

As insuficiências na analítica existencial e os posicionamentos heideggerianos sobre a questão do corpo

José Fábio da Silva Albuquerque *

Recebido: 10/2014

Aprovado: 12/2014

Resumo: *A Fenomenologia de Martin Heidegger difere da husserliana, em um dos seus pontos capitais, pelo fato de tomar a investigação da subjetividade através do seu âmbito mais imediato e próprio: a cotidianidade. Isso coloca o pensamento heideggeriano num caminho alternativo à Filosofia Moderna, instaurada por Descartes e que, predominantemente, tomou o sujeito como uma instância de cunho fundamentalmente animico-cognoscitivo. A consequência disso é que a subjetividade heideggeriana constitui-se enquanto ser-no-mundo (In-der-Welt-Sein). Partindo dessa perspectiva, o presente artigo trata de três momentos distintos, todavia intercalados. O primeiro é apresentar critérios a partir dos quais o horizonte do corpo é avaliado como um aspecto de clara relevância fenomenológica para a apreensão do fenômeno da existência enquanto intencionalidade. O segundo é mostrar em que momentos a analítica existencial “reclama” uma fenomenologia da corporalidade e, por último, averiguar se há a possibilidade de, a despeito do silêncio existente em Ser e Tempo sobre o tema do corpo no modo-de-ser do Dasein – e até mesmo a falta de uma obra que tome essa questão em primeiro plano –, encontrar elementos no pensamento heideggeriano que sustentem um posicionamento consistente sobre o corpo.*

Palavras-chave: Heidegger, Fenomenologia, Dasein, ser-no-mundo, corpo.

Abstract: *Martin Heidegger's Phenomenology differs from Husserl, in one of his main points, because taking the investigation of subjectivity through its more immediate and specific context: the Everydayness. This places Heideggerian thinking on an alternative way to Modern Philosophy – established by Descartes and which predominantly took the subject as primarily an instance of soul-cognitive nature. The consequence is that Heideggerian subjectivity is constituted as being-in-the-world (In-der-Welt-Sein). From this perspective, this paper addresses three distinct, but intercalated moments.*

* Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia –UESB.

Em@il: jfabinhua@gmail.com

Problemata: R. Intern. Fil. v. 5. n. 2 (2014), p. 179-201 e-ISSN 2236-8612

doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v5i2.22178>

The first is to provide criteria from which the horizon of the body is evaluated as a phenomenological aspect of clear relevance to the apprehension of the phenomenon of existence as intentionality. The second is to show at what times the existential analytic "demands" phenomenology of corporeality and, finally, determine whether there is a possibility, despite the silence existent in Being and Time on the theme of the body in Dasein's manner of being – and even the lack of a work to take this question in the foreground – to find elements in Heideggerian thought to sustain a consistent position on the body.

Keywords: *Heidegger, Phenomenology, Dasein, Being-in-the-world, body.*

É consenso entre os comentadores e os leitores que, de forma geral, a analítica existencial do *Dasein* está entre as principais produções filosóficas de Martin Heidegger, se acaso não for a principal. Não obstante, essa importante parte da volumosa obra heideggeriana não está isenta de falhas e de omissões. Dentre essas últimas, uma das mais relevantes diz respeito à questão do corpo, ou, mais precisamente, diz respeito à falta de exposição por parte de Heidegger acerca do lugar, da importância e do status do corpo dentro da analítica existencial. Não é à toa que o espectro de seus críticos sobre esse ponto é amplo o suficiente para ir desde fenomenólogos como Merleau-Ponty até correntes feministas¹.

Pois bem, é com vistas ao tema do corpo e sua relação com a analítica existencial que desenvolvemos o presente texto, também analisando de uma forma geral o lugar que uma fenomenologia da corporalidade encontraria na obra heideggeriana. Para tanto, será necessário percorrer três momentos distintos, os quais serão postos em forma de questionamentos: 1) A questão do corpo apresenta alguma importância teórica no projeto heideggeriano? 2) Em que momento uma fenomenologia do corpo encontraria lugar na analítica existencial? 3) Mesmo com a ausência de uma fenomenologia da corporalidade, existem indicações textuais em Heidegger que autorizem formular alguns posicionamentos sobre esse tema em sua filosofia?

A questão do corpo apresenta alguma importância teórica no projeto heideggeriano?

Em termos gerais, sabe-se que para Heidegger² o único e

apropriado tema da Filosofia é o ser e que o seu projeto filosófico objetivava trazer à tona justamente um questionamento radical sobre o mesmo. A Filosofia, portanto, seria uma interpretação teórico-conceitual do ser, ela seria *Ontologia*. Já no que diz respeito à primeira fase do seu pensamento (em relação à qual o presente texto predominantemente se restringe), esse projeto ontológico se mostrou como possibilidade viável através de um esclarecimento prévio acerca do ente que leva consigo aquele questionamento sobre o ser³, o que conduziu Heidegger à *analítica existencial*. Entretanto, a despeito desse objetivo geral que situa a analítica enquanto uma ontologia fundamental⁴, podemos encontrar no próprio texto de *Ser e Tempo* um propósito paralelo, algo bem mais específico e sobre o qual trabalharemos como fio condutor a fim de abrir caminho ao tema do corpo aqui visado. No §10 do referido texto, Heidegger expressa o alvo histórico para o qual a analítica existencial se volta:

em uma orientação histórica, se poderia esclarecer o propósito da analítica existencial da seguinte maneira: Descartes, a quem se atribui o descobrimento do cogito sum como ponto de partida para o questionamento filosófico moderno, investigou, dentro de certos limites, o cogitare do ego. Ao contrário, deixa inteiramente sem elucidar o sum, ainda quando este tenha sido tão originariamente estabelecido como o cogito. A analítica estabelece a pergunta ontológica pelo ser do sum. Só quando este tenha sido determinado poderá compreender-se o modo de ser das cogitationes⁵.

