

A colocação do problema do corpo pela fenomenologia de Heidegger a partir do Seminário de Zollikon

Ednilson Vaz*

Resumo: o presente artigo traz à tona o problema do corpo pela fenomenologia heideggeriana a partir de suas reflexões realizadas nos seminários em Zollikon. Com a discussão do problema o artigo propõe questionar o que a ciência natural moderna e nós todos entendemos sobre o que seja o corpo, nos reconduzindo a uma experiência verdadeiramente originária, de tal modo que somos desafiados a rever o que até então tínhamos por definido.

Palavras-chave: método, corporeidade, situação, existência.

A reflexão que ora vamos desenvolver é uma tentativa de colocação do problema do corpo humano e é, ao mesmo tempo, uma tentativa de refletir fenomenologicamente o problema. Enquanto fenomenologia, essa reflexão quer antes de tudo, “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 65).

Ainda que Heidegger não tenha se voltado tanto para o tema do corpo¹, e o tema estar, de certo modo, subentendido em toda a sua fenomenologia, mesmo assim, vamos tentar refletir acerca deste tema extremamente difícil, como uma forma de exercitar o olhar, isto é, aprender a ver de modo fenomenológico o problema do corpo. Portanto, não esperamos em

* Graduado em Filosofia e Teologia pela UCG/IFITEG. fredivaz@yahoo.com.br

1., Sartre e outros criticam Heidegger como se ele tivesse pouco interesse pela questão do corpo quando dizem encontrar apenas seis linhas em todo *Ser e Tempo* tratando desse tema (HEIDEGGER, 2001, p. 243).

momento algum solucionar o problema. Queremos sim, nos aproximar do fenômeno. Em outras palavras, queremos ao menos ver este problema. Se conseguirmos, já estaremos dando um grande passo.

Nas reflexões desenvolvidas nos Seminários² de Zollikon³ Heidegger nos introduz, de um modo muito interessante, ao problema do corpo (*Leibproblem*). Inclusive concentra toda uma parte de sua exposição fenomenológica ao problema. Ele começa com a crítica às ciências modernas que objetivaram o corpo e, assim, prossegue até chegar ao cogito cartesiano. Na verdade a crítica é uma autocrítica da Filosofia na totalidade de sua história até hoje. O problema gira em torno da questão do método-científico-objetivante, que determinou nossa compreensão a respeito do que é o corpo. E isso ele deixa claro nas seguintes teses: "... o problema do método da ciência é idêntico ao problema do corpo. O problema do corpo é em primeiro lugar um problema de método" (HEIDEGGER, 2001, p. 120).

Diferentemente de uma atitude de apontar falhas, fazer repreensões ou deprecições ou ainda uma atitude de hostilidade contra a ciência como tal, Heidegger entende que criticar a ciência é demonstrar a falta de reflexão da ciência com relação a si mesma. Criticar (*Krinein*) é diferenciar, realçar, isto significa: deixar ver o diferente como tal em sua diferença e o diferente só é diferente com referência a algo. Sendo assim, somente porque vemos primeiro o *mesmo* é que podemos com referência a ele ver o diferente que dele faz parte. Um exemplo, embora grosseiro, é o de só podermos diferenciar o azul do amarelo porque antes nos é dado algo como a cor. Essa referência a algo é uma condição para diferenciação.

Daí começa a crítica de Heidegger à ciência moderna. Porém, ele não pretende direcionar sua crítica ou a reflexão fenomenológica para uma teoria do conhecimento, apesar de que Husserl entende que um dos papéis da fenomenologia é ser uma teoria do conhecimento, já que para ele "o pensamento fenomenológico ou filosófi-

2. No latim a palavra "Seminário" *seminarium*, deriva da palavra sementeira *semem*, que significa semente. Heidegger vê os seminários como possibilidade de espalhar sementes de reflexão que possam germinar aqui e ali. Para Heidegger o Seminário filosófico encontra-se ainda na situação de Sócrates, que dizia que o mais difícil era dizer sempre a mesma coisa do mesmo (HEIDEGGER, 2001, p. 159)

