma disposição afetiva, diz respeito à abertura dos modos de ser. Nesse sentido, a corporeidade é o modo de ser do *Dasein* que está junto com a disposição afetiva na abertura e modo de ser do *Dasein*. Assim, a maneira do *Dasein* se encontrar em uma disposição determina também os modos de corporar, isto é, o modo de ser e estar do *Dasein* enquanto corporeidade.

O modo de ser do corpo, isto é, o corporal, se manifesta de diversos modos na afinação com a disposição afetiva. O corporal se dá nos gestos, no tom de voz, no olhar triste ou alegre, entre outros modos que revelam a corporeidade do *Dasein* no modo corporal.

Pela perspectiva dos afetos, o corpo é afeto. Na sua *ek-sistência*, o corpo é experiência. Ele está aberto e experiencia os afetos. Assim, o corpo é ação, atividade, e não uma coisa que serve de substrato para a exposição dos afetos.

Portanto, corpo, corpo humano, não é coisa, base, estrato físico, material. Não é nenhum dado primário biofisiológico, *orgânico*. Sua *substancia*, seu *teor* ou textura é esta estranha coisa, que é *coisa* nenhuma, que é tão-só um modo de ser denominado humor, afeto, experiência. (Fogel, 2010, p. 175).

Assim, o corpo é algo que é tocado, mobilizado, disposto, entoado pelos afetos e reage aos afetos através do seu modo de ser, de *ek-sistir*. O corpo é realidade concreta. Ele é a cada instante, isto é, ele se dá a todo o momento. De tal modo, é o corpo que realiza os afetos.

A hora, o instante *ek-sistência*, que é a hora, o instante homem-mundo, homem-realidade, quando se dá, se abre ou se instaura, já é sempre humorado, afetado-interessado. Ou seja, vida, existência, não é ou há, não dá-se ou faz-se puramente em-si, quer dizer, des-afetada, des-humorizada ou des-interessada (*objetivamente!*), mas, ao contrário, vida, existência e homem ou afeto (o corpo) constituem um único e mesmo instante, um único e mesmo acontecimento ou ato. Mais: o que quer que seja, mundo, coisas, toda e qualquer, abre-se, mostra-se, há ou é *porque é* humorado, *porque é* afeto ou *sentimento*. Isto é, abre-se, mostra-se *graças* ao afeto, por obra e graça do humor que vida, que existência é, sempre já é. Por isso, neste sentido arcaico, originário, de gênese ontológica, humor, afeto ou *páthos* faz visível, torna visível, isto é, é ele mesmo (o humor, o *páthos*) o próprio aparece ou fazer-se visível. Enfim, *é a coisa mesma*. O aparecer *nisso* e *com isto* é a maneira, a única maneira de humor ou *páthos* se realizar, se

concretizar, isto é, ser, pois o que quer que seja só o é realizado, concretizado- *fechado*, na *in-sistência*. Assim, o humor ou *páthos*, sendo a própria coisa, é a determinação, a *Be-stimmung*, isto é, o *tom*, melhor, a *entonação*, pois real, quer dizer, sua determinação, seu ser ou sua textura ontológica, é *tom*, é *entonação* (= *Be-stimmung*). Coisa, toda e qualquer, é *tom*, é *entonação*. Em suma, real, coisa, é, sempre já é humor, afeto, *páthos*. (Fogel, 2010, p. 177-8)

O corpo *ek-sistindo* se encontra afetado pelas tonalidades afetivas, isto é, o modo de ser do corpo é estar afetado. Nesse sentido, o corpo é afeto, humor, interessado. Ele não pode ser compreendido na sua *ek-sistência* como alguma coisa que sirva para expor os afetos.

Corpo, portanto, não é *coisa* nenhuma, *algo* algum. Não é nenhum estrato ou sub-estrato no sentido de nenhuma base física, nem lastro material, bio-físico, *orgânico*. Tudo isto é posterior, tardio, epigonal, ou seja, de segunda instância, à medida que, de modo geral, é tematização, objetivação *científica*. Originária ou imediatamente, corpo é experiência, ou seja, humor, afeto, que é tão-só um modo possível de ser, de vir a ser tornar-se, quer dizer aparecer, fazer-se visível mostrar-se ou desvelar-se. [...]. (Fogel, 2010, p. 178-9)

Portanto, as tonalidades afetivas não são algo que existem diferentes do corpo. Elas fazem parte do modo de ser do corpo, isto é, o corpo também é composto das tonalidades afetivas. O modo de ser do corpo se mostra também com as tonalidades afetivas. A disposição afetiva junto com a corporeidade se mostra no corporar do corpo. O modo de ser da disposição afetiva mostra como o *Dasein* está afinado em um humor.

Agora, vamos expor o último existencial por nós pesquisado: Cuidado. Ele é o que o ser humano possui em toda a sua vida e a sua conexão com o mundo. Esse existencial é responsável pela totalidade de todas as estruturas constituintes do *Dasein*.

IV. 3 Cuidado² (*Sorge*)

Cuidado é o nome da presença do *Dasein* na sua *ek-sistência* no mundo. O Cuidado é um existencial que comporta a totalidade das estruturas existenciais do *Dasein*. O estrutural da totalidade é o *Dasein* em seu todo e em todos os seus momentos. Em outros termos, o Cuidado é autoresponsabilização pelo próprio modo de ser no mundo.

² Na tradução do *Ser e Tempo* feita por Fausto Castilho, o termo alemão “*Sorge*” foi traduzido por “preocupação”. Enquanto, Márcia de Sá Cavalcante Schuback traduziu o tal termo por “cura”. Na nossa dissertação, escolhemos traduzir *Sorge* por Cuidado.

O Cuidado é descrito como essência do *Dasein*. Ele significa a essência da *ek-sistência*. O Cuidado é o comportar-se de modo a rearranjar interpretativamente a *ek-sistência* de acordo com os sentidos que vêm servir aos projetos do *Dasein* autêntico.

[...]. Mas cuidado como constituição fundamental do existencial do Da-sein do homem no sentido de *Ser e tempo* é, nada mais nada menos, do que o nome de toda a essência do *Dasein*, uma vez que este é sempre já dirigido para algo que se lhe mostra e, como tal, é absorvido constantemente, desde o início, sempre num relacionamento qualquer, em cada caso, com aquilo que se lhe mostra. [...]. (Heidegger, 2017, p. 223).

O Cuidado é experienciado pelo *Dasein* através do manuseio quotidiano no mundo em que o *Dasein* se encontra, ou melhor, onde o *Dasein* surge como “projeto” de *ek-sistência* em que a totalidade das significações é compreendida. No Cuidado, residem os diversos existenciais.

É porque o sentido de nosso ser é cuidar, por isso toda questão, todo desafio ou esforço de convivência se mantém em aberto. Nosso cuidado vem a ser sempre hiante, nunca ultrapassa o hiato de ser-com. A abertura deste hiato traga toda pretensão de ser apenas o outro dos outros. O cuidado faz do homem o não outro de todos os outros. Todo encontro nunca termina de encontrar-se. As mudanças, as transformações, as viradas e revoluções são a garantia da hilância deste hiato sempre em aberto no cuidado de ser no tempo. Pela abertura deste hiato do tempo no ser de um com o outro entra e sai o cuidado do outro e de si mesmo, tanto no empenho de ser como no desempenho de ser um e outro. (Boff, 2010, p. 326).

Além disso, o Cuidado está relacionado às possibilidades de realizações no mundo. Tudo que o *Dasein* pode ser na sua *ek-sistência* se encontra nas possibilidades. Esse modo de existir é denominado de Cuidado. Assim, o Cuidado é um modo de existir que observa as possibilidades dos projetos do *Dasein*.

O existencial Cuidado unifica a estrutura existencial dos entes de poder-ser, ou seja, ele une em si todos os demais existenciais. O Cuidado, em *Ser e Tempo*, pode ser compreendido a partir de uma tríplice estrutura: 1-Cuidado (*Sorge*), como uma divisão estrutural em facticidade, existencialidade e decadência, enquanto essência da *ek-sistência*, tendo em vista o todo estrutural do ser-no-mundo, 2- o Cuidado como ocupar (*Besorgen*) nas suas modulações e 3- o Cuidado como preocupar (*Fürsorge*).

Para começarmos a entender o Cuidado, como ele unifica toda a estrutura existencial do *Dasein*, isto é, a totalidade do todo estrutural do *Dasein*, devemos fazer inicialmente a

descrição do Cuidado como facticidade, existencialidade e decadência (Heidegger, 2014, p. 258). Heidegger afirma que o Cuidado é estruturado por três caracteres fundamentais: facticidade, existencialidade e decadência.

A facticidade (*Faktizität*) diz respeito ao fato de ser do *Dasein*. Ela determina o modo de ser do junto aos entes.

Chamamos de *facticidade* o caráter de fatualidade do fato da presença [*Dasein*] em que, como tal, cada presença [*Dasein*] sempre é. À luz da elaboração das constituições existenciais básicas da presença [*Dasein*], a estrutura complexa desta determinação ontológica só poderá ser apreendida em si mesma *como problema*. O conceito abriga em si o ser-no-mundo de um ente “intramundano”, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu “destino”, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo. (Heidegger, 2014, p. 102).

A facticidade, ou experiência fática da vida, é a experiência de viver, de se abrir ao mundo, de se entregar na vida humana. Ela é a situação de fato, isto é, concreta. A facticidade se refere ao modo concreto com o qual os entes são compreendidos e interpretados no âmbito da *ek-sistência* e também se refere à maneira com a qual nos ocupamos com os entes em determinado contexto. A facticidade é a condição de delimitação em que o *Dasein* se apresenta cada vez com ele mesmo em seu espaço de abertura ou horizonte de possibilidade.

A existencialidade (*Existenzialität*) é modo de ser do *Dasein* de *ek-sistir*. Como o único ente que possui a capacidade de *ek-sistir*, o *Dasein* é o que se compreende a si mesmo. Desse modo, existir é compreender ser, compreender a condição humana e ter a possibilidade de projetar e atribuir sentido à sua *ek-sistência*. Assim, com a existencialidade como um projeto de sentido, o *Dasein* vê a possibilidade de escolher.

A possibilidade de escolher que o *Dasein* possui significa que ele é livre, pois só pode fazer escolhas quem é livre. Nesse sentido, *ek-sistir* também significa transcender-se a si mesmo, isto é, ir além do que é. Então, o *Dasein* é um transcendente, porque ele vai além do ente, ou seja, ele supera o ente. Assim, ele se deixa “iluminar” pela luz do ser.

A decadência (*Verfallen*) é o ser inteiramente ocupado no cotidiano, ou melhor, é estar todo absorvido no cotidiano. Ela é um existencial que direciona para a tendência que o *Dasein* tem de *ek-sistir* e encontrar-se. A decadência é a saída do modo originário de possibilidade em que o *Dasein* se encontra para uma relação com os entes intramundanos que estão à disposição para uso. A decadência é a possibilidade de *ek-sistir* impessoalmente e nivelado aos entes intramundanos. Porém, a decadência não significa uma queda moral do ser humano.