Deixaremos de lado a importância que essa passagem poderia ter na interpretação acerca da relação filosófica entre Descartes e Heidegger – não entraremos aqui na discussão sobre se, com tais termos, este último poderia ser interpretado como um opositor ou como alguma espécie de continuador do pensamento do filósofo francês⁶. O nosso foco de atenção, pelo contrário, se encontra no fato de que Heidegger considerou que o âmbito do *cogitare* não poderia ser tomado como suficiente para o esclarecimento radical de algo como o *ego*. De fato, a simples frase cartesiana (e talvez a mais famosa do *Discours de la Méthode*) *je pense, donc je suis*⁷ (*cogito, ergo sum*) deixa absolutamente indeterminados tanto o *cogito* como o *sum* no que

dizem respeito ao seu ser. Assim, entendendo que o maior interesse de Heidegger na sua interpretação da filosofia cartesiana é o fato de Descartes direcionar todos os seus esforços para esclarecer algo acerca do que significa o *cogito*, mas silenciando sobre o significado do *sum*, as seguintes questões devem ser levantadas: Porque Descartes negligenciou a questão sobre o modo como o *sum* se apresenta? Porque ele enfatizou o *ego* enquanto *cogito*?

Segundo Jean-Luc Marion⁸, o silêncio cartesiano sobre o *sum* se dá pelo fato de que o âmbito do ser não se apresentou como um problema real para Descartes; o significado do *sou* foi assumido acriticamente e, portanto, permaneceu em uma indeterminação acerca do seu ser. Mas se é dito de algo que ele é assumido, torna-se evidente que isso só é possível se já houver alguma determinação (mesmo que não tematizada), já que a indeterminação absoluta não pode ser assumida; pois bem, é precisamente nesse aspecto que Heidegger irá identificar um sentido ontológico bastante determinado para o *sum* cartesiano, embora seja uma determinação não explícita. Nos § 19, 20 e 21 de *Ser e Tempo*, Heidegger vai expor como Descartes assume espontaneamente, a partir de sua abordagem da *substantia* enquanto *res extensa* e *res cogitans*, tanto o ser do mundo como o ser do sujeito no sentido do *Vorhandenheit*, daquilo que se encontra aí presente simplesmente dado. Isso quer dizer que Descartes, embora tenha posto o sujeito em uma proeminência na construção de sua filosofia, não apenas não pôs a questão do ser desse sujeito de forma filosoficamente radical, como também assume acriticamente o ser deste último no sentido que é transmitido pela filosofia antiga e medieval. Desta forma, na visão de Heidegger⁹, com seu começo alegadamente crítico, a filosofia moderna de Descartes não é apenas mais uma continuação da tradição metafísica, mas apresenta-se como a grande confirmação da mesma, pois agora os fundamentos da ontologia tradicional são assumidos de tal forma que a antiga metafísica torna-se dogmatismo, pois se apresenta como um pensamento que alcança um conhecimento positivamente ôntico de Deus, da alma e da natureza. Isso, por sua vez, trará consequências importantes no modo como o corpo é visto na tradição metafísico-ocidental.

Pois bem, com essas características acima elencadas acerca da interpretação de Heidegger da filosofia cartesiana, já

ficamos em posse de algumas indicações necessárias para respondermos também à segunda questão anteriormente posta: Porque Descartes enfatizou o *ego* enquanto *cogito*? Porque na primazia que Descartes dá ao sujeito na construção de sua filosofia¹⁰, ela (a primazia) se encontra restrita a um aspecto bastante específico, nominalmente, a constituição do conhecimento. Isso quer dizer que o foco de atenção da reflexão cartesiana não era a subjetividade no sentido amplo (o que consequentemente englobaria uma interpretação explícita sobre o *sum*), mas especificamente a busca por uma fundamentação filosófica para a validação do saber. Desta forma, as determinações do ser do sujeito como *substantia creata* e como *cogito* não passam de etapas em uma gama de estágios necessários para Descartes, conjunto esse que podemos de forma bastante geral expor da seguinte maneira: se eu sou *substantia creata*, então faço parte do ser, na medida em que fui criado por Deus; ademais, se meu ser se caracteriza pelo pensamento e este me foi dado por Deus, é notório que isso garante – pressupondo o seu uso correto – o caráter de verdade aos seus conteúdos, visto que, como *ens perfectissimum*, não poderíamos imaginar algo ineficiente ou inútil sendo dado por Deus. Com esse percurso intelectual, podemos perceber que Descartes enfatizou o *ego* enquanto *cogito* e absteve-se de desenvolver uma filosofia que esclarecesse amplamente o *sum* porque seu objetivo era bastante específico, ou seja, estabelecer um fundamento de validade para a *intellectio*, visando a justificação do conhecimento “objetivo” das coisas.

A crítica heideggeriana a esse pensamento é que Descartes parte de uma noção prévia do que seja razão para, a partir de então, construir posteriormente uma imagem de sujeito que fundamentasse o âmbito dessa razão. A questão é que, com esse procedimento, Descartes condiciona o resultado final do que seja considerado “verdadeiro”; a própria noção de verdade já se encontra condicionada e restringida. Heidegger, por sua vez, irá defender¹¹ uma inversão nesse procedimento: não é a partir de uma noção de sujeito tomada primordialmente enquanto razão que se deve alcançar a significação da verdade, mas que é a própria essência da verdade que deve determinar uma revisão fundamental nesse conceito abstrato de sujeito assumido pela tradição. Mas qual a essência da verdade na perspectiva heideggeriana? O desvelamento daquilo que se mostra a si

mesmo e por si mesmo.

Assim, apenas a manifestação mais imediata da subjetividade pode ser o fenômeno adequado para o esclarecimento do modo de ser radical do *sum* até então negligenciado pela Metafísica. Aqui, ao mesmo tempo em que Heidegger demonstra as insuficiências da filosofia cartesiana acerca do tema da subjetividade, ele também radicaliza o lema fenomenológico de uma volta às coisas mesmas, pois agora essa volta não significa mais um processo de uma apreensão teórica, neutra e distante através dos atos intencionais de uma consciência objetivada, mas um imergir no próprio acontecer da vida imediata¹².

É próprio do “algo em geral” que eu não ressoe em sua determinação; este ressoar, este sair de mim mesmo está suspenso. O objeto, o ser objeto como tal não me afeta. Eu já não sou o eu que de-termina. A vivência da determinação é só uma forma rudimentar da experiência vivida; é uma experiência des-vivificadora [Entleben]. O objetivo, o conhecido está, como tal, distante, desgastado da autêntica vivência. Chamamos processo ao acontecer objetivado, ao acontecer como algo objetivo e conhecido; este acontecer passa simplesmente diante de meu eu cognoscente e estabelece com esse eu uma relação meramente cognoscitiva, de maneira que esta empobrecida referência ao eu fica reduzida a uma vivência mínima.¹³

Isso significa que, aos olhos de Heidegger, toda a postura que hipostasia o sujeito a partir de um reducionismo cognoscitivo, seja denominando-o de *res cogitans* ou *consciência pura*, não passa de algo injustificado que, ao invés de autenticamente voltar-se às coisas mesmas, busca a realização do projeto moderno de tentar fundamentar filosoficamente uma pretensa ciência absoluta¹⁴.