3. Os seminários tinham a presença de estudantes e médicos (nas áreas de anatomia, fisiologia, psicossomática, psicologia) e começaram em 8 de Setembro de 1959, com uma conferência de Martin Heidegger no grande auditório da clínica de psiquiatria da Universidade de Zurique, chamada Burghölzli, na Alemanha. Depois, devido ao auditório ter recebido instalações técnicas tão modernas que não combinavam com o pensamento de Heidegger, daí em diante os outros seminários foram imediatamente transferidos para casa do psiquiatra Medard Boss em Zollikon, na Suíça. O seminário terminou com o último encontro em 18 e 21 de Março em 1969. Mas a comunicação, que depois se transformou em amizade entre Boss e Heidegger continuou por meio de visitas e cartas.

co se define pela posição perante os problemas da possibilidade do conhecimento” (HUSSERL, 1958, p. 21).

Como uma forma de ilustrar a crítica à ciência moderna no tocante ao modo de compreender o corpo⁴ humano, vamos nos ater especialmente à ciência psicossomática. Heidegger parte de um texto: “O que o clínico geral espera da psicossomática?”, que o professor Hegglin expôs no Primeiro Congresso da Sociedade Psicossomática da Suíça. Acompanhemos o critério usado pela psicossomática para diferenciar *soma* e *psique* e atenhamo-nos apenas a um trecho que mais interessa para que o problema seja colocado.

(...) Entretanto excluímos quaisquer especulações filosóficas e nos atemos ao princípio simples, para diferenciar soma e psique: os fenômenos psíquicos não podem ser pesados nem medidos, mas só podem ser sentidos intuitivamente, enquanto tudo que é somático pode, de alguma forma, ser apreendido por números. (...). O luto não pode ser medido, mas as lágrimas formadas pelo luto em virtude da relação psicossomática podem ser examinadas numericamente de diferentes maneiras. (...) Ainda nos faltam os fundamentos que possam ser reconhecidos como prova dessas conexões, pelas pessoas formadas em ciências naturais (HEGGLIN apud HEIDEGGER, 2001, p. 105).

Diante destas afirmações, Heidegger fala da necessidade de uma verdadeira crítica fenomenológica que parta das seguintes indagações: “o princípio simples” que Hegglin procura significa, no grego, *arque*, isto é, “o primeiro a partir do qual começa algo com referência a seu ser, seu vir-a-ser, sua cognoscibilidade, a qual ‘a partir de’ domina, determina e conduz o que começa” (HEIDEGGER, 2001, p. 106). Sendo assim, o princípio da diferenciação, citado pelo autor, é a maneira da compreensão diferente de soma⁵ (compreendido por números) e do fenômeno psíquico (sentido intuitivamente), os quais são definidos em seu conteúdo *a partir do modo de acesso a eles*. Aqui diz respeito ao modo de investigar e do acesso a este âmbito de ser, o qual é referente à sua cognoscibilidade. Porém, o modo de discutir e definir essa cognoscibilidade, afirma Heidegger, é assunto da filosofia como “Teoria do co-

4. É importante lembrar que Heidegger usa duas expressões para se referir ao corpo. Para o corpo humano enquanto fenômeno ele usa o termo alemão *Leib*. Para o corpo simplesmente material ele usa o termo também do alemão *Körper*.

5. Heidegger chega a dizer depois que o significado da palavra grega *soma* é muito amplo. Homero usa *soma* só para o corpo morto, para o corpo vivo a palavra *demas*, que significa aproximadamente “forma” (*gestalt*). Mais tarde *soma* significa tanto corpo como corpo material, inanimado, e também os servos, os escravos; significa a massa humana. Pode-se dizer que o grego foi re-interpretado no Latim. Neste caso, o nosso somático moderno regride até Aristóteles, mas só num certo sentido, no sentido de *corpus*, enquanto representação de corpo material (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 117).

nhecimento". Portanto, na diferenciação *soma* e *psique*, o princípio "simples" deve necessariamente ser filosófico, i.é., não pode ficar fora de uma especulação filosófica.