Esse termo é uma referência à estrutura existencial em que está o ser humano, que é uma cadência: um movimento do existir. Nesse sentido, o termo “decadência” se refere ao movimento contínuo de modo acomodado. Na decadência, a existência se aliena, se fecha, se aprisiona. O movimento do *Dasein*, na vida, se torna uma mera ocorrência sem originalidade.

A decadência abre caminho para os existenciais ocupar (*Besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*). Nesse sentido, o Cuidado também pode ser analisado como ocupação e preocupação (Heidegger, 2014, p. 260). Esses existenciais são considerados outro modo em que o Cuidado é constituído. A compreensão do Cuidado parte da ocupação e preocupação, que é denominado de fundamental e originário.

Ocupar (*Besorgen*) se apresenta a partir da cotidianidade. A ocupação é estar junto às coisas, aos entes. A ideia de ocupação é no sentido prático de manuseio e de posse de certo ente que se apresenta como utilitário. Por exemplo, quando se vê e se pega uma caneta. Em seguida, começa-se a escrever com ela. Há nesse exemplo uma ocupação do *Dasein*, pois ele se utilizou da caneta como um ente à mão para uma certa atividade. Com isso, compreende-se a ocupação como ocupação de alguma coisa em um determinado horizonte de possibilidade. Ocupação é a relação com os entes. A ocupação é um existenciário ser-junto. Assim, a partir do existenciário ser-junto, pode-se compreender a ocupação.

Preocupação (*Fürsorge*) é a relação do *Dasein* com os outros *Dasein*. Nesse sentido, a diferença da ocupação para a preocupação está relacionada a quem ou ao que o *Dasein* se relaciona. Na ocupação, o *Dasein* se relaciona com os entes, enquanto, na preocupação, ele se relaciona com outros seres humanos. Assim, com a preocupação, há experiência de ser afetado por sentimentos como amor, ódio, por exemplo. A preocupação é o existenciário ser-com. As relações com outras pessoas são analisadas também com o ser-com que corresponde à preocupação.

Portanto, o Cuidado é fundamentalmente o viver, ou o viver é o Cuidado. Toda a estrutura do Cuidado remete ao viver, ao estar no mundo e se comportar nele.

O viver, enquanto cuidado, vive em um mundo e se ocupa, de diversos modos, das muitas e variadas referências, ou seja, das muitas possibilidades e realizações, das muitas situações, vale dizer, dos encontros e das experiências mesmas. É no cuidado que o viver experimenta, cada vez, o seu mundo. Por conseguinte, isto significa: é no cuidado que eu, primordialmente, me encontro comigo mesmo, faço experiência de mim mesmo, do meu próprio mundo, de minhas próprias situações históricas, de minhas possibilidades e realizações, de minhas temporalizações. (Fernandes, 2011, p. 304).

As experiências da vida acontecem no Cuidado, isto é, no fluxo da vida. As situações, as frustrações, as realizações estão no Cuidado. O Cuidado é estar entregue à própria responsabilidade do *Dasein*.

Com a análise do fenômeno do Cuidado, é possível ter uma visão concreta da *existência* do *Dasein*, pois o Cuidado é um resultado da análise do *Dasein*. Ele é aonde se chega a partir dos existenciais expostos antes do Cuidado.

Agora, iremos ver o existencial da corporeidade correlacionado ao Cuidado, isto é, vamos ver como a corporeidade pode ser vista no momento do Cuidado.

IV. 4 A corporeidade no Cuidado

A corporeidade no Cuidado está implicada nas relações do cotidiano do *Dasein*. Ela participa das relações do *Dasein* pela perspectiva do Cuidado. Desse modo, a corporeidade mostra o corporar do corpo humano.

O ver, o falar, o ouvir e demais sensações do corpo atuam no cotidiano do *Dasein* baseados na corporeidade. Assim, o corpo se mostra com o corporar, que é como a corporeidade revela o modo de ser do corpo. O corporar é o corpo do *Dasein* que vive o cotidiano. Além disso, o corporar está até mesmo na imaginação, quando há a participação da sensibilidade.

Ao mostrar o batente da janela, o horizonte do corporar leva ao perceptível, ao visível. Mas não posso experienciar o batente da janela como tal, em sua significação apenas pelo próprio corporar. Que eu, em geral, possa dizer “batente da janela” já inclui uma compreensão-do-ser. Corporar é, ao mesmo tempo, o gesto de apontar para o percebido por mim, o que está ao meu alcance pela visão. O corporar está em toda parte onde participa a sensorialidade, mas aí está sempre, também, já a primária compreensão-do-ser. Se o dr. H. diz que os limites do meu corporar estão na África quando eu imagino minha estada na África, então o limite do corporar está na África, mas neste caso os limites do corporar estão num âmbito inteiramente diferente do que quando eu vejo algo mesmo. Eles estão, então, no âmbito da possibilidade da imaginação. Por isso o âmbito “África” não é uma ampliação do âmbito do batente da janela visto mesmo. Mas também na imaginação de estar na África acontece um corporar, porque as montanhas ou os desertos africanos imaginados ou sua presentificação são dados sensorialmente. Quando nos transportamos para a África em imaginação, não podemos dizer: as coisas lá são assim, mas apenas: elas poderiam ser assim e assim, enquanto ao ver o batente da janela mesmo eu posso dizer: ele é assim e assim. (Heidegger, 2017, p.198).

O corporar está envolvido em cada situação que o *Dasein* está envolvido. Está no modo de falar, no modo de gesticular, de se comportar etc.

Vamos agora ver a corporeidade envolvida numa situação, para podermos mostrá-la melhor no existencial Cuidado. Assim, iremos descrever o ser-na-situação. Para isso, vamos citar uma situação exposta por Hermógenes Harada³, no seu texto *Fenomenologia do Corpo*.

A figura do velho pescador é um corpo talhado na situação. O vento, o mar, as tempestades, a fome, a morte triunfos e derrotas, alegrias e sofrimentos: todas essas situações formam os anéis inexoráveis da facticidade que o pressionam, o compenetraram de todos os lados. A resistência e a luta que o pescador oferece ao cerco da situação o faz afundar cada vez mais na realidade situacional do seu destino. Quer se resigne, quer sucumba na luta, está implacavelmente inserido, sim cravado na sua situação. Mas esse processo, que forja a estória da sua vida, vai aos poucos articulando as contradições e as vicissitudes, as durezas da sua situação numa totalidade compacta, coesa e coerente, fazendo surgir o corpo encarquilhado do velho pescador, qual cristalização do mistério do mar, transparente e luminosa na sua profundidade cósmica. (Harada, 1971, p.26).

No exemplo acima, o mar é a situação do pescador. Ele é o que dá horizonte ao pescador com o alimento, a morte, a dor, a alegria etc. Em outros termos, o mar, situação, e o corpo do pescador sente tudo. O corpo está totalmente envolvido no horizonte do mar, isto é, na situação do mar. Assim, nessa situação, o ser humano se torna cada vez mais pescador. O corpo dele está todo envolvido na situação.

Na situação, a pessoa está completamente dentro do contexto. Ela está impregnada, envolvida, compenetrada pelas coisas da situação. Nesse sentido, a situação é o contexto em que o corpo e a situação se coincidem, isto é, a situação é uma ocupação do corpo. Há uma coexistência para se dar a situação entre o corpo e o contexto.

Portanto, o corpo na situação revela o corpo como corpo humano, que é a vida humana. Assim, podemos pensar o concreto que envolve o corpo humano como a morte, a experiência, a vida etc. A situação atinge e penetra de tal modo que não há o fora. O corpo está totalmente dentro da pessoa, na sua *ek-sistência*.

Agora, depois de termos percorrido a concepção da corporeidade na analítica existencial, podemos nos reter a uma exposição mais restrita ao corpo na fenomenologia de Heidegger. Assim, vamos partir para uma exposição da concepção do corpo humano baseada na fenomenologia de Heidegger. Essa exposição é uma descrição fenomenológica do corpo humano.

³ Filósofo e Frei Hermógenes Harada (1928-2009) nasceu em Miyasaki, Japão.

CAPÍTULO V: O CORPO HUMANO COMO FENÔMENO ÔNTICO E A CORPOREIDADE COMO FENÔMENO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL NA FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER

De acordo com a fenomenologia de Heidegger, a questão do corpo é ontológica. Assim, partindo de sua divisão ontológica: ôntico e ontológico, o corpo é uma questão ôntica, isto é, o corpo é um ente, e não um ser. Entretanto, ele pode ser analisado ontologicamente por meio da corporeidade, isto é, fenomenologicamente. Desse modo, o corpo se mostra com o corporar, que é o modo de ser do corpo do *Dasein* no cotidiano.

V. 1 O corpo humano na fenomenologia de Heidegger

O corpo humano, na fenomenologia de Heidegger, é tratado como um corpo vivido, experienciado, corpo próprio, corpo que pode ser denominado de “meu corpo”. Nesse sentido, ele não é apenas um ente material, mas também a experiência do ser humano.

Como a fenomenologia desenvolvida por Heidegger está relacionada com a ontologia, então, a análise fenomenológica de Heidegger do corpo é uma ontologia do corpo. Assim, continuando com o *Dasein* como modo de “ver” a existência do ser humano, vamos procurar entender o corpo do *Dasein*. Nesse sentido, o corpo do *Dasein* é algo além de um organismo, pois atua nas relações *ek-sistenciais* do *Dasein*.

Para refletir a questão do corpo, Heidegger concebe o existencial, denominado corporeidade. Assim, é possível analisar o corpo com o corporar, que é o comportamento e o modo de existência do corpo. O corporar é a relação direta com o mundo e o horizonte, no qual o *Dasein* permanece. Desse modo, com a fenomenologia de Heidegger, podemos buscar compreender o corpo humano como cada corpo sendo individual, com experiência própria, com particularidades.

Para começarmos a discorrer sobre o corpo pela perspectiva fenomenológica de Heidegger, vamos iniciar tratando do corpo dos animais. Em outros termos, antes de começarmos a analisar o corpo humano fenomenologicamente, iremos, inicialmente,

diferenciá-lo do corpo do animal, ou melhor, do organismo animal. Para isso, vamos discorrer sobre o corpo animal.

V. 2 Corpo animal a partir da concepção de ser-apto

O corpo de um animal ou organismo animal é pensado por Heidegger através do ponto de vista da aptidão. O organismo animal é analisado através da perspectiva de estar a serviço de algo, que é estar apto para alguma coisa. Por exemplo, a visão deve possuir o olho como órgão. A audição está inserida no ouvido. Assim, pensa-se uma capacidade sensitiva e essa capacidade precisa de um órgão que a possibilite existir, isto é, a partir da aptidão é que se dá função ao órgão. “Como temos esta relação entre órgão e aptidão? Eis o que fica claro: não podemos dizer que o órgão possui aptidão, mas sim que a *aptidão possui órgãos.*” (Heidegger, 2015, p. 284).