Mas o que tudo isso interessa ao nosso tema principal, que é a questão do corpo na filosofia heideggeriana? Interessa pelo fato de que, a partir do momento que Heidegger rechaça a postura e o objeto das filosofias fundacionais como o âmbito onde a reflexão fenomenológica trará à luz o modo de ser radical da subjetividade, um outro horizonte deverá ser assumido como o mais condizente com a sua própria condição¹⁵. O modo de acesso ao objeto em questão deve ser escolhido de tal maneira que ele se mostre em si mesmo e desde si mesmo¹⁶. Logo, como

a “essência” radical da subjetividade – a qual Heidegger designa como *Dasein* – consiste em seu ter-que-ser [*Zu-sein*], ou seja, consiste em sua existência¹⁷, então será no próprio acontecer desta última que o esclarecimento sobre o modo de ser radical do *sum* será alcançado, o que nos proporcionará uma releitura da noção de corpo.

Em nosso entendimento, essa definição do acontecer da existência como o novo campo temático da investigação fenomenológica no esclarecimento do modo de ser da subjetividade não pode – por uma exigência do próprio tema – estar teoricamente desvinculada da questão do corpo. É fato que Heidegger, ao falar de um “acontecer da existência” não pretende fazer uma filosofia existencialista, já que a questão de cada existência factual é incumbência de cada *Dasein* em particular. O que ele busca é a transparência teórica da estrutura ontológica da existência¹⁸. Portanto, ao pretendermos agora expor uma importância teórica à questão do corpo dentro da analítica existencial – definindo o primeiro momento de nossa interpretação – também não estaremos tratando do corpo no sentido tradicional, mas sempre com vistas ao seu horizonte fenomenológico vinculado com aquela referida estrutura ontológica.

Em sua análise sobre o modo de ser do *Dasein*, Heidegger estabelece¹⁹ que todas as determinações que dela advenham sejam compreendidas sobre a base da constituição de ser que ele denomina ser-no-mundo [*In-der-Welt-Sein*]. Essa expressão indica um fenômeno unitário e apresenta-se como a constituição essencial do *Dasein*²⁰. Isso significa que, na perspectiva fenomenológica de Heidegger, toda subjetividade autenticamente tematizada pela reflexão filosófica (e podemos mesmo dizer que por qualquer reflexão que pretenda ser coerente) já se encontra previamente lançada no mundo. Esse aspecto corresponde à sua facticidade e será de fundamental importância no decorrer deste trabalho.

O primeiro ponto que traremos à luz é o seguinte: segundo Heidegger²¹, por ser uma constituição fundamental do *Dasein*, o ser-no-mundo deverá ser experimentado já desde sempre também de uma maneira ôntica. Isso é uma característica do que se chama na filosofia heideggeriana *indicação formal*, enquanto aquilo que não deve ser tomado diretamente, mas relacionado à instância respectiva e concreta a qual ela se refere²². Desta

forma, aquilo que se apresenta conceitualmente é uma indicação de um âmbito fenomênico concreto, assim como este último encontra um horizonte ontológico na estrutura da existencialidade, o que Heidegger designa como um *existencial*²³. Isso quer dizer que, para haver a possibilidade interna de manifestar-se algo como uma existência, deve-se assumir previamente que esta encontra-se fenomenicamente já lançada em um mundo. Embora isso não signifique que uma coisa que se chama *Dasein* se encontra dentro de outra coisa que se chama mundo²⁴. *Mundo*, no sentido heideggeriano, não significa a soma de todos os entes reunidos²⁵ e nem mesmo aquilo que é caracterizado por estar regido pelas famosas *leis naturais*. *Mundo* possui um significado ontológico e, portanto, é um conceito transcendental²⁶. Há, portanto, uma co-originariedade *Dasein-mundo*. Para Bagni²⁷, essa postura coloca-se contra a concepção cartesiana de mundo e de subjetividade, por essa assumir um *ego* independentemente de seu entorno.

Assim, tomando como critério a assertiva heideggeriana de que aquilo que é tomado como condição interna de possibilidade para a manifestação da existência deve ser considerado como um existencial, como algo que faz parte de sua constituição e sem o qual o próprio acontecer da manifestação do fenômeno se torna inviável, um questionamento se faz ineludível: há alguma possibilidade de se apresentar concretamente uma subjetividade já sempre lançada no mundo sem que a mesma esteja constituída por uma corporalidade? A resposta para isso só pode ser negativa. Ninguém pode pretender demonstrar fenomenicamente a manifestação de uma existência isenta de um corpo. Além do mais, o *Dasein* é realçado por Heidegger como um ente dotado de primazia por causa de sua intrínseca compreensão do ser. O *Dasein* existe enquanto compreensão do ser. Pois bem, já que *Dasein* é sua compreensão de ser, acaso poderia haver algo como uma compreensão sem o evento da corporalidade? Não estamos defendendo aqui um empirismo; não estamos dizendo que a compreensão trabalhada por Heidegger advenha e se restrinja aos sentidos. O que queremos esclarecer é: acaso pode defender-se uma subjetividade no sentido heideggeriano, ou seja, enquanto compreensão do sentido do ser, desprovida de corporalidade? A resposta para isso só pode ser um sonoro *não*.

Também não achamos que seja apenas sintomático que Heidegger tenha iniciado²⁸ sua exposição sobre o ser-no-mundo através do ser-em e definindo o modo de ser do *Dasein* enquanto *ocupação* [*Besorgen*], nem esclarecido²⁹ fenomenologicamente o mundo através do modo de ser do ente como um *estar-à-mão*, como *Zuhandenheit*. Tais horizontes, a nosso ver, fazem uma alusão clara à corporalidade do *Dasein*. Opositores podem redarguir que Heidegger não faz antropologia e, por isso, não está falando de mão no sentido ôntico. A essas negativas afirmamos: também não se está aqui a falar de corpo no sentido tradicional, mas a partir do horizonte ontológico e, nesse contexto, a manuseabilidade dos úteis remete claramente para uma corporalidade fenomenológica.