Se é assim, de que diferenciação, então, se trata no tema da psicossomática? Com referência a que *mesmo* o diferenciado mostra-se como diferente? O que acontece com a diferenciação entre *psique* e *soma*? Como ela deve ser feita? Daí decorre que o princípio "simples" para a diferenciação entre a *psique* e *soma* não é tão simples como parece. "A questão do psicossomático é em primeiro lugar uma questão de método" (HEIDEGGER, 2001, p. 107).

Nesta questão imediatamente percebemos que o fundamento ou a prova que se busca para as conexões *soma* e *psique* não é possível, já que o método científico-natural se baseia na mensurabilidade e como só pode ser provado o que é mensurável, então, a prova só poderia vir do somático, o qual, de acordo com a citação, é o que pode ser medido. Contrário a este modo de ver, afirma Heidegger: "Mas isto é uma exigência injustificada, pois não provém da relação dos fatos em questão, mas sim da exigência e do dogma científico-natural: só seria real o que fosse mensurável" (2001, p. 107).

O que está em jogo em toda esta questão é que o corpo no modo de ver da ciência natural se reduz à objetividade e não pode aparecer como fenômeno que é. Na citação supracitada, por exemplo, o luto não entra no método da mensurabilidade, ao passo que as lágrimas são reduzidas à objetividade, ao somático, dado que somente elas podem ser medidas. Todavia, a verdade é que, se é que se pode medir, mede-se um líquido e suas gotas, mas lágrimas não se medem (HEIDEGGER, 2001, p. 108). E, assim, haveriam muitos fenômenos que não seriam considerados ou não entrariam no foco de atenção ou no modo de ver das ciências naturais, por exemplo: poderiam ser medidos o enrubescer de um rosto, uma dor de dente, uma tristeza pela morte de alguém? Estes fenômenos seriam psíquicos ou seriam somáticos? De acordo com Heidegger nem um e nem outro, já que a medição, enquanto propósito, já é uma transgressão do fenômeno enquanto fenômeno, visto que o fenômeno deixa e faz ver aquilo que se mostra tal como se mostra por si mesmo, como já dissemos no início.

Na profundidade de uma tristeza, falta totalmente qualquer ponto de apoio e ocasião para avaliá-la quantitativamente ou até medi-la. Numa tristeza só é possível mostrar como um homem é solicitado, e como sua relação com o mundo e consigo é modificada (HEIDEGGER, 2001, p. 109).

A partir desta crítica, é possível perceber que a dificuldade da ciência de enxergar o fenômeno do corpo enquanto fenômeno também é a nossa, pois estamos con-

vencidos da veracidade do método-científico, do efeito e utilidade da ciência para as nossas vidas. Por isso, precisamos manter desperta a reflexão sobre o método, pois no exemplo da ciência psicossomática aparece todo o problema da ciência moderna: “só é real o que é mensurável”. Convencida disto e nós também, a ciência faz valer o seu propósito de oferecer e administrar a verdade sobre o verdadeiramente real, justamente porque a ciência se funda no fato de que o homem coloca-se como o sujeito determinante para o qual todo ente pesquisável torna-se objeto. E, assim, a verdade é transformada em certeza e o ente verdadeiro assume o caráter de objetividade. Daí surge uma questão: a mensurabilidade é uma propriedade da coisa ou pertence ao ser humano que mede? Heidegger vai dizer que

a mensurabilidade não pertence à coisa, ela também não é exclusivamente uma atividade do ser humano. A mensurabilidade pertence à coisa como *objeto* (*gegenstand*). O medir só é possível quando a coisa (*Ding*) é pensada como objeto, representada em sua objetividade (*gegenstandlichkeit*) (HEIDEGGER, 2001, p. 125)⁶.