O ser-apto é caracterizado por ter possibilidades e fornecer possibilidades. Vamos ver a aptidão do animal na sua vivência através do exemplo da abelha relatada por Heidegger:

[...]. Se capturamos uma abelha que acabou de chegar ao lugar onde se encontra a comida, a prendemos em uma caixinha escura e só a deixamos voar novamente algumas horas depois, sendo que durante este tempo o sol alterou essencialmente sua posição no céu, então a abelha isolada procura a colmeia na direção falsa. Em verdade, a abelha não voa sem qualquer escolha desorientadamente e em qualquer direção, mas seu voo se desvia da direção de chegada exatamente segundo o ângulo que corresponde à mudança do estado do sol. Isto significa: em relação à nova posição do sol, a abelha voa de volta agora a partir do antigo ângulo de chegada que trouxe com ela. De volta sem parar? De modo algum. Ela interrompe muito mais o voo de volta, que perfaz em linha reta, depois de ter percorrido um trajeto, cuja extensão corresponde ao trajeto no voo de ida da colmeia até o lugar onde se encontrava a comida. Neste ponto, ela passa a voar em círculos, procura, então, à sua volta, e, por fim, encontra a colmeia, se a distância não tiver se tornado grande demais. Diz-se: a abelha não nota apenas a direção da posição do sol e permanece aí em uma certa angulação. Ela também nota a extensão do trajeto do voo de ida. Assim, vemos o modo totalmente peculiar de orientação da abelha e de seu comportamento no sentido da realização da aptidão para retornar ao lugar de origem. (Heidegger, 2015, p. 314).

Quando há a impossibilidade de relação da abelha com o sol, a abelha não consegue perceber claramente seu trajeto, seu modo de agir no mundo fica confuso. Ela continua com todos os seus órgãos funcionando, porém as capacidades sensitivas não funcionam claramente, ou seja, não é apenas o órgão que dá a possibilidade de ação das sensações, mas

sim as possibilidades de percepção que podem existir no órgão. Uma aptidão que possui um órgão que possibilita a sua existência. Quando aptidões, ou ser-apto, não está aberto ao mundo, isto é, quando não há uma relação entre uma aptidão e algo, o mundo fica confuso. Assim, acontece uma perturbação.

Portanto, a *perturbação* animal diz: *privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo*; e, então: em meio a uma tal privação, um *ser absorvido por...* Com isto, a perturbação do animal designa um modo de ser. De acordo com este modo de ser, em sua ligação com um outro, é retirada, ou, como também se diz em alemão, roubada (*benommen*) do animal a possibilidade de relacionar-se e de ligar-se a este outro *enquanto* este ente e este ente em geral, *enquanto* um ente simplesmente dado, *enquanto* um ente. E justamente porque é retirada do animal esta possibilidade de perceber isto ao que ele se liga *enquanto* algo, ele pode ser absorvido pelo outro desta maneira pura e simples. Uma tal perturbação, porém, não pode ser interpretada como uma rigidez, como que um enfeitiçamento do animal. Ao contrário, esta perturbação possibilita e indica um espaço de jogo próprio ao comportamento, isto é, uma comutação pulsional do ser impelido para o interior da pulsão respectiva. (Heidegger, 2015, p. 317).

A perturbação coloca o animal fora da possibilidade de abertura. O animal não se encontra enquanto tal em meio a uma abertura do ente. “*Nem o seu assim chamado meio ambiente, nem ele mesmo estão abertos enquanto entes.*” (Heidegger, 2015, p. 318).

O animal se comporta através das aptidões dos seus órgãos com a natureza. O seu modo de viver está relacionado às aptidões dos organismos para com a natureza. A percepção do sol orienta a abelha para a colmeia, isto é, a abelha precisa perceber o sol para que consiga voltar para a colmeia. Assim, a relação entre o corpo de abelha e a natureza determina o comportamento da abelha.

Portanto, o organismo animal ou corpo animal possui aptidões que encontram um organismo que possibilita a ação ou atividade das aptidões. Os sentidos do corpo de um animal estão inseridos em um órgão e funciona para a adaptação e sobrevivência do animal. Eles garantem o modo de viver dos animais.

Continuando na diferenciação entre o corpo humano e o animal, vamos demonstrar uma diferença entre o ser humano e o animal através da noção de mundo concebido por Heidegger. Assim, vamos deixar o ser humano cada vez mais distante da concepção de um animal e, conseqüentemente, do corpo animal.

V. 3 Diferenciação entre o animal e o ser humano através da concepção de mundo

Podemos ver a diferença entre o ser humano e o animal através da concepção de mundo que Heidegger desenvolveu. Para tentar compreender o mundo, Heidegger faz um caminho chamado de consideração comparativa, que consiste em fazer comparações sobre o sentido do mundo em relação à pedra, ao animal e ao ser humano.

Escolheremos agora muito mais um *terceiro* caminho- o caminho de uma *consideração comparativa*. Nós ouvimos: o homem não é apenas uma *parte do mundo*, mas é senhor e servo deste mundo, à medida que o “possui”. O homem possui o mundo. O que dizer do resto dos entes que, como o homem, também são uma parte do mundo? O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Diferentemente do homem, que também *possui* o mundo, eles são apenas partes do mundo? Ou será que também o animal possui mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? Como é preciso apreender esta alteridade? O que dizer da pedra? Aqui se mostram, ainda que de modo deveras rudimentar, diferenças. Nós a fixamos através de três teses: 1. A pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*. (Heidegger, 2015, p. 230).

A partir das três teses: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo, Heidegger busca compreender um modo para a elaboração da pergunta “o que é o mundo?”. A análise comparativa deve iniciar com a tese “o animal é pobre de mundo”, pois, assim, pode-se ver para os lados opostos: ausência de mundo da pedra e formação de mundo do homem.

O ser pobre de mundo significa ser privado, de alguma forma, de muitas coisas no mundo, isto é, não ter acesso às diversas coisas do mundo, mas, entretanto, ter algum acesso. Assim, o animal é pobre de mundo.

[...]. Dissemos: mundo significa acessibilidade do ente. Em seguida apontamos para o fato de o animal se ligar efetivamente- o cachorro que sobe, por exemplo, a escada saltando- a um outro, de ele ter, portanto, acesso a... E não apenas isso! Podemos até mesmo dizer: o animal tem acesso ao ente. O ninho que é procurado, a presa que é pega não são evidentemente nada, senão o pássaro não poderia se instalar no ninho e o gato não poderia apanhar nenhum rato. Como isto se daria, se estes não fossem ente algum?!? O animal tem acesso ao ente. (Heidegger, 2015, p. 344).

O acesso do animal ao ente é apenas um ato simples em relação a algo real, pois o animal não experimenta esse algo enquanto ente. Somente o homem consegue acessar o ente enquanto ente, isto é, o ente na sua existência manifestada, desvelada. Além disso, o mundo é

mais do que acessibilidade do ente. “Precisamos dizer: mundo não significa acessibilidade do ente, mas mundo diz *entre outras coisas* acessibilidade do ente *enquanto tal*.” (Heidegger, 2015, p. 344). Assim, o ser humano, ao contrário do animal, tem acesso ao ente enquanto ente. O animal é pobre de mundo em relação ao ser humano.

A segunda tese, “a pedra é sem mundo”, quer dizer que há ausência de mundo. A pedra não tem mundo. Ela nem mesmo é privada de mundo, pois não pode ter o mundo. Isso significa que ela é simplesmente dada. Ela não tem acesso às aberturas em que aparecem as possibilidades existenciais.

A pedra é. Ou seja, ela é isto ou aquilo, e é enquanto tal aqui ou lá. Ela está ou não está simplesmente dada. Ela é- mas ao seu ser pertence a essencial ausência de acesso, sob o domínio da qual ela é à sua maneira (ser simplesmente dado). A pedra é sem mundo. A ausência de mundo de um ente diz agora: a ausência de acesso ao ente enquanto ente, que pertence ao modo de ser do ente em questão e que justamente caracteriza sempre a cada vez este modo de ser. Transpassado por este modo de ser, o ente em questão é sob o domínio desta ausência de acesso. (Heidegger, 2015, p. 254).

Portanto, a pedra não possui mundo, não se abre ao mundo, não acessa o mundo. Ela apenas está dentro do mundo como um ente. Assim, o mundo não constitui a pedra, isto é, a pedra é sem mundo.

Na terceira tese, o mundo é dito a partir do ser humano como fornecedor de mundo e é caracterizado como pertencente à abertura do ente enquanto tal. Esse mundo é entendido como fenômeno do mundo, que possui as seguintes características: “1. A abertura do ente enquanto ente; 2. O ‘enquanto’ e 3. A ligação com o ente enquanto o deixar e não-deixar-ser, o assumir uma atitude em relação a..., a postura de si-próprio (ipseidade).” (Heidegger, 2015, p. 352). Nesse sentido, em qualquer lugar que encontramos esses caracteres, nos deparamos com o fenômeno de mundo.

O mundo que é formado pelo ser humano não é simplesmente um conjunto de entes, isto é, tudo que está e faz parte do espaço que existe. Ele é caracterizado principalmente pela acessibilidade do ente, ou melhor, pelo acesso do ente enquanto tal, que é quando o ente é manifesto.

Ao invés do ente em si, ele [conceito de mundo] visa muito mais à acessibilidade do ente mesmo enquanto tal. De acordo com esse conceito, o ente também pertence em verdade ao mundo, mas apenas uma vez que *acessível*, já que o ente mesmo admite e viabiliza algo deste gênero. O fato

de o ente fazer parte do mundo só é verdadeiro se o ente enquanto tal *puder se tornar manifesto*. Isto implica que, de antemão, o ente não está manifesto, está *fechado e velado*. Acessibilidade funda-se na abertura possível. Por conseguinte, *mundo* significa não o ente em si, mas aberto? Não, ele designa a *abertura* do ente sempre a cada vez faticamente aberto. (Heidegger, 2015, p. 358).

O conceito de mundo não é definido apenas como acessibilidade do conjunto de entes, mas também abertura do ente na totalidade. “Mundo não é o todo do ente, não é a acessibilidade do ente enquanto tal, não é a abertura do ente enquanto tal que se encontra à base da acessibilidade. Ao contrário, mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*.” (Heidegger, 2015, p. 356).

A totalidade é a forma do ente se manifestar: “[...]. Mas o que significa, então, este ‘na totalidade’, se não o todo do ente em si segundo o ponto de vista do conteúdo? Responderemos: ele significa a forma do ente enquanto tal que se manifesta para nós. Por isso, ‘na totalidade’ diz: sob a forma da totalidade.” (Heidegger, 2015, p. 365).

Entretanto, o conceito do mundo é formado pelo ser humano, ou melhor, de acordo com a tese de Heidegger, o homem é formador de mundo. O ser humano que forma o mundo não é uma simples pessoa que existe no mundo, mas sim o ser do ser humano, que é o *Dasein*. “O homem *qua* homem é formador de mundo; isto não significa: o homem tal como ele perambula pela rua, mas o *ser-aí [Dasein]* no homem é formador de mundo.” (Heidegger, 2015, p. 366).