Assim, o ponto principal para nós nesse momento é que o corpo apresenta-se como devendo jogar um papel importante na compreensão do ser. O corpo mostra-se como condição interna de possibilidade para o próprio existir da existência e, portanto, possui de forma clara a importância e os requisitos teóricos para ser fundamentado em uma análise fenomenológica. Alcançamos, portanto, o primeiro estágio de nossos objetivos, que é o de demonstrar a importância teórica da questão do corpo dentro dos critérios heideggerianos apresentados na analítica existencial. Partirmos, a partir de então, para o segundo momento de nossa exposição, na perspectiva de trazer à tona em que momento podemos identificar a falta de uma exposição fenomenológica sobre a corporalidade do *Dasein* como uma lacuna no próprio “corpo” da analítica existencial.

Em que momento uma fenomenologia do corpo encontraria lugar na analítica existencial?

A partir do momento que conseguimos vislumbrar um reconhecimento acerca da importância teórica que a questão do corpo manifesta diante dos próprios critérios heideggerianos, fica-nos agora esclarecer em que pontos uma fenomenologia da corporalidade poderia – e deveria – ter aparecido na analítica existencial. Heidegger³⁰ começa a analítica existencial do *Dasein* propriamente dita de forma muito significativa, afirmando que o ente cuja análise constitui sua tarefa o somos em cada caso nós mesmos. Ou seja, o ser deste ente é cada vez

meu. Mas o que faz com que ele seja meu e não de outrem? A nosso ver, muitos dos aspectos elencados por Heidegger na analítica correm o risco de caírem em uma interpretação distorcida e com um viés universalista, pois *todo Dasein* é ser-no-mundo, *todo Dasein* é transcendência e *todo Dasein* é compreensão do ser. Certamente esses aspectos acima citados, ao invés de manifestarem uma abstração impessoal, concorrem para a existência de um si mesmo que concretiza a singularidade radical. Não obstante, devemos perguntar: a partir de que instância tais aspectos não figuram no conjunto das interpretações abstratas que se encontram por toda a história da Metafísica? Uma resposta possível e bem fundamentada pode se resumir em uma única palavra: “*facticidade*”. Esse conceito corresponde à “forma que cobra cada vez *todo Dasein*”³¹. Mas essa “forma” não diz respeito, por exemplo, às formas ideais do pensamento platônico. Para compreendermos bem o trecho acima, devemos sempre lermos a frase da seguinte maneira: a *facticidade* corresponde à “forma *concreta* que cobra cada vez *todo Dasein*”. Ou seja, o que Heidegger quer dizer com isso é que a *facticidade* singulariza concretamente o *Dasein* de forma tal que ele nunca poderá ser substituído, assumido ou subsumido por qualquer outro plenamente. Como já falamos, o *Dasein* é sempre e cada vez meu. Pois bem, será através de alguns aspectos dessa *facticidade* que mostraremos de forma geral as lacunas presentes na analítica existencial por não conter uma exposição fenomenológica da corporalidade do *Dasein*.

Tomamos essa estratégia porque não achamos ser por acaso que, justamente quando reconhece que o próprio *Dasein* pode – com certo direito e dentro de certos limites – ser considerado como só estando aí adiante³², Heidegger se veja obrigado a introduzir o conceito de *facticidade*. Mas o que significa esse reconhecimento do *factum* da existência do *Dasein*? Significa, em primeiro lugar, que não podemos – e isso fenomenologicamente falando – recusar a imperiosidade do *haver* para se falar de uma subjetividade, e isso o próprio Heidegger o reconhece. A questão que está em jogo aqui é a maneira com que esse fenômeno é aceito e interpretado: se de forma metafísica ou através de uma fenomenologia rigorosa. Percebamos aqui a importância desse momento, tanto para a analítica existencial como um todo, como também para a questão do esclarecimento acerca do corpo. O que se deve

compreender pelo *factum* da existência?

Heidegger faz de maneira clara a separação principal que ele reiteradamente nos chama a reconhecer dentro da multiplicidade dos modos de ser dos entes: a separação entre o *ser-em* do *Dasein* (enquanto compreensão de ser) e o *estar-aí* do *Vorhandenheit* (enquanto aquilo que se encontra aí adiante simplesmente dado). E por quê? Porque, na sua visão, a Metafísica absorveu teoricamente a interpretação homogeneizante da multiplicidade dos modos de ser dos entes pelo predomínio de um modo de ser bem específico: o ente que se manifestou como presença, como *ousia* – a qual foi estabelecida como o ser dos entes. Tal interpretação advém da compreensão mediana e da inicial predominância do fenomênico frente ao fenomenológico, o que também recaiu sobre o *Dasein* e, por isso, o modo de ser radical da subjetividade não pôde ser alcançado nem por Descartes, Kant ou Husserl – mesmo esse último havendo identificado a intencionalidade como a essência da consciência.

O que está em questão é o ser do homem por inteiro, ser que se concebe ordinariamente como unidade de corpo, alma e espírito. Corpo, alma e espírito podem, por sua parte, designar setores de fenômenos tematicamente separáveis com vistas à determinadas investigações; dentro de certos limites, sua indeterminação ontológica bem pode não ter importância. Porém, quando o que está em questão é o ser do homem, este ser não pode calcular-se aditivamente partindo das formas de ser do corpo, da alma e do espírito que, por sua vez, teriam ainda que serem determinadas. E inclusive para uma tentativa ontológica que procedesse desta maneira, teria que pressupor-se uma ideia do ser desse todo.³³

Para os critérios heideggerianos, em tal interpretação há uma redução do fenômeno (o *factum* da existência) em relação aos seus aspectos fenomenológicos. Isso quer dizer que caracterizar o *Dasein* como um corpo meramente aí presente é tomá-lo a partir de um modo de ser de um ente intramundano que não possui compreensão de ser.