De onde procede essa visão do método baseada na mensurabilidade? O que é mensurabilidade e o que é método para a Ciência? De acordo com Heidegger só entendemos o fenômeno da mensurabilidade se tivermos presente a história do pensamento. Para a experiência moderna algo só é ente na medida em que é representado por mim, sujeito pensante. Esta forma de experiência do ente só existe a partir de Descartes quando a presença é compreendida como representação e não é mais tomada como

6. Quando Heidegger fala de *Gegenstand*, *Ding*, *Objekt* e ainda *Sache*, é sempre importante tomar uma atitude de precaução e compreender de que tratam esses termos, já que todos significam coisa, mas não esta ou aquela coisa, mas diferentes coisidades, i. é., horizonte, dimensão, que significa a pré-suposição ou pré compreensão do ser, a partir da qual coisa significa diferentes causas. Por isso, a coisa, na sua diferenciação possui cada qual o seu modo de vir à fala. Por exemplo: a) *Objekt* indica o ente que aparece e vem de encontro a partir e dentro da impoção do pro-jeto chamado ciências naturais modernas, tipo físico-matemático b) *Gegenstand*: nas ciências humanas ao invés de *objekt* se diz *gegenstand*, i. é., o ente que aparece e vem de encontro a partir e dentro da impoção natural diferente do sentido de natureza das ciências naturais, já que não há uma preocupação de impoção científica. A impoção natural poderia ser chamada atitude pré-predicativa ou pré-científica, indicando, assim, o ente que se acha nesse imenso e riquíssimo terreno da vida circundante, em diferentes níveis de concreções. E assim, como o tema das ciências humanas foi tirado da experiência do mundo circundante vital, o objeto das ciências humanas e os objetos da natureza que ainda não estão reduzidos ao estado de *Objekt* se chamam *Gegenstande* (plural de *Gegenstand*). c) *Ding*: é coisa no sentido bem concreto e imediato do cotidiano. Refere-se a coisa de uso e fabricada em geral pelo homem. Porém, num sentido mais estrito, faz referência à coisa produzida pela existência artesanal artística, como obra prima. *Ding* se diz *thing* em inglês e significava a assembléia do povo germânico. Evocava a ação de formar um conjunto humano, vivo, um mundo em unidade na diversidade dos integrantes, a grandeza da presença do universo como céu e terra e no centro dessa união o homem: a existência como ser-no-mundo. d) *Sache* em geral indica a causa e especificamente coisa no sentido de causa, como um dizer todo próprio na corte do julgamento de um tribunal: litigar no tribunal, diante do juiz. Esse sentido de *Sache* vem do alemão medieval *salham*, do qual deriva *sachen*. Isto significa que *sache* é o que vem à luz, o que aparece (*phainesthai*) como a verdade de uma causa; e *sachen* se refere à fala cujo coração palpita e está doado à causa de uma busca da verdade sobre a qual se dá o litígio. Esse modo de deixar aparecer a coisa ela mesma de uma causa é a essência de uma fala que consiste em mostrar de que se trata, ao falar sobre uma coisa. *Sache* tem o mesmo significado da palavra *Sage* que significa o dito, o dizer. *Sagen* significa propriamente deixar aparecer e transluzir, a modo de um aceno.

o que é dado a partir de si mesmo, mas como aquilo que se contrapõe ao sujeito pensante HEIDEGGER, 2001, p. 126). Quanto ao que seja a mensurabilidade para a ciência moderna, ela é mais do que a simples verificação determinada por números.

Na verdade, a mensurabilidade significa calculabilidade, isto é, uma observação da natureza que permite saber com que podemos contar em seus processos, com que podemos e com que devemos contar (...). Porém, calculabilidade quer dizer *pré calculabilidade*, mas esta é determinante porque se trata da *dominação* dos processos naturais (HEIDEGGER, 2001, p. 131).