Voltando ao conceito de mundo, este é a abertura do ente enquanto tal na totalidade. Devemos agora entender o termo “enquanto” no conceito de mundo. De forma sucinta, tal termo significa uma ligação de duas coisas diferentes ocorrendo no mesmo momento.

No entanto, constatamos facilmente que o “enquanto” designa uma “ligação”: não há nenhum enquanto por si. Ele refere-se a *algo* que se encontra no “*enquanto*” e igualmente a *algo diverso do que* ele é. No “enquanto” reside uma ligação, e, com isto, *dois elementos de ligação*. Estes elementos não são apenas dois elementos, mas um é o primeiro e o outro é o segundo. Todavia, *esta junção* da ligação e dos elementos da ligação não está pairando livremente. De que ela faz parte? Nós o descobrimos, ao transcrevermos o “*a enquanto b*”, e dizemos: na medida em que é *b*. Com isto, o “enquanto” só pode possuir uma função, se o ente já estiver previamente dado e se ele servir, então, para tornar *expresso* este ente como constituído deste ou daquele modo. Um *a* que é *b* está previamente dado: este ser-*b* do *a* é realçado expressamente no interior do “enquanto”. No fundo, já sabemos o que temos em vista com o “enquanto” antes mesmos de o tornarmos distinto linguisticamente. Nós sabemos, por exemplo, na simples proposição: *a é b*. Na compreensão desta proposição o *a* é compreendido enquanto *b*. Segundo esta estrutura, portanto, o “enquanto”

faz parte da simples *proposição enunciativa*. O “enquanto” é um momento estrutural da estrutura da proposição no sentido da simples proposição enunciativa. (Heidegger, 2015, p. 369).

O termo “enquanto” diz que coexiste um elemento a partir de outro elemento. Assim, um elemento é enquanto outro elemento também é. Tal termo é uma relação para com outro que está sendo, que está acontecendo. Além disso, o “enquanto” tem a função de restringir e realçar, isto é, ele também é restrição e realce.

O “enquanto” é uma ligação de uma proposição que estabelece o conceito de mundo com a abertura do ente. A abertura se dá com o enquanto isto ou aquilo, isto é, o “enquanto” indica que algo está se dando, está se mostrando, está se manifestando. O “enquanto” expressa a abertura de algo. Ele mostra algo, seja como ele é ou como não é, isto é, no sentido de desvelamento ou velamento (Heidegger, 2015, p. 402). Porém, para a mostra é preciso que já se tenha percebido esse algo a ser desvelado ou não. Toda essa percepção de algo é feita pelo caráter do enquanto como tal (Heidegger, 2015, p. 403). Isso através da razão, do *lógos*, da mente. O “enquanto” expressa as coisas, isto é, ele revela, mostra, desvela a coisa. “A mostra é um deixar-ver o ente simplesmente-dado enquanto tal.” (Heidegger, 2015, p. 408).

Então, a formação do mundo pelo homem está relacionada ao julgamento, ou melhor, pelas proposições expressas pelo ser humano sobre as coisas do mundo. As proposições podem ser verdadeiras ou falsas. Quando falsas, elas encobrem algo; ao contrário, elas desvelam algo. Isso é, são atitudes de cobrir ou descobrir coisas. Assim, o ser humano vai formando o mundo com suas proposições sobre o mundo.

Com essa exposição do conceito de mundo através do caminho de uma consideração comparativa entre a pedra, o animal e o ser humano, procuramos demonstrar a distinção entre o ser humano e o animal. Logo, também se diferencia o corpo humano do corpo animal, pois são seres diferentes. Assim, não cabem comparações entre o corpo humano e o corpo animal. Agora, vamos nos restringir ao corpo humano. Iremos expor como Heidegger pensa o corpo humano na sua ontologia fenomenológica.

V. 4 O corpo humano refletido fenomenologicamente por Heidegger

O corpo humano pode ser analisado através de dois modos: corpo natural (*Körper*) e corpo (*Leib*) (Heidegger, 2017, p. 106). O corpo natural (*Körper*) está relacionado ao limite do material do corpo. Ele é limitado com a pele. Enquanto o corpo (*Leib*) diz respeito à

relação do corpo com o mundo. Desse modo, a diferença entre o sentido dos dois corpos é qualitativa.

O corpo (*Körper*) é entendido como simplesmente um ente material. Ele é objeto da ciência. Nesse sentido, a perspectiva do corpo (*Körper*) é apenas material e não possibilita uma abertura para a relação do *Dasein* com os outros seres.

O fisiológico é uma condição necessária para a possibilidade de uma relação humana com o outro. No entanto, apenas o fato de que a paciente vê na verdade um “tu” como próximo, isso definitivamente não é uma percepção sensorial, pois não há um órgão sensorial para aquilo que se chama “o outro”. O fisiológico não é uma condição suficiente [*hienreichende*], no sentido literal da palavra “alcançar” [*hin-zu-reichen*], de que o fisiológico não pode alcançar o espaço até o outro e construir a relação. (Heidegger, 2017, p.166).

O corpo (*Körper*) é uma visão do corpo humano em seu estado apenas concreto, isto é, materialmente, não personificado, objetificado, quantificado e limitado pelo aspecto físico-químico.

A ciência natural não consegue ir além da concepção do corpo humano como *körper*, isto é, o corpo humano apenas como a perspectiva físico-química. A concepção do corpo como *Körper* tem uma limitação no entendimento do corpo humano, ou seja, a concepção do corpo humano deve ir além de um organismo vivo baseado na concepção científica de químico-físico. De acordo com o médico e psiquiatra Medard Boss⁴, que desenvolveu uma teoria psicanalista baseada na fenomenologia ontológica de Heidegger, o corpo humano possui algo que a ciência natural consegue compreender.

Nem é suficiente admitir que algo mais também está presente no corpo vivo do homem; algo que não pode ser avaliado cientificamente. Os vitalistas do século passado e os neo-vitalistas deste século já postulavam uma força vital "sobrenatural" diferente das energias físicas. Quaisquer que sejam os nomes diferentes que alguém possa dar a tais suposições, permanece a opinião de que há pelo menos uma parte "no" corpo humano que é real e apropriadamente uma condição quimo-físico-cibernética, puramente determinável biologicamente. Ninguém, entretanto, é capaz de conceber e afirmar em que duas coisas, tão fundamentalmente diferentes como uma força vital suprafísica e uma substância química inanimada, poderiam se reunir para formar uma unidade do tipo de ser corpóreo humano. O corpo

⁴ Medard Boss (1903-1990) foi um psiquiatra e psicoterapeuta suíço que desenvolveu uma abordagem de psicoterapia conhecida como *Daseinsanalyse*, baseada fundamentalmente na fenomenologia-existencial de seu amigo e mentor, Martin Heidegger.

humano como um todo é mais aberto, ainda que em certa medida possa ser imaginado como algo químico-físico, desde o início nada quimicamente-físico-biológico corpóreo. Em vez disso, todo o corpo é originalmente da peculiaridade especial de ser humano. A aparência de que algo "no" corpo humano é na verdade apenas algo físico ou biológico é enganosa. O fato de que o corpo humano pode ser manipulado de forma muito eficaz por meio de tal ilusão não fala minimamente contra seu caráter de engano - isso deve ser repetido neste ponto. A história da ciência é rica em exemplos de grandes efeitos obtidos a partir de falsas teorias. (Boss, 1975, p. 272-3. Tradução nossa).

Assim, para tratar desse algo a mais que está no corpo humano, há a concepção do corpo humano como *Leib*, que é uma concepção do corpo pela perspectiva corporal. O corpo (*Leib*) é compreendido como um "eu". É o corpo próprio. Nesse sentido, o corpo é meu corpo. Assim, surge o corporar. O corporar possui a relação com o si mesmo, isto é, o corporar é uma relação do "eu" com seu corpo. Por exemplo, o corpo não vê, mas sim, eu vejo. O corpo não ouve, mas eu ouço. Portanto, não é o olho que vê ou o ouvido que ouve, mas meu olho que vê e meu ouvido que ouve. O corpo (*Leib*) é expresso por Heidegger como ontológico-existencial.

[...]. O corpo é, em cada caso, meu corpo. Isso faz parte do fenômeno do corpo. O "meu" é relacionado a mim mesmo. Com o "meu" quero dizer "eu". O corpo está no "eu" ou o "eu" no corpo? Em todo caso o corpo não é alguma coisa, algum corpo material, mas sim cada corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. *O corporar do corpo [Leiben des Leibes]* determina-se pelo modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do Da-sein. Mas qual? Se o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso, então este modo-de-ser é o meu e, portanto, o corporar é codeterminado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ekstática em meio aos entes na clareira. O limite do corporar (o corpo só é: corpo uma vez que ele corpora) é o horizonte-do-ser no qual eu permaneço [*aufhalten*]. Por isso, o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance de minha estada. O limite do corpo material, ao contrário, geralmente não se modifica, a não ser talvez, ao engordar ou emagrecer. Mas a magreza também não é fenômeno do corpo material, mas sim do corpo. O corpo emagrecido pode naturalmente ser medido como corpo material com respeito ao seu peso. O volume do corpo material (o corpo não tem volume) tornou-se menor. (Heidegger, 2017, p. 106).

O corpo possui o caráter do *Dasein*: corpo é, cada vez, meu. Corpo é facticidade. Por facticidade, entende-se o fato de que o *Dasein* é e que ele, ao mesmo tempo, tem que ser, isto é, tem de se responsabilizar por vir a ser o que é. Além disso, corpo é ser-no-mundo, e não um mero estar dentro do mundo. E também o corpo é sempre um modo de ser-junto aos entes, de ser-com os outros, de si mesmo.

Heidegger diz que o corpo humano é um composto “corpo e alma”, isto é, o corpo é, por si só, compreendido como uma coisa só que contém a alma na sua composição. A expressão significa que o corpo humano está totalmente envolvido nas situações. tal como em um contexto de conversa, “Estar de ‘corpo e alma’ em alguma coisa significa: meu corpo permanece aqui, mas o estar-aqui do corpo, meu estar sentado nesta cadeira é, por sua essência, sempre um estar-lá junto de algo. Por exemplo, meu estar-aqui significa: ver e ouvir os senhores ali.” (Heidegger,2017, p. 115).

O corpo no contexto de “corpo e alma” é compreendido com o existencial corporeidade. Nesse sentido, o corpo está *ek-sistindo* no espaço e no momento da relação do que está acontecendo. Há uma interação com o fato no momento e o corpo se abre suas possibilidades. Por exemplo, numa situação de conversa, o corpo está de “corpo e alma”. Isso significa que o corpo é que ouve, fala, isto é, participa da conversa com o sentido de corporeidade. Assim, a fenomenologia de Heidegger busca compreender o corpo através corporeidade, que é o modo de ser para abertura, para *ek-sistência*.