O detalhe sobre o qual trabalharemos é que, se aceitamos que essa concepção ordinária não condiz com a condição ontológica do *Dasein*, também não podemos negar o apresentar-se do referido fenômeno; ele apenas está interpretado de forma incorreta. Ou seja, a fenomenalidade da copertensa entre

subjetividade e espacialidade – e que a tradição circunscreveu através da sua noção de *corpo* – não está rejeitada, o que se está rejeitando são as interpretações tradicionais que foram dadas acerca dessa espacialidade e dessa corporalidade no que dizem respeito a uma compreensão radical do modo de ser específico da subjetividade. Isso significa que Heidegger nos chama a rejeitarmos o padrão de pensamento que, ao identificar dois elementos de um fenômeno, já pressupõe entre eles um modo bem específico de relação: o de que eles já são “coisas” que se encontram meramente aí adiantes e que, posteriormente, entram em alguma forma de relação³⁴. E qual o exemplo tomado por Heidegger para mostrar de forma mais crítica essa pressuposição? O da interpretação da relação *Dasein-mundo*. O *Dasein* não pode ser pensado como uma coisa que esteja aí dentro do mundo, ele o habita de maneira a absorver-se nesse mundo familiarmente e não através de qualquer relação posterior³⁵.

Aqui começa, então, a necessidade teórica de lidar com a questão da espacialidade e do corpo, o que Heidegger (acerca desse último) faz em *Ser e Tempo* por vias bem gerais:

Quando delimitamos assim o ser-em, com isso não estamos negando ao *Dasein* todo tipo de “espacialidade”. Pelo contrário: o *Dasein* tem, ele mesmo, sua própria maneira de “estar-no-espço”, a qual, sem embargo, só é possível, por sua parte, sobre a base do ser-no-mundo enquanto tal. O ser-em tampouco pode, por conseguinte, ser ontologicamente esclarecido mediante uma caracterização ôntica, de modo que se pudesse dizer, por exemplo: o ser-em em um mundo é uma propriedade espiritual, e a “espacialidade” do homem é um modo de ser derivado de sua corporalidade [*Leiblichkeit*], a qual, por sua vez, está sempre “fundada” em uma corporeidade física [*Körperlichkeit*]. Ao dizer isso, voltamos a encontrar um estar-aí-juntas de uma coisa espiritual assim constituída e de uma coisa corpórea; com o que o ser mesmo do ente assim composto vem a ficar inteiramente obscuro³⁶.

Mais uma vez nos encontramos diante daquela situação em que, a partir do horizonte ôntico, podemos afirmar (dentro de certos limites) que o *Dasein* se encontra demarcado naquela espacialidade com a qual se compreende o ente intramundano meramente dado. Mas também já sabemos que assim erramos o

seu modo próprio de ser e o interpretamos a partir do *Vorhandenheit*. Isso, por sua vez, acarreta em todas as tentativas injustificadas de estabelecer as características da existência a partir de um conjunto de categorias onde nem as relações entre as partes nem muito menos o todo estão fundamentados fenomenologicamente. Se o homem define-se como *animal racional*, precisa-se determinar o que seja isso de animalidade e de racionalidade; também se faz necessário estabelecer a relação entre elas e, por último, esclarecer sobre o modo de ser do “resultado” dessa referida relação. E os problemas não se restringem (como se já não fossem intransponíveis) a esses pontos já referidos, pois ainda restaria estabelecer como se daria a relação desse ente com o mundo. Ela seria predominantemente corpórea ou predominantemente espiritual? Se partirmos da corporeidade física [*Körperlichkeit*] como fundamento da relação da subjetividade com o mundo acabamos caindo em um biologismo materialista. Se colocarmos o fundamento dessa relação em uma realidade espiritual independente da matéria, teríamos que justificar a origem dessa espiritualidade, o que acarreta numa Teologia que, por princípio, é estranha aos critérios fenomenológicos. Tudo isso demonstra que conceitos como *corpo*, *alma* e *espírito*, quando tomados enquanto categorias, são insuficientes para esclarecer o modo de ser da subjetividade, independentemente de quais desses elementos possua uma predominância.

Diante de tais críticas, torna-se claro que, para Heidegger, não se justifica fenomenologicamente tentarmos estabelecer a relação *Dasein-mundo* a partir desse padrão de pensamento tradicional. Logo, as próprias noções de espacialidade e de corporalidade precisam ser refeitas, já que elas foram desenvolvidas fundamentadas nesse modo de ser do *Vorhandenheit*. Na analítica existencial, a questão da espacialidade é trabalhada por Heidegger especificamente nos § 22, 23, 24 e 70 de *Ser e Tempo*. Não é do nosso interesse fazer aqui uma explanação completa sobre esse tema; apenas traremos à tona aspectos da espacialidade que mostram-se relevantes para a questão do corpo. Em primeiro lugar, Heidegger difere a espacialidade específica do *Dasein* daquelas referentes aos entes que vem ao encontro dentro do mundo, os entes intramundanos³⁷. Logo, o *Dasein* nem se encontra em alguma parte dentro do “espaço cósmico” (*Vorhandenheit*), nem em um

lugar próprio (*Zuhandenheit*). A espacialidade específica do *Dasein*, por sua vez, apresenta os caracteres da *remoção da distância* [*Ent-fernung*] e da *direcionalidade* [*Ausrichtung*]³⁸. Embora conceitualmente separáveis, essas características fazem parte do mesmo evento. A remoção da distância é usada em um sentido ativo e transitivo. O primeiro aspecto, o da ação, está claro: é o *Dasein* que remove as distâncias. O aspecto da transitividade, por sua vez, mostra-nos a necessidade de perguntarmos em relação a que o *Dasein* remove tais distâncias, cuja resposta já está essencialmente vinculada à característica da *direcionalidade*: só quando já direcionado a algum ente o *Dasein* aproxima-o em suas ocupações cotidianas. Desta feita, o espaço mostra-se originariamente enquanto cercania, através de zonas [*Gerend*] em e a partir das quais os úteis manifestam seus lugares próprios.