O método da nova ciência consiste, portanto, em assegurar a previsibilidade da natureza. Esse assegurar aparece no *Discurso do Método* de Descartes quando escreve que por meio da ciência vamos “nos tornar como senhores e possuidores da natureza” (1999, p. 87). Para Descartes, o método é tão importante que nele está a possibilidade de investigação da verdade das coisas. Porém, previamente é tomada uma decisão sobre o caráter fundamental daquilo que pode ser tema da ciência da natureza. O objeto da ciência é apresentado de antemão como sendo aquilo que vemos clara e evidentemente ou que podemos deduzir com certeza. Nesse sentido, as palavras de Nietzsche, em seu livro: *Vontade de Poder*, n. 466, são bem lembradas por Heidegger quando aquele diz: “o que distingue o nosso século XIX não é a vitória da ciência, mas a vitória do método sobre a ciência” (Nietzsche apud HEIDEGGER, 2001, p. 160). Em outras palavras, a própria ciência nada mais é do que método. E o que significa então esse método? Deixemos que as próprias palavras de Descartes, na quarta parte do seu *Discurso do Método*, nos esclareçam:

(...) todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas. Porém (...) fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade ‘eu penso, logo existo’ era tão sólida (...), julguei que podia considerá-la (...) o primeiro princípio da filosofia que eu procurava. Mais tarde, ao analisar com atenção o que eu era, e vendo que podia presumir que não possuía corpo algum e que não havia mundo algum, (...) resultava com bastante evidência e certeza de que eu existia; (...) que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar (...) (DESCARTES, 1999, p. 62).

O método como colocado por Descartes parte de uma previsibilidade universal justamente porque, ao duvidar de tudo, só lhe resta o fato de que ele pensa, existe. Daí decorre a subjetividade científica. A verdade é aquilo que pode ser verificado de modo claro pelo eu que representa, já que o critério dessa verdade é a certeza absoluta, indubitável e inabalável, decorrente do duvidar, do eu existo. A certeza está na evidência: “penso, logo existo.” Por isso, a ciência moderna, a partir de Descartes,

só lida com objetos não com fenômenos e a verdade é sinônimo de certeza. Nesse sentido, o “método significa o caminho no qual o caráter do campo a ser conhecido é aberto e limitado. Isso significa: a natureza é colocada de antemão como objeto e somente como objeto de uma previsibilidade universal” (HEIDEGGER, 2001, p. 132).

De acordo com Heidegger, a situação em que foi colocada a natureza se explica na terceira regra (*Regula III, 7*) do opúsculo *Regula para Direção do Espírito*, escrito por Descartes, que diz ser esta evidência (eu sou algo pensante) e certeza do conhecimento diretos necessárias para as simples afirmações e também em qualquer discussão de um fato. A partir daqui, logo em seguida, ele diz que a equação $2+2=4$ e $3+1$ dá igualmente 4 porque resulta necessariamente daquela evidência e certeza do conhecimento direto (eu penso eu sou) como foi dito na terceira regra. Portanto, a evidência de frases e seqüências matemáticas chegam à proximidade daquela evidência e certeza fundamental do *cogito* cartesiano. A partir daí se torna possível entender por que a natureza como objetividade calculável conhece a calculabilidade como uma definição matemática. Também fica mais claro que tudo que não apresenta o caráter dos objetos possíveis de determinação matemática é considerado incerto (não verdadeiro) pela subjetividade do “eu penso”. Dito de outro modo, é a subjetividade do “eu penso” que decide o que é verdadeiramente ente e não ente, evidente a partir de si mesmo. E assim, falando das conseqüências desastrosas desse método, Heidegger mostra a que compreensão chegamos acerca do corpo e em que situação estamos:

(...) o método da ciência natural moderna (...) destrói o mundo das coisas cotidianas conhecidas que nos diz respeito diretamente, para não mencionar a obra de arte. Isto significa: a absoluta auto-certeza do homem como sujeito que se coloca sobre si mesmo, contém e dá as medidas para a determinação possível da objetividade dos objetos. Do corpo material, só pode ser verdadeiro, isto é, certo, aquilo que nele é calculável no sentido da evidência matemática, isto é, a *extensio* (HEIDEGGER, 2001, p. 134).