Continuando a exposição do corpo humano na *ek-sistência*, vamos tratar do gesto. Para Heidegger, o gesto é mais do que uma comunicação do corpo. Ele é todo o movimento do corpo nas situações do cotidiano.

V. 4.1 O corpo humano relacionado ao gesto

O gesto está relacionado ao comportamento que é feito através do corpo nas situações *ek-sistenciais*. Ele é o movimento do corpo que nem sempre tem significado. O movimento do corpo já é considerado gesto, isto é, o movimento corporal em relação às coisas que estão se dando ou se mostrando ao *Dasein*.

No intervalo os senhores protestaram contra o fato de que o colocar o relógio na mesa também seja um gesto, assim como movimento da mão do dr. K. sobre a testa, que teria expressado que ele estava pensando em algo difícil. Os senhores veem, pois, o gesto como expressão. Mas qual foi a questão? Foi sobre a espécie de movimento. 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 vale como expressão de algo diferente. Para os senhores talvez este nome- gesto- seja uma definição arbitrária. Mas quando dizem que gesto é uma expressão, os senhores estão respondendo àquilo que eu perguntei? Não. A resposta “expressão” já é uma interpretação e não responde à pergunta sobre a espécie de movimento. “Expressão” indica muito mais algo que se expressa no movimento da mão, algo que se supõe como estando atrás do movimento e que o causaria. O nome *gesto*

caracteriza o movimento como o meu movimento corporal [*Leibesbewegung*]. (Heidegger, 2017, p. 108-9).

Assim, o gesto é mais do que uma comunicação. Ele é todo o movimento do corpo. O gesto visto como uma comunicação é uma interpretação do movimento do corpo. Essa interpretação diz que o corpo humano fala através do seu comportamento, isto é, através de determinado movimento do corpo, há uma comunicação denominada de gesto. Este está inserido no contexto em que ele faz sentido, ele se comunica. Há significado no gesto para que ele tenha sentido. Ele segue regras do contexto em que está. Assim, ele faz a comunicação como a fala. O filósofo Merleau-Ponty concorda com a analogia do gesto com a fala. “A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação. Para que eu compreenda as falas do outro, evidentemente é preciso que o seu vocabulário e sua sintaxe “já sejam conhecidos” por mim” (Merleau-Ponty, 2020, p.249). Portanto, o gesto é uma comunicação com o outro, dentro de regras pré-estabelecidas. Ele possui significado e faz parte de uma situação que o outro faz parte e pode compreender.

O gesto como uma expressão é uma fala. Ele faz sentido e é compreendido quando está dentro de um contexto em que os envolvidos na comunicação gestual saibam dos significados dos gestos. O gesto envolve o outro. Ele é comunicação com o outro. Nesse sentido, o outro deve saber o significado do gesto. Ele deve reconhecer o gesto. Portanto, o gesto é um movimento corporal que diz alguma coisa, ou seja, o gesto é um dizer não verbalizado.

O gesto é um falar do corpo. Em outros termos, o corpo fala através dos gestos. Por exemplo, o gesto pode expressar uma emoção. Um sorriso é um gesto do corpo que expressa uma alegria, um bem-estar etc. O movimento da cabeça no sentido vertical, para cima e para baixo, é um gesto de concordância.

Porém, para Heidegger, gesto é todo o movimento do corpo. O movimento do corpo é compreendido por Heidegger como gesto, pois o movimento do corpo está inserido em um contexto e está relacionado com os entes das situações. Esse movimento é um comportamento com interesse, isto é, não é aleatório. Há sentido e significado no movimento, assim, ele é gesto.

E agora voltemos à nossa discussão sobre o gesto. O que significa a palavra gesto [*Gebärde*]? Segundo a língua alemã, etimologicamente provém de “portar” [*bären*] = carregar, trazer. Também gesta [*Gebären*] vem da mesma

origem. “*Ge*” significa sempre estar numa reunião como, por exemplo, serra [*Ge- birge*], que é uma reunião de montanhas. Para o homem, gesto significa um conjunto de comportamentos. Na filosofia não devemos limitar a palavra gesto à interpretação “expressão”, mas sim indicar todo o comportamento do ser humano como um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo. Cada movimento do meu corpo não entra simplesmente em um espaço indiferente como um gesto, como um comportar-se desse ou daquele modo. De fato, o comportamento já está sempre numa região determinada que é por meio através da coisa com que estou relacionado quando, por exemplo, pego algo na mão. (Heidegger, 2017, p. 110).

Assim, deve-se ver o gesto como o movimento do corpo, e não apenas como uma expressão ou comunicação do corpo. O corpo, na *ek-sistência*, não apenas se movimenta. Ele sempre faz gesto, pois tudo está envolvido ou em relação *ek-sistencial* no seu movimento, ou melhor, no seu gesto.

Seguindo na descrição do corpo humano na fenomenologia de Heidegger, vamos tratar da percepção, que é uma das capacidades inerentes ao corpo. A percepção é o meio que percebemos, notamos, apreendemos as coisas no mundo.

V. 4.2 O corpo humano relacionado à percepção

A percepção ocorre com os sentidos: audição, tato, olfato, visão e paladar. Com a audição, ouve os sons no mundo. Com a visão, vê as cores do mundo. Assim, o corpo está e faz parte do processo de percepção. O ser humano “em carne e osso” é totalmente envolvido numa situação que possibilita através do sensorial-físico a percepção do mundo na experiência fática.

Assim, observamos que cada sentido age e interage com os entes de acordo com a sua função. Por exemplo, a visão vê as cores, pois a visão tem a função de ver. Nesse sentido, as partes ou órgãos do corpo se diferenciam quanto ao modo de trato com os entes intramundanos. Desse modo, vamos ver o exemplo de como Heidegger expõe os sentidos da visão e do tato.

Citemos mais um fenômeno corporal pelo seguinte exemplo: se eu vejo o batente da janela e pego na “mão” o copo que está na minha frente sobre a mesa, então o batente da janela está no meu olho, assim como o copo está na minha mão? Certamente não. Mas onde está a diferença que verificamos facilmente, porém sem poder determiná-la de imediato? Pois a mão é um órgão do nosso corpo tanto quanto o olho. Perguntamos, pois: qual é a diferença entre esses dois órgãos, uma vez que ambos pertencem ao corpo? Pode-se dizer que também a imagem do batente da janela na retina está no

meu olho. Mas não posso ver a imagem da retina. A imagem da retina não é o batente da janela, e a pergunta é se este batente da janela que eu vejo- e não se a imagem da retina- está em meu olho, assim como o copo na minha mão. Há, pois, evidentemente uma diferença entre o modo como eu vejo “com” o meu olho e como pego “com” a minha mão. O que o corpo tem a ver com isso? Quando eu pego o copo eu não apenas pego o copo, também posso ver simultaneamente minha mão e o copo. Mas não posso ver meu olho e o meu ver e muito menos pegá-los. No ver e ouvir dirigidos diretamente para o “mundo”, o olho e o ouvido desaparecerem de forma estranha. Se uma outra pessoa quiser verificar como, de que forma o olho atua no processo da visão, como ele é formado anatomicamente, então ele tem que ver o meu olho assim como eu vejo o batente da janela. (Heidegger, 2017, p. 102-3).

A relação dos sentidos do corpo com os entes intramundanos é feita de acordo com a função de cada sentido. Os órgãos possuem capacidades que lhes são próprias. Por exemplo, a capacidade de ver pertence ao olho. Assim, a visão é um sentido somente do órgão olho, o escutar é uma propriedade somente do ouvido. Porém, na relação do corpo com o mundo, os sentidos podem se interagir simultaneamente.

Os sentidos do corpo, enquanto corporais, são as revelações do corpo efetivamente relacionado com o mundo. Eles são pensados pelo existencial compreender. O existencial *compreensão* pertence à corporeidade e determina o ser-no-mundo em sua existência ôntica, fática, como modos de corporar. Os sentidos ouvir, falar, ver, tocar e paladar são entendidos como fenômenos, isto é, eles são ontológicos e se manifestam como modo de ser do *Dasein* em sua corporeidade. Portanto, eles são modos de corporar.

Em relação a cada sentido, eles são analisados com a perspectiva da corporeidade, isto é, da relação *ek-sistencial*. Nesse sentido, o ouvir não é apenas escutar algo; mas é o “eu” ouvindo, é o ouvir direcionado para o mundo. O sentido do corpo ouvir é um fenômeno corporal do corpo. Ele vem baseado na escuta, que não é um fenômeno, mas apenas um sentido do corpo material (*Körper*).

É com base nessa possibilidade de escutar, existencialmente primordial, que se torna possível *ouvir*. Trata-se de um fenômeno ainda mais originário do que aquilo que a psicologia determina “numa primeira aproximação” como escutar, ou seja, a sensação de sons e a percepção de tons. Também o ouvir possui o modo de ser de uma escuta compreensiva. “Em primeiro lugar”, nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando. (Heidegger, 2014, p. 226).

O ouvir, como fenômeno corporal, tem o caráter de uma escuta compreensiva. O *Dasein* ouve o carro rangendo, uma moto, porque ele se encontra junto aos entes, numa compreensão de ser, corporado. O corpo material (*Körper*) não ouve o carro e nem a moto, mas sim escuta ruídos, barulhos. Não há uma compreensão. Em outros termos, o corpo material (*Körper*) não se relaciona com os seus sentidos como fenômenos, isto é, com o corporar. Ele não se abre com os seus sentidos para se relacionar no mundo.

Em relação à visão, há uma diferença entre o olhar e o ver. O olhar é o ver do corpo material (*Körper*), enquanto, o ver é a visão do corpo corporal, ou seja, aberto para a relação com o mundo. O ver é o sentido do corpo corporal com a compreensão. Ver algo é compreender de alguma forma esse algo. Há uma relação de compreensão. O ver é a minha visão direcionada para algo.

O tato pode ser diferenciado em relação à concepção do corpo corporal (*Leib*). O sentido do tato no corpo corporal corresponde ao sentir e não apenas a um toque. Quando o corpo toca, ele também sente e compreende. O tato é o meu pegar ou sentir fisicamente determinada coisa. Assim, há uma abertura do corpo em relação ao que toca.

Lembrando que a corporeidade é o modo de ser do corpo humano. Ela é uma visão do corpo experienciado, vivido; isto é, é uma perspectiva além do corpo como uma simples coisa ou um órgão. Com a corporeidade, vê o corpo como fenômeno. Nesse sentido, o processo de percepção que o corpo humano faz é muito mais do que um processo físico-químico.

A percepção, assim como outras vivências intencionais, subsume, no seu acontecer, o corpóreo do nosso ser-corpo. Toda experiência humana vinculada diretamente à corporeidade física, por sua vez, é já determinada pelo seu caráter intencional. Querer ver os fenômenos da corporeidade de forma químico-fisiológica equivaleria a querer compreender uma pintura de Van Gogh, por exemplo, analisando simplesmente a composição química de suas tintas. (Fernandes, 2011, p. 142).