Mas logo surge o questionamento: se o *Dasein* remove a distância com respeito ao ente, já não havia um espaço “objetivo” entre os dois para que se pudesse dar tal relação de aproximação? O erro principal nesse questionamento se encontra em pensar em termos de duas coisas que já existiam em um espaço neutro e objetivo e que, por determinadas circunstâncias, entraram em contato entre si. De fato, podemos dizer que já havia uma distância, mas ela não deve ser assumida no sentido objetivo de uma coisa quantificável, e sim no sentido ontológico. Só na medida em que o ente já está descoberto à compreensão do *Dasein* se pode falar de distâncias e aproximações. Isso quer dizer que duas coisas nunca poderão estar longe ou próximas uma da outra se elas não possuírem a abertura para a compreensão do ser. Então porque se dá inicialmente uma distância na compreensão para surgir a aproximação? Porque o *Dasein* abre suas redes de significâncias e compreensões na ocupação do seu mundo circundante, na sua *circunspecção*. Se buscarmos a etimologia da palavra, “circunspecção” significa uma *ação de olhar ao redor*³⁹. Isso quer dizer que a abertura, que a compreensão do *Dasein*, se dá em relação a entes que lhe vêm ao encontro medianamente longe (no sentido fenomenológico) e não primordialmente àqueles que poderíamos dizer que estão objetivamente mais próximos.

O presumidamente “mais próximo” não é absolutamente o que está à menor distância “de nós”. O “mais próximo” é o que

se acha a meio alcance, medianamente longe de nossas mãos e de nossa vista. Posto que o *Dasein* é essencialmente espacial no modo da remoção da distância, o trato se move sempre no campo de jogo do “mundo circundante” aproximado cada vez por ele; e por isso nosso ouvir e ver começa sempre por saltar-se o “mais perto” desde o ponto de vista da distância. [...] Para aquele que usa óculos, por exemplo, tão próximos desde o ponto de vista da distância que os têm “em seu nariz”, este útil está mais longe, em seu mundo circundante, que o quadro na parede da frente.⁴⁰

Tais características da compreensão espacialmente constituída do *Dasein*, a nosso ver, estão essencialmente vinculadas com o desenvolvimento das noções de exterior e de interior, já que, nas próprias palavras heideggerianas, “em virtude de sua peculiar espacialidade, o *Dasein* não está jamais primeiramente aqui, senão antes ali; e desde esse ali vem para seu aqui”⁴¹. Um trecho tão significativo como esse nos conduz a questionar Heidegger do porquê ele não haver desenvolvido nesse momento uma abordagem fenomenológica do corpo, tendo em vista que este último mostrou-se para a compreensão mediana como o primeiro aspecto da divisão entre um mundo exterior e aquilo que constituía a singularidade (interioridade) da existência. De acordo com o nosso ponto de vista, as noções heideggerianas de *compreensão*, *espacialidade* e *ali/aqui* mostram-se como elementos que “reclamam” a necessidade de uma fenomenologia do corpo no âmbito ontológico. No entanto, em *Ser e Tempo* nos deparamos com um silêncio apenas quebrado por algumas passagens muito gerais e focadas em outros aspectos da analítica existencial. Como consequência desse silêncio, outra negligência se faz presente: a de Heidegger não haver desenvolvido uma exposição acerca do momento em que tais relações espaciais originárias (juntamente com sua interpretação própria sobre a interioridade) desembocaram na interpretação imprópria sobre o corpo, enquanto esse é tomado como uma propriedade material da mesma forma que uma pedra ou um tronco de uma árvore. Tal pedido de esclarecimento não se mostra, como a princípio poderia parecer, um requerimento arbitrário, visto que Heidegger efetuou em vários outros momentos e acerca de vários outros aspectos da analítica existencial esse procedimento de exposição sobre a passagem do originário para o impróprio.

Pois bem, a questão para nós aqui é que identificamos o aspecto da compreensão fática e espacialmente constituída como o ponto que demonstra uma necessidade teórica de uma abordagem fenomenológica do corpo e, com isso, alcançamos o segundo momento de nossa exposição, nominalmente, o momento em que a ausência de uma fenomenologia da corporalidade mostra-se como uma lacuna dentro do tema da analítica existencial. No entanto, embora tenha de se reconhecer esse fato, isso não quer dizer que Heidegger não tivesse, mesmo na época de *Ser e Tempo*, algum posicionamento sobre a questão do corpo; a única coisa que podemos afirmar claramente com o que vimos até agora e a partir de uma postura de responsabilidade intelectual é que, na analítica existencial de *Ser e Tempo*, não encontramos uma fenomenologia da corporalidade. Desta forma, elencaremos na terceira etapa de nosso artigo algumas passagens de outros textos heideggerianos – alguns dos quais anteriores a *Ser e Tempo* – e, juntamente com o alcançado até agora, tentaremos trazer à tona alguns posicionamentos desse filósofo acerca do tema do corpo.

Mesmo com a ausência de uma fenomenologia da corporalidade, existem indicações textuais em Heidegger que autorizem formular alguns posicionamentos sobre esse tema em sua filosofia?

O primeiro ponto a ser esclarecido agora é o seguinte: Heidegger reconhece a instância do corpo? Acaso a resposta a essa pergunta seja negativa, os próprios questionamentos sobre esse “objeto” perdem todo o sentido. Pois bem, acreditamos ser significativo tomar um trecho de uma obra anterior a *Ser e Tempo* para responder a essa pergunta, o que nos indica que o silêncio naquele texto de 1927 pode ter sido muito mais uma questão de focalização de um projeto do que a negação sobre a autenticidade de um tema.

É porque o Dasein em seu ser está orientado no ser-em que há direita e esquerda. Mais precisamente, visto que orientado, o Dasein é Dasein corpóreo, a corporalidade está necessariamente orientada. A orientação de apreender e de ver articula o “à frente” e o “à direita e à esquerda”. O Dasein é orientado enquanto corpóreo, enquanto corpóreo ele é em cada caso sua direita e sua

esquerda, e isto é assim porque as partes do corpo são também partes direitas e esquerdas. Portanto, pertence ao ser das coisas corpóreas que elas sejam co-constituídas por orientação. Não há tais coisas como uma mão em geral. Toda mão, ou toda luva, é ou direita ou esquerda, visto que a luva em uso é em seu sentido designada a ir junto com os movimentos corpóreos. Todo movimento corpóreo é sempre um “eu movo” e não um “se move”, caso nós ignoremos certos movimentos orgânicos bem definidos⁴².