Com esse alerta, devemos estar atentos à crítica heideggeriana, pois é justamente aqui que se dá o problema do corpo. A ciência natural, baseada no método cartesiano, reduziu tudo à objetividade científica, à auto-certeza do homem como sujeito. As ciências humanas, na ânsia de serem reconhecidas como “ciência de rigor”, acabaram por se submeterem ao modelo científico baseado na auto-certeza: “só é real o que é mensurável”. Desse conjunto das ciências humanas, Heidegger aponta que a ciência psicossomática ou, diríamos, a psicologia, na tentativa de obter o título de ciência, acabou por recair no laço na objetivação, visto que se apropriou do mesmo método das ciências naturais para explicar o fenômeno humano. No fundo de tudo isso o

que subjaz é a pergunta crucial que Heidegger aponta e não pode evitar: “em que medida a ciência como tal tem a capacidade de dar base à nossa existência humana?” (HEIDEGGER, 2001, p.122). Por isso, quando queremos ver o problema do corpo, o mesmo só se configura na medida em que deixamos aparecer o problema do método.

A ciência psicossomática, quando reduz o corpo ao somático, parte de uma pré-compreensão das ciências naturais modernas, as quais estão mais para explicar do que para compreender. Daí precisamos fazer uma re-condução do método científico natural para o método fenomenológico; do corpo como objeto constituído (*Körper*) para o corpo enquanto fenômeno ou dimensão. Precisamos fazer a passagem de uma visão explicativa para uma *visão descritiva do corpo enquanto corporeidade, i.é., como abertura constituinte*. Nesse sentido, fazer uma re-condução, não é reduzir como se diminuíssemos alguma coisa ou simplificássemos deixando-a mais fácil. A redução é uma marcha-ré. É um re-conduzir para aquilo que é originário, o fundamento de tudo. Por isso, para fazermos uma redução fenomenológica precisamos des-fixar e des-substancializar tudo que foi fixado com os olhos, principalmente daquilo que pressupomos sobre o corpo. A redução fenomenológica não é um método no sentido de uma técnica de pesquisa ou aparelhamento como se dá nas ciências naturais. Mas é método no sentido de um passo, um modo que nós nos colocamos diante da vida e na vida. Ou mais do que um passo, é um conter-se (*epoché*) para saltar, é um salto onde se concentra a densidade da vida humana. A redução é uma conversão, uma re-condução às origens da própria vida.

Trata-se de uma mudança de um positivismo científico ingênuo, próprio das ciências naturais, para uma atitude fenomenológica, já que na atitude natural tudo está posto (*positum*). Tudo está dado e nós somos uma coisa ao lado de outras coisas. Somos um fato (feito, pronto e acabado) ao lado de outros fatos. A auto-certeza como atitude positivista é a crença na realidade. A neutralidade como atitude fenomenológica é a negação da absolutidade das coisas. Com a redução não negamos a realidade, mas a vemos como algo se perfazendo. Para tanto a redução passa por uma visão descritiva e não explicativa. Mas é comum que quando usemos a expressão “fenomenologia descritiva” já venha à mente a atitude de descrição de um objeto existente. Nesse caso, o corpo seria este objeto de análise descritiva, já que seria algo constituído, presente na minha frente sobre o qual poderia ter informações objetivas. E assim, a fenomenologia seria “fenomenologia sobre” o corpo. Porém, não existe propriamente fenomenologia sobre o corpo, mas sim *uma fenomenologia a partir do corpo que somos nós*.

O falar *sobre* supõe falar *a partir de*. Portanto, a fenomenologia a partir de, não é a descrição de um objeto já constituído diante de mim. Mas é antes, o autodesvelamento de uma experiência originária daquilo que sabemos como corpo. Não é sem sentido que Heidegger venha dizer que o método fenomenológico é totalmente diferente do método das ciências naturais e da ciência psicossomática, entendido como uma simples técnica de pesquisa ou uma autocerteza provinda do *cogito* cartesiano. Para fazer notar isso ele dá a indicação de que o método fenomenológico não é senão envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro.

O envolver-se é um caminho inteiramente diferente, um método muito diferente do que o método científico, se soubermos