A percepção do ser humano sobre as coisas do mundo é muito mais do que apenas uma percepção que um animal faz de algo. A percepção sob o ponto de vista fisiológico pode ser um erro. A perspectiva fisiológica é uma interpretação do processo apenas físico-químico.

Aquilo que é re-interpretado como processo químico-físico, aparece fenomenalmente da maneira muito diversa. A partir do fato de que algo pode ser efetuado por intervenções químicas no corporal, re-interpretado como algo químico, deduz-se que o químico do fisiológico é o fundamento e a causa das vivências intencionais da experiência da vida humana. Trata-se, porém, de uma conclusão errada. O fisiológico é, certamente, uma *condição*

necessária para que se dê tudo aquilo que é corporal, mas não é uma *condição suficiente*. Com outras palavras: o fisiológico, que subsume processos químico-moleculares, é necessário, como condição, para que se constitua qualquer fenômeno imediatamente corpóreo. Mas, enquanto tal, esta condição não alcança a determinação do todo do fenômeno. Assim, no ouvir, sub-entra a fisiologia da audição, do mesmo modo que, no ver, sub-entra a fisiologia da visão. E é necessário que tal fisiologia se encontre em estado não patológico para que a percepção auditiva ou visual de dê de modo normal. Inclusive, isto significa que eu, com meu inteiro corpo, atuo, de certo modo, na constituição da evidência daquilo que percebo sensorialmente. Contudo, não se pode dizer que o fisiológico baste para que se dê a vivência intencional concreta e natural do ver, do ouvir, do cheirar, do tocar, do saborear, assim como não se pode dizer que os processos fisiológicos cerebrais, hormonais e nervosos, sejam condições suficientes para que se deem as vivências intencionais concretas e naturais do pensar, do sentir, do desejar, do recordar, do querer, do amar e do odiar, e assim por diante. Tudo aquilo que os cientistas das ciências naturais podem provar com relação aos processos físico-químicos do cérebro é verificável. Mas não devemos nos esquecer que, por sua própria natureza, as proposições científicas das ciências naturais são sempre hipotéticas, apenas prováveis, ou seja, são evidências assertórias e não evidências apodíticas. As ciências naturais podem falar do cérebro, mas não da vida intencional da consciência humana. Esta lhes escapa, por não poder entrar dentro de seu projeto de objetivação, de mensuração, de cálculo e de dominação técnica. Elas podem até testemunhar *que* o cérebro participa da vida intencional da consciência, mas não podem dizer *como* ele o faz. (Fernandes, 2011, p. 143-4).

A interpretação do corpo como fisiológico é científica. Ela não é suficiente na compreensão do processo perceptivo, pois a interpretação científica não leva em consideração a corporeidade, que é o modo de ser do corpo, com suas vivências, experiências, *ek-sistência*.

Além disso, a percepção acontece com nuances, sombreamento. A percepção dada por nuances se refere à percepção de diversas possibilidades de algo. É um perceber nos diferentes aspectos da coisa percebida.

[...]. Por “nuanças” nós entendemos aspectos de todas as espécies: visuais, acústicos, espaciais, temporais... *Perceptivamente*, uma coisa sempre é presente somente através de nuances. Assim, eu vejo um carro como aquele carro vermelho ali. O vermelho eu capto como pertencente ao carro. Mas o vermelho pode se dar em diferentes matizes. Como o impressionante nos ensinou a ver, a própria cor se dá de modo diferenciado de acordo com uma determinada perspectiva. O objeto vermelho, de repente, pode aparecer como marrom ou, quiçá, até como verde. (Fernandes, 2011, p. 160-1).

As nuances também podem ser chamadas de manifestações do que é percebido. Nesse sentido, o percebido vai se doando para a percepção através de nuances ou manifestações.

Com isso, a percepção do percebido pode ocorrer com os acidentes, propriedades, qualidades do que é percebido.

Assim, “o perceber é um ver em conjunto” (Fernandes, 2011, p. 161). O perceber se dá conta dos aspectos da coisa. Nesse sentido, o percebido está presente. Ele se dá de modo de uma presença em seu aspecto. Além disso, o ambiente faz parte da percepção. Todo em que está o ente percebido influencia na percepção.

À estrutura típica da percepção, isto é, à perceptividade enquanto tal, pertence nuanças e *mudanças de nuanças*. Isto nos faz pensar que a coisa mesma seja o que se oculta “por detrás” de suas múltiplas manifestações. Neste sentido, pertence ao perceber como tal certa *virtude configurativa, construtiva e reconstrutiva*, daquilo que se doa a ele como o percebido. O que se doa é sempre a coisa mesma na sua *totalidade*, mas o que é apreendido em primeiro plano é somente cada vez um *fragmento* do dado. O perceber tem a capacidade, através das retenções e pretensões, de *apreender o fragmento como o fragmento de um todo* e de recolher, numa síntese figurativa, os diversos fragmentos apreendidos. Isto se mostra, por exemplo, na capacidade de montar um quebra-cabeça ou de identificar uma melodia através da audição de fragmentos da mesma. Da força reconstrutiva da percepção segue a sua capacidade de *auto-emenda*. *O perceber tem uma tendência de melhoramento*. Ele ambiciona colher melhor, com mais clareza e nitidez, o que se doa de modo perceptivo. Em suas pretensões, ele até se antecipa ao mostrar-se da coisa, em busca de novos aspectos, que pudessem manifestar melhor coisa. Em razão desta tendência do perceber é que os órgãos sensoriais, como os olhos ou os ouvidos, buscam sempre uma melhor impostação. Assim, por exemplo, quando entro no cinema, no teatro ou no estádio, eu procuro sempre a melhor posição, eu vou para lá e para cá, buscando o lugar onde puder ver e ouvir melhor. (Fernandes, 2011, 161-2).

O processo de percepção se dá através de ser a sua estrutura que apreende o percebido em meio a outras coisas. O percebido se doa em sua totalidade, mas a apreensão ocorre de modo não totalmente claro. Na percepção, o percebido vai se doando e se destacando em meio ao conjunto de outras coisas em que está inserido. Assim, a percepção do percebido vai se tornando mais clara e nítida para os sentidos.

A percepção não é um olhar desatento, ela ocorre na prática do vivido com as coisas na cotidianidade. No cotidiano, a percepção nos orienta, abre caminho para o fazer das coisas. Por exemplo, atravessar uma rua, manusear as coisas, produzir algo etc. Ela é um ato de apreender ou captar um ente, porém não é simplesmente um registro do ente. Há a necessidade da abertura para a apreensão. Portanto, a percepção faz parte da *ek-sistência*.

No processo de percepção, há um direcionamento para aquilo que é percebido. Esse direcionamento, ou dirigir-se para o percebido, é um ato intencional. Nesse sentido, a percepção é um ato intencional.

O perceber é o modo fundamental de se ater com o ente como ente. É no perceber que o ente se dá, isto é, se automanifesta nele mesmo e como ele mesmo. Este automonifestar-se do ente nele mesmo faz parte de todo mirar-para intencional. Por conseguinte, todo mirar-para intencional é, de certo modo, perceptivo. Dito com outras palavras: todo ato intencional é, no seu núcleo mais essencial, perceptivo, se entendermos percepção em sentido amplo, isto é, como apreensão do ente como ente. Diversos, porém, são os modos de percepção dos atos intencionais. Perceptivo, por excelência, é o ato, quando ele apreende não somente o ente nele mesmo, mas o ente nele mesmo e como ele mesmo. Dito de outro modo: todo ato derivado precisa ter por base uma percepção, se entendermos o perceber, agora, em sentido estrito, ou seja, como apreensão de algo em carne e osso. Seja como for, porém, o perceber é sempre um modo de deslocamento do ente no seu ser. (Fernandes, 2011, p. 179-80).

Assim, a percepção do ente ocorre com o ato intencional. O perceber é no fundo uma relação no sentido de comportar-se com, reportar-se a, estar-junto a, apreensão de, captar algo com os sentidos do corpo.

Depois dessa exposição sobre o processo de percepção do corpo humano pela perspectiva da fenomenologia de Heidegger, vamos para a questão do corpo em relação à psique ou mente. Heidegger não segue a tradição na concepção da divisão do ser humano em corpo-mente. A psique não é algo separado ou uma parte do ser humano, ela faz parte do corpo.

V. 4.3 A psique incorporada ao corpo humano

Comumente, o ser humano é descrito como a dicotomia corpo-alma, corpo-mente ou corpo-psique. Essas dicotomias são baseadas na separação entre o corpo e o intelecto. Em outros termos, o ser humano é a soma do seu corpo com o intelecto.

Na fenomenologia de Heidegger, o ser humano não é interpretado pela dicotomia corpo-mente. O corporar também está no processo mental. Por exemplo, na imaginação. “No projeto de uma pintura pela imaginação de um artista, o corporar também está junto como um projeto do tipo sensorial” (Heidegger, 2017, 199). A imaginação, a compreensão são atos mentais que se dão com a abertura através corpo como corporal.

Assim, Heidegger diz que o corporar está no processo mental. “Só posso dizer *que* o cérebro também participa do corporar, mas não *como*.” [...] (Heidegger, 2017, 199). Portanto, a visão da mente humana é que ela faz parte do corporar. Fenomenologicamente, não há uma visão dicotômica de corpo-mente do ser humano.

Se, ao usar os conceitos de psique e soma, eu falo de diferentes formas de manifestação, estou falando objetivamente; e também ainda falo objetivamente quando falo de psique e soma como dois meios diferentes pelos quais o homem se expressa. Tal diferenciação já está errada ontologicamente, pois a psique e o soma não são duas espécies de um mesmo gênero. (Heidegger, 2017, p. 202)

Assim, não dá para fazer uma separação do ser humano em duas partes, isto é, duas espécies ou gêneros como se fossem coisas diferentes que compõem o ser humano. A ação do chamado intelecto, mente ou psique é um modo do corporado de agir. É a abertura do corpo na *ek-sistência* que os fenômenos como linguagem, escrita, informação aparecem.

Nesse sentido, a ciência natural consegue perceber uma alteração do corpo nesses fenômenos atribuídos ao intelecto por meio do exame no cérebro. Ela tenta compreender o processo do cérebro por meio de cálculos. A ciência natural é usada para verificar os processos físico-químicos no cérebro. Ela consegue até notar algumas mudanças, mas não compreende os fenômenos como a linguagem, a memória acontece.

Memória é o reter de algo acontecido no mundo, na condição de abertura da existência humana. Se eu colocar uma carteira no armário, isto não é reter, nem é um processo da memória. Mas não se pode negar que neste caso, uma vez que o homem corpora, acontece algo no cérebro que é verificável no corpo material. (Heidegger, 2017, p. 203)

Assim, a ciência natural pode apenas verificar as mudanças corporais, mas não explica os fenômenos atribuídos ao intelecto. “O fenômeno recordação não pode ser apreendido pela ciência natural; podem-se verificar somente as condições corporais materiais do processo, duas coisas completamente diferentes.” (Heidegger, 2017, p. 203)

Portanto, os fenômenos tidos como pertencentes à parte denominada de intelecto do ser humano aparecem quando o corpo humano se abre para as relações no mundo. Nesse sentido, é o homem *ek-sistente* corporal que apreende, expressa os fenômenos a partir do corporar.