Dois pontos nesse trecho se mostram de especial interesse para nós. O primeiro diz respeito ao reconhecimento heideggeriano de um âmbito que se chama corpo no tema da subjetividade. Mais ainda, Heidegger afirma categoricamente “o *Dasein* é corpóreo”. Esse reconhecimento, por sua vez, acarreta em um segundo momento: O que Heidegger entende por existência corpórea? Vislumbramos uma resposta ao identificarmos o segundo ponto importante da citação. O corpo no sentido existencial não se identifica com o conceito de organismo. Isso quer dizer que Heidegger rechaça esse último conceito como fundamento para o fenômeno do modo de ser radical da subjetividade e de sua vivência corpórea. Como ele mesmo expressou “O corpóreo no humano não é algo animalesco”⁴³. Desta forma, podemos asseverar que ele descarta a noção materialista que defende a instância biológica como a base, como o fundamento da existência fática corpórea ou mesmo como o receptáculo material de uma entidade espiritual.

[...] não podemos cindir as coisas de tal modo como se estivesse alocado em um pavimento inferior o estado corporal, e, em um outro superior, o sentimento. O sentimento como um sentir-se é, precisamente, a maneira como somos corporais; ser corporal não significa que um apêndice chamado corpo é simultaneamente ligado à alma, mas no sentir-se o corpo está desde o princípio co-inserido em nosso si próprio, e, com efeito, de um modo tal que ele permeia a nós mesmos em seu estar em tal ou tal estado. Não “temos” um corpo assim como portamos a faca na bolsa; o corpo também não é um corpo físico que apenas nos acompanha e que também constatamos aí ao mesmo tempo, expressamente ou não, como simplesmente dado. O sentimento como sentir-se pertence à essência desse ser [*Dasein*]. O sentimento efetua de antemão a inserção implicativa do corpo em

nossa existência. Mas como o sentimento como sentir-se é sempre de maneira igualmente essencial o ter sentimento para o ente na totalidade, arroja-se a cada vez concomitantemente em todo estado corporal um modo como interpelamos ou não interpelamos discursivamente as coisas à nossa volta e os homens conosco⁴⁴.

Isso significa que é porque já somos afetivamente dispostos que cooriginária e fenomenologicamente somos corpóreos e não por sermos corpóreos que chegamos a ser compreensores ou afetivamente dispostos. Ou seja, diferentemente das filosofias fundacionais que necessitam, enquanto instância asseguradora de todo conhecimento possível, de um âmbito interior racional e alheio às incertezas de um exterior sempre em mutação, Heidegger toma como ponto originário de sua análise da subjetividade uma existência fática afetivamente disposta e ocupada através de uma circunspecção. Assim, vemos como ele desloca o núcleo fundamental do existir e de todos os seus modos possíveis de ser – até mesmo as atividades associadas com a própria reflexão e racionalidade, como são os casos da Filosofia e da Ciência – para um âmbito primordialmente não cognoscitivo. Não é a razão que compõe a relação com o mundo, mas o próprio *Ereignis*, enquanto o acontecimento ou evento do agir afetivamente disposto que constitui a corrente significativa da vida imediata. Tudo isso traz uma série de consequências e mudanças de perspectivas sobre temas muito importantes para a tradição ocidental, entre os quais podemos identificar aquele relacionado à noção de interior – sempre tomado como o “local” que resguardava a subjetividade de se perder na totalidade indiscriminada das “coisas”.

Essencialmente, o que se precisa continuar observando aqui é o seguinte: o sentimento não é nada que ocorra apenas na “interioridade”, mas é aquele modo de ser fundamental de nosso ser-aí, por força do qual e de acordo com o qual já sempre somos alçados para além de nós mesmos em direção ao ente na totalidade, ao ente que nos diz ou não respeito de um modo ou de outro. Tonalidade afetiva não é nunca um mero ser afinado em uma interioridade estabelecida por si [...]. A tonalidade afetiva é, precisamente, o modo de ser fundamental como nós nos encontramos *fora* de nós mesmos. No entanto, é assim que somos essencial e constantemente⁴⁵.

Não existimos internamente e depois, através de um corpo, entramos em contato com a totalidade do ente. Pelo contrário, é justamente na medida em que vivemos que conquistamos um corpo, conquista essa essencialmente diferente de apenas estar de posse de um corpo físico⁴⁶.

A vida vive na medida em que se corporifica. Talvez saibamos muitas coisas sobre o que denominamos um corpo físico dotado de corporeidade. Esse saber talvez tenha se tornado mesmo inabarcável. No entanto, ainda não meditamos seriamente sobre o que significa a *corporificação*. Ela é algo mais e algo diverso do que um mero “carregar consigo um corpo por aí”. A corporificação é a instância na qual tudo o que constatamos em termos de decursos e fenômenos no corpo de um vivente recebe pela primeira vez o seu próprio caráter processual. Talvez corporificação seja inicialmente uma palavra obscura. Todavia, ela denomina algo que experimentamos *pela primeira vez e constantemente* junto ao conhecimento do vivente e que precisa ser mantido em mente⁴⁷.

Há aqui uma verbalização do substantivo “corpo”; ele, que foi em diferentes momentos da história do pensamento ocidental visto como uma *res*, uma *substantia*, uma *ousia* – todas categorias fundadas na apreensão do ente enquanto *Vorhandenheit* –, é substituído por *corporificar*. Como o próprio trecho reconhece, o que seja esse corporificar é, a princípio, algo que se manifesta como obscuro. Essa obscuridade, por sua vez, não acontece por acaso; ela se manifesta nesse momento a nós justamente porque esse fenômeno existencial ficou historicamente oculto ao pensamento metafísico. Mas, a despeito de tudo isso, algumas coisas gerais sobre esse corporificar podem ser afirmadas. Em primeiro lugar, o corporificar enquanto uma conquista do corpo mostra-se como um agir, é uma ação. Em segundo lugar, ele leva consigo a característica de uma realização continuada. Ou seja, enquanto compreensão espacialmente constituída e afetivamente disposta, a existência continuada e permanentemente conquista uma corporificação, o que significa que “corpo” não seja algo material, substancial ou biológico, nem mesmo algo pronto e acabado que tivesse seus limites bem definidos.