Finalizada nossa percepção da concepção do corpo humano na fenomenologia de Heidegger, vamos, agora, ver a relação do corpo com o ser humano como um todo, isto é, ver o corpo humano como uma representação do ser humano completo.

V. 4.4 O corpo humano como totalidade do ser humano

O ser humano, na sua existência, é, desde o seu início e seu fim, o seu corpo. Ele vive, apreende, experiencia, se relaciona, se desenvolve como um ser corpo. Nesse sentido, o ser humano existe através do seu corpo. O corpo é a condição necessária para a existência do ser humano. O modo como o corpo *ek-siste* é pela corporeidade.

Então tudo o que chamamos a nossa corporeidade, até a última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta, faz parte essencialmente do interior do existir; *não* é, pois, fundamentalmente matéria inanimada, mas sim um âmbito daquele poder perceber não objetivável, não opticamente visível de significações do que vem ao encontro, que constitui o Da-sein. Este corporal forma-se de tal modo que pode ser utilizado no trato com o “material” do animado e inanimado do que vem ao encontro. Mas, ao contrário de uma ferramenta, as esferas corporais do existir não são descartadas do ser-homem. Não podem ser guardadas isoladas numa caixa de ferramentas. Ao contrário, elas permanecem permeadas pelo ser homem, seguras por ele, pertencentes a ele, enquanto um homem viver. No entanto, ao morrer esse âmbito corporal transforma seu modo de ser naquele de uma coisa inanimada, na massa de um cadáver que se decompõe. (Heidegger, 2017, p. 227-8).

O ser humano existindo, vivendo, se relacionando, isto é, *ek-sistindo*, é necessariamente como um corpo e visto ontologicamente com a perspectiva da corporeidade. Ele não é simplesmente um corpo, uma matéria, algo concreto no mundo. Ele é um ser corporal animado.

Por isso, em relação à totalidade da corporeidade, pode-se dizer o mesmo que já foi citado com referência ao ver e os olhos corporais: não podemos “ver” porque temos olhos, mas antes, só podemos ter olhos porque segundo a nossa natureza fundamental somos seres que veem. Assim, também não poderíamos ser corporais, como de fato somos, se o nosso ser-no-mundo não consistisse fundamentalmente de um sempre já perceptivo estar-relacionado com aquilo que se nos fala a partir do aberto de nosso mundo como o que, aberto, existimos. Além disso, nesta interpretação já estamos sempre orientados para os acontecimentos que se nos revelam. Somente graças a tal direcionamento [*Ausrichtung*] essencial do nosso Da-sein podemos diferenciar a frente do verso, o alto do baixo, o esquerdo do direito. Graças ao mesmo ser direcionado para algo que se nos fala, podemos na verdade ter um corpo, ou melhor, sermos corporais. Não somos primeiramente corporais tendo, conseqüentemente, a partir disso uma frente, um atrás etc. Apenas não podemos confundir nosso ser-corporal existencial com a materialidade-corpórea de um objeto inanimado simplesmente presente. (Heidegger, 2017, p. 228).

Nesse sentido, somos corpo no mundo. Existimos como corpo. Através do corpo, nós nos comportamos tendo em vista de algum modo as possibilidades de *ek-sistir* no mundo através das aberturas existenciais que o corpo possibilita.

A experiência da vida é, então, a experiência do corpo de modo fático, isto é, vivido, experienciado, relacionado. A vida é a vida do corpo e o corpo é vida. O corpo é vida em cada momento, em cada situação. Ele é vida no acontecer do mundo. Ele está em conexão com a vida.

O ser humano *ek-sistindo* como corpo não significa ser apenas corpo, mas corporeidade, ou seja, a corporeidade é o modo do ser humano *ek-sistir* através do seu corpo.

Dizer que a corporeidade é um momento essencial da existência humana ou que o existir humano é sempre, de qualquer modo, corpóreo, não é o mesmo que dizer que a essência do homem se reduz à sua animalidade ou corporeidade e que a essência da corporeidade consiste em *ter* um corpo, interpretando o corpo como um organismo animal, como algo de subsistente em si e por si, como um ser simplesmente dado que pode ser analisado do ponto de vista químico-fisiológico ou cibernético. Significa, antes, de dizer que a corporeidade do homem só pode entendida a partir da sua existencialidade, como um momento que participa essencialmente desta e não como algo de estranho a ela. O homem não tem o corpo como uma carcaça que ele carrega. O homem *é*, cada vez, corpo, muito embora o seu ser-corpo não esgote todas as possibilidades essenciais de sua existência. A partir da existencialidade, este ser-corpo, que nos é dado cada vez a partir do domínio da facticidade da existência, é sempre uma tarefa da liberdade. O ser-corpo é, com efeito, cada vez assumido no lance da nossa experiência da vida, do nosso ser solicitado pela ocupação ou pela preocupação, do nosso ser no mundo da vida, do ter que dar sentido, cada vez, a cada situação concreta em que estamos inseridos por graça da nossa corporeidade. (Fernandes, 2011, p. 141).

Assim, o corpo visto como corporeidade é o modo de ser do ser humano no sentido material inserido no mundo. O ser humano é o seu corpo como corporeidade na vivência do mundo. O corpo é condição necessária para existir, mas não para *ek-sistir*. Caso contrário, qualquer animal seria comparável ao ser humano, pois ambos possuem corpo. Somente, o corpo do ser humano é caracterizado pela corporeidade *ek-sistencial*, que é o ser do corpo humano.

O modo de *ek-sistir* como corpo é baseado na percepção, isto é, a abertura para as relações do corpo.

É por sermos seres destinados e determinados pela percepção, isto é, pela intencionalidade, que nós somos um corpo. Como já afirmamos, não

poderíamos ser corporais do modo como de fato o somos, se o nosso ser não consistisse num sempre *já estar-relacionado, perspectivamente, com aquilo que nos fala a partir do aberto do nosso mundo*. Na verdade, nós somos o nosso corpo porque somos abertura de um âmbito determinado pelo *poder-apreender* a manifestatividade do ente enquanto ente e no todo por virtude da *percepção* e *poder-dizer* esta mesma manifestatividade por virtude da *linguagem*. O nosso corpo vigora como corpo por graça deste poder-apreender e poder-dizer, isto é, por graça do poder-ser a abertura do mundo. Isto significa, ao mesmo tempo, que *somos um corpo do modo como somos porque somos espaciais* e não o contrário: somos espaciais porque temos um corpo. Ser espacial, aqui, significa, porém, existir como aberto do mundo. Neste sentido, somos espaciais não porque ocorreremos no espaço, que funciona a modo de moldura. Este espaço é uma abstração. *O sentido próprio e originário do espaço é o aberto do mundo, no qual e como o qual nós, primordialmente, somos.* (Fernandes, 2011, p. 209-10).

Assim, a nossa *ek-sistência* é necessariamente com o nosso corpo aberto para as relações no mundo. “Todo existir, nosso comportamento é necessariamente corporal, mas não apenas. É corporal em si. Só que antes é preciso determinar o existir como relação com o mundo.” (Heidegger, 2017, p. 207). Porém, essa relação não é apenas uma interação casual. Há uma correspondência na nossa relação corporal com os entes.

A *relação*, com algo ou alguém, na qual es estou, sou eu. Entretanto, “relação” não deve ser objetivamente entendida aqui no sentido moderno, matemático de relação. A relação existencial não pode ser objetivada. Sua essência fundamental é ser aproximado e deixar-se interessar, um corresponder, uma solicitação, um responder por baseado no ser tornado claro em si da relação. (Heidegger, 2017, p. 188-9)

Portanto, o corpo, através do corporal, modo do ser, *ek-sistir*, está relacionado com o mundo. “O corporal é fundado no corresponder. O corporal *não* começa por estar aí e depois é enviada uma corrente relacional através dele, por exemplo, pela mão. O corpo é a condição necessária, mas não suficiente para a relação.” (Heidegger, 2017, p. 189). O corpo com sua corporeidade designa o ser humano no mundo. As possibilidades de *ek-sistir* estão relacionadas ao corpo, mas não ao simples corpo material. O corpo corporal é a condição para a nossa *ek-sistência*. Pois, para *ek-sistir* deve ter a corporeidade *ek-sistindo* junto ao corpo.

Conclusão

O ser humano não existe isolado, isto é, ele não existe sem nenhum tipo de relação. Ele não se basta em si mesmo. O ser humano precisa se relacionar na sua existência. Ele está no mundo e existe interagindo com as coisas do mundo. Ele pode ser analisado nas situações em que está envolvido. Além disso, o ser humano é um ente corporificado, isto é, o corpo humano é mais do que um organismo. O corpo humano possui diversas propriedades que são reveladas e desenvolvidas na existência de cada ser humano.

Assim, o ser humano pode ser analisado a partir das suas relações em suas experiências cotidianas. Para se relacionar e ter experiências no mundo, há a necessidade de existir como ser algo concreto. Nesse sentido, o ser humano existe antes de tudo como corpo. O ser humano existindo de fato é corpo, isto é, ele é matéria, algo concreto. O corpo é a condição necessária para existir.

O corpo humano é a experiência do seu ser. A interação do corpo humano com as coisas ou com as pessoas mostra como o corpo reage nas situações e como ele se dá, se apresenta, se mostra. Nesse sentido, a descrição fenomenológica do corpo humano se dá na doação ou na mostra a partir das situações.

A situação deixa o corpo se mostrar. Ela é a condição em que o corpo se abre para as suas possibilidades, isto é, é nas situações que o corpo se dá, se mostra, se apresenta. As manifestações do corpo acontecem com o corpo envolvido nas situações em que está inserido. A partir das situações em que o ser humano está, o seu corpo manifesta as suas propriedades.

O corpo não é somente algo material presente no tempo e no espaço. A visão do corpo humano pode ser compreendida a partir da sua constituição fundamental na existência do ser humano, que é o seu modo de existir. O corpo humano existe de modo aberto para as relações no mundo. A abertura é a recepção das coisas do mundo para uma interação. Nesse sentido, é a partir da abertura que o corpo do ser humano pode ser melhor compreendido. Assim, na compreensão do corpo do ser humano, pode-se dizer que se compreende não só o corpo, mas também o ser humano.

Na descrição fenomenológica da existência, o modo ser humano é descrito com os existenciais, que são relacionados ao ser do ser humano. Os existenciais correspondem às estruturas pré-ontológica do ser do ser humano. Eles levam à compreensão do modo de ser do

ser humano, isto é, o modo como o ser humano existe, ou melhor, *ek-siste*, que é está aberto para as relações.

Para se chegar ao conhecimento do corpo, é preciso percorrer um caminho da essência do ser humano. Nesse sentido, o corpo deve ser visto a partir da essência do ser humano. A essência do ser humano é o seu modo de ser, modo de existir, ou melhor, *ek-sistir*. Heidegger diz que a essência do ser humano é seu ser, que foi denominado de *Dasein*.

Fenomenologicamente, o corpo humano se apresenta junto ao modo de *ek-sistência* do ser humano, isto é, as relações *ek-sistenciais* do ser humano se dão junto às relações corporais. O acesso ao corpo humano como fenômeno se dá junto ao ser do ser humano. Em outros termos, para acessar o corpo humano e compreendê-lo, deve-se analisar o modo de *ek-sistir* do ser humano.

Assim, o corpo humano está em constantes relações, seja com objetos ou pessoas. Pensa-se a ontologia do ser humano a partir de suas relações e não como algo separado, isolado. O corpo humano deve ser analisado em cada situação, contexto, experiência que o corpo humano *ek-siste*. O corpo participa de tudo que se refere ao ser humano. Nesse sentido, ele deixa de ser apenas uma matéria concreta e é visto como um corpo humano *ek-sistente*.

O corpo humano não é apenas um elemento da composição do ser humano, de acordo com a perspectiva corpo-mente. Ele é primordial no entendimento do ser humano. O corpo humano constitui a soma de elementos que compõem o ser humano, como a experiência, a sensação, a interação no mundo, a recepção das coisas do mundo, isto é, o que ser humano tem como possibilidade na sua existência.

Na questão dos afetos, o corpo expressa uma situação afetiva por meio de suas mudanças. Por exemplo, o medo provoca diversas mudanças no corpo, o coração pode acelerar, a fala pode não fluir, todo o corpo ou uma parte pode paralisar. As manifestações do corpo nas situações de afeto são reações em relação às circunstanciais em que o ser humano se encontra. O corpo reage às situações expondo como está sendo afetado pela situação. Ele manifesta os afetos para o mundo, pois os afetos são dirigidos para o mundo.

Assim, o ser humano é o seu corpo. Ele é singular através de suas experiências no mundo. Nesse sentido, não dá para fazer generalizações. Cada corpo humano possui sua própria história de vida, de experiência de relações no mundo. Deve-se ver o ser humano como um ente particular, e não generalizado. Cada ser humano possui a sua vida experienciada no mundo por meio da corporificação.

Portanto, para conseguir acessar o corpo fenomenologicamente, deve-se observar o modo de *ek-sistir* do ser humano, isto é, deve-se observar as relações *ek-sistenciais*. O corpo

humano é um dos entes mais difíceis de se conhecer, pois ele não é somente um composto de órgãos, células, elementos químicos ou biológicos etc. Ele é corporeidade. No caminho para se chegar a uma visão filosófica do corpo humano, conhece-se o ser humano, ou melhor, a *ek-sistência* do seu ser. Em outros termos, a consequência do caminho de conhecimento do corpo humano é uma visão ou conhecimento do todo do ser humano na sua *ek-sistência* no mundo.

Referências bibliográficas

Bibliografia de Heidegger

Heidegger, Martin, *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho. Ed.: livraria duas cidades, 1969.

Heidegger, Martin, *Introdução à Metafísica*. Coleção: pensamento e filosofia. Edição: 1. Editora: instituto Piaget, 1997.

Heidegger, Martin, *A Origem da Obra de Arte*. Editora: edições 70, 1ª edição, 2007.

Heidegger, Martin, *Parmênides*. Tradução: Sérgio Mário Wrublevski; revisão da tradução, Renato Kirchner. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

Heidegger, Martin, *Introdução à Filosofia*. Tradução: Marcos Antonio Casanova. 2ª edição- São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009a.

Heidegger, Martin, *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, 2009b.

Heidegger, Martin, *Ensaio e conferências*. edição. Petrópolis-RJ/Bragança Paulista-SP: Vozes/Ed. Univ. São Francisco, 8ª edição, 2012a.

Heidegger, Martin, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*; tradução de Marcos Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

Heidegger, Martin, *Ser e Tempo*. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, Editora Vozes, 2014.

Heidegger, Martin, *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*/ Martin Heidegger; tradução de Marco Antônio Casanova-2 ed- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

Heidegger, Martin, *Seminários de Zollikon. Protocolos- Diálogos- Cartas*./ Martin Heidegger; editado por Medard Boss; tradução: Gabriella Arnhold, Maria de Fátima Prado; revisão da tradução: Maria de Fátima de A. Prado e Renato Kirchner. 3. Ed. Ver. –São Paulo: Escuta, 2017.

Heidegger, Martin, *A caminho da linguagem*. Tradução: Marcia de Sá Cavalcante Schuback. 7. Ed.- Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015- (Coleção Pensamento Humano). 1ª reimpressão, 2018a.

Heidegger, Martin, *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; revisão da tradução: Renato Kirchner. 2. Ed. -Petropolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 3ª reimpressão, 2018b.

Bibliografia geral

- Barrenechea, Miguel Angel de., *Nietzsche e o corpo*, Rio de Janeiro: 7 letras, 2009
- Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*. E. Nauwelaerts & Paris: J. Vrin, collection “Philosophos contemporains, série”textes et études” n° 4, 2015.
- Blanc, Malfada de Faria, *Introdução à Ontologia*. Coleção: Pensamento e Filosofia. Instituto Piaget, Lisboa, 2011
- Boff, Leonardo, *Ontologia do cuidado e a natureza do humano*. Pensamento no Brasil Vol. 1. Emanuel Carneiro Leão. Organizadores: Fernando Santoro, Gilvan Fogel, Gisele Amaral e Márcia C. Schuback. Editora:HEXIS, 2010.
- Boss, Medard. *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. VERLAG HANS HUBER STUTTGART WIEN, 1975.
- Caston, Victon, *Aristotle and the Problem of Intentionality. Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LVIII, N° 2, june, 1998.
- Corvez, Maurice, *La Philosophie de Heidegger*. Edtora: Puf, 1966.
- Da Costa, Denise Magalhães, *Corporeidade e existência em Heidegger*. Revista Ideação. N° 38, Julho/Dezembro, 2018.
- David R. Cerbone, *Fenomenologia*. Tradução: Caesar Souza. Editora Vozes-Petrópolis, RJ, 2ª Edição, 2013.
- Dreyfus, Hubert L. e Wrathall, Mark A. [orgs.], *Fenomenologia e Existencialismo*. Tradução: Célia Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- Feijoo, Ana Maria Lopez Calvo de., *A existência para além do sujeito*. Ed.: VIAVERITA. Edições IFEN. 1ª edição, Rio de Janeiro, 2011.
- Feijoo, Ana Maria Lopes Calvo de. e Émerson Domingues da Silva, *Daseinsanálise: Ludwig Binswanger e Medard Boss*. 1 ed. Rio de Janeiro, RJ: IFEN, 2018.
- Fernandes, Marcos A., *A intencionalidade como princípio da fenomenologia em Martin Heidegger*. Pontificium athenaeum, Facultas Philosophiae, Dissertatio ad Lauream. N. 118 (Pars dissertationes), Romae, 2003.
- Fernandes, Marcos A., *À Clareira do Ser: da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis-RJ: Daimon Editora, 2011.
- Fogel, Gilvan, *Da pobreza e da orfandade sem vergonha, in Ensaios de filosofia*. M. S. C. Schuback (org.) Vozes, Petrópolis, 1999.
- Fogel, Gilvan, *A respeito de homem, de vida e de corpo*. Pensamento no Brasil-Volume I- Emmanuel Carneiro Leão. Organizadores: Fernando Santoro, Gilvan Fogel, Gisele Amaral e Márcia C. Schuback. Fundação Biblioteca Nacional. Ed.: HEXIS, Rio de Janeiro, 2010.

Frank, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Coleção: pensamento e filosofia. Edição: 1, Editora: Instituto Piaget, 1998.

Harada, Hermógenes, *Fenomenologia do Corpo, Situação como existência corporal à guisa de uma fenomenologia da corporeidade*. Biblioteca Vozes de Obras sobre Psicologia. Editora Vozes Limitada, 1971.

Husserl, Edmund, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 4ª edição, 2006.

Husserl, Edmund, *A crise das ciências europeias e a Fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Ed.: Forense Universitária e GEN. Edição 1. Rio de Janeiro, 2012.

Kierkegaard, Soren Aabye, *O conceito de Angústia: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Braganças Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

Kirchner, Renato. *A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano*. Ver. NUFEN, vol. 8 no. 2, Belém, 2016.

Kirchner, Renato. *Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença*. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics. Aoristo. Toletto, v.4, nº1, p.57-77, 2021.

Leão, Emmanuel Carneiro, *Filosofia Contemporânea*. Edição 1. Editora: Dainon Editora, 2013.

Leão, Emmanuel Carneiro, *Aprendendo a pensar, V. 1*. Edição 1, Editora: Dainon Editora, Ano de edição, 2016a.

Leão, Emmanuel Carneiro, *Aprendendo a pensar, V. 2*. Edição 3, Editora: Dainon Editora, Ano de edição, 2016b.

Leão, Emmanuel Carneiro, *Aprendendo a pensar, V. 3*. Edição 1. Editora: Dainon Editora, 2017.

Lyotard, Jean-François, *A Fenomenologia*. Tradução de Armino Rodrigues. ED.: Edições 70, Lisboa, Portugal, 2017.

MacDowel, João Augusto A. Amazonas, *A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit/ João A. MacDowel- São Paulo: Loyola, 1993. –(Coleção filosofia;).*

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. Tradução: Carlos Alberto de Moura. 5ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, 2ª tiragem, 2020.

Nietzsche, Friedrich, *A Gaia Ciência*. Tradução: Antônio Carlos Braga. Editora: escala, São Paulo, 2006

Nietzsche, Friedrich, *Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. 2ª edição- Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

Nietzsche, Friedrich, *A vontade de poder*. Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

Saramago, Lígia, *A topologia do ser- lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Edição 1. Editora Loyola, 2008.

Sodelli, Marcelo; Sodelli-Teodoro, Alessandra, *Visitando os “Seminários de Zollikon” : novos fundamentos para a psicoterapia fenomenológica*. Psic. Ver. São Paulo, volume 20, n.2, 245-272, 2011.

Stein, Edith, *Filosofia existencial de Martin Heidegger*. Coleção: Mnima Trotta. Edição : 1. Editora: TROTTA, 2010.

Stein, Ernildo, *Analitica existencial e psicanalise- Freud, Binswanger, Lacan, Boss, conferências*. Edição:1 Editora: UNIJUI, 2012.

Stein, Ernildo, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Edição:1 Editora: Vozes, 2014.

Trotignon, Pierre, *Heidegger*, Edições 70, Lisboa, 1982

Vail, Loy. M., *Heidegger and ontological difference*. Editora: Pensylvania state Unv., 1972.

Vaz, Ednilson. *A colocação do problema do corpo pela fenomenologia de Heidegger a partir do Seminário de Zollikon*. Rev. Filosófica São Boaventura, Curitiba, v. 9, n. 2, p.41-60, jul./dez. 2015.

Weyh, Katyana Martins, *Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger* [recurso eletrônico]/ Katyana MartinsnWeyh- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.