Diante de todo esse percurso, o que fica claro para nós é

que, embora haja indicações explícitas nos vários textos heideggerianos sobre a questão do corpo, Heidegger não desenvolveu sistemática e claramente uma fenomenologia da corporalidade. Não há um texto específico em que, ao ser lido, encontre-se tal exposição. O leitor dos textos heideggerianos deve se contentar em buscar numa diversidade de títulos de sua extensa obra indicações pontuais acerca desse tema e, juntamente com os posicionamentos mais gerais e permanentes do filósofo, tentar deduzir alguns esclarecimentos sobre a questão – tarefa essa que se mostra notoriamente árdua. Talvez isso seja consequência da própria dificuldade do fenômeno a ser visto, quando se toma como parâmetros os critérios fenomenológicos heideggerianos. Mas, pelo menos nesse ponto, o leitor encontrará – o que não deixa de ser incomum no mundo dos grandes filósofos da História – um reconhecimento público por parte do próprio Heidegger sobre as insuficiências de suas exposições acerca de um tema tão fundamental, visto que ele chegou a afirmar que “o fenômeno do corpo é o problema mais difícil”⁴⁸ e que na época de *Ser e Tempo* se encontrava incapaz de dizer mais sobre ele⁴⁹.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, J. Fábio da S. As Críticas Heideggerianas ao status filosófico da consciência em Husserl diante da problemática do conhecimento do século XIX. *Síntese*, v. 38, n. 120, p. 91-115, 2011.
- BAGNI, Giorgio. T. Mathematics and positive science: a reflection following Heidegger. *Educ. Stud. Math.*, v. 73, n. 1, 2010.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1897-1910, v.6.
- Dicionário Eletrônico Houaiss. Versão 1.0. Dezembro de 2001. Instituto Antônio Houaiss.
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. 2 ed. (Gesamtausgabe v. 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____. *Heraclitus Seminar 1966-67*. Translated by Charles H. Seibert. Alabama: The University of Alabama Press, 1979.
- _____. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana: Indiana

University Press, 1992.

_____. *Introducción a la Filosofía*. Valência: Cátedra, 1999.

_____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005.

_____. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. *Ser y Tiempo*. Traducción, Prólogo y Notas de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1997.

_____. Sobre a Essência do Fundamento. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).

_____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translation, Introduction and Lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

_____. *Zolikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*. Translated by Franz Mayrand Richard Askay. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

IRIGARAY, Luce. *Je, tu, nous, Toward a Culture of Difference*. Translated from the French by Alison Martin. New York and London: Routledge, 1992.

MARION, Jean-Luc. Heidegger and Descartes In: MACANN, Christopher (ed.) *Critical Heidegger*. New York: Routledge, 1996.

Notas

¹ Sobre a visão feminista que interpreta Heidegger enquanto incapaz de lidar com o tema do corpo e como ele é mais um exemplo do predomínio “fálico” na História da Filosofia ver IRIGARAY, Luce. *Je, tu, nous, Toward a Culture of Difference*. Translated from the French by Alison Martin. New York and London: Routledge, 1992.

² HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translation, Introduction and Lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1982, p. 11.

³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción, Prólogo y Notas de Jorge Eduardo Rivera C.. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 40.

⁴ *Ibid*, p. 36.

⁵ *Ibid*, p. 71.

⁶ Sobre essa questão é de indiscutível interesse o texto de Jean-Luc Marion “Heidegger and Descartes”, In: *Critical Heidegger*. Christopher Macann (ed.). New York: Routledge, 1996.

⁷ DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery.V.6, Paris: Léopold Cerf, 1897-1910, p. 32.*

⁸ MARION, Jean-Luc. "Heidegger and Descartes", In: *Critical Heidegger. Christopher Macann (ed.). New York: Routledge, 1996, p. 68.*

⁹ HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology. Translation, Introduction and Lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1982, p. 124.*

¹⁰ DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery.v.6, Paris: Léopold Cerf, 1897-1910, p. 9.*

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Filosofía. Valência: Ediciones Cátedra, 1999, p. 124-125.*

¹² *Sobre o tema da separação dos objetivos e dos temas nas fenomenologias de Husserl e de Heidegger ver ALBUQUERQUE, J. Fábio da S. As Críticas Heideggerianas ao status filosófico da consciência em Husserl diante da problemática do conhecimento do século XIX. Síntese, v. 38, n. 120, pp. 91-115, 2011.*

¹³ HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Barcelona: Herder Editorial, 2005, p. 89.*

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992, p. 107.*

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo. Traducción, Prólogo y Notas de Jorge Eduardo Rivera C.. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 60.*

¹⁶ *Ibid, p. 40.*

¹⁷ *Ibid, p. 67.*

¹⁸ *Ibid, p. 35.*

¹⁹ *Ibid, p. 80.*

²⁰ *Ibid, p. 81.*

²¹ *Ibid, p. 86.*

²² HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Phänomenologische Forschung. 2. ed. (Gesamtausgabe v. 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 250.*

²³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo. Traducción, Prólogo y Notas de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 69.*

²⁴ *Ibid, p. 80-81.*

²⁵ *Ibid, p. 93.*

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento. In: Heidegger. (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, p. 303.*

²⁷ BAGNI, Giorgio. T. *Mathematics and positive science: a reflection following Heidegger. Educ. Stud. Math., v. 73, n. 1, 2010, p. 80.*

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo. Traducción, Prólogo y Notas de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 79ss.*

²⁹ *Ibid, p. 94ss.*

³⁰ *Ibid, p. 67.*

³¹ *Ibid, p. 82.*

³² *Ibid, p. 82.*

³³ *Ibid*, p. 73.

³⁴ *Ibid*, p. 80.

³⁵ *Ibid*, p. 81.

³⁶ *Ibid*, p. 82.

³⁷ *Ibid*, p. 130.

³⁸ *Ibid*, p. 130.

³⁹ Dicionário Eletrônico Houaiss. Versão 1.0. Dezembro de 2001. Instituto Antônio Houaiss.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo. Traducción, Prólogo y Notas de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 132.*

⁴¹ *Ibid*, p. 129.

⁴² HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time – Prolegomena. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985, p. 232.*

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Heraclitus Seminar 1966-67. Translated by Charles H. Seibert. Alabama: The University of Alabama Press, 1979, p. 146.*

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 91.*

⁴⁵ *Ibid*, p. 92.

⁴⁶ *Ibid*, p. 92.

⁴⁷ *Ibid*, p. 439.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Heraclitus Seminar 1966-67. Translated by Charles H. Seibert. Alabama: The University of Alabama Press, 1979, p. 146.*

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Zolikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters. Translated by Franz Mayrand Richard Askay. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 231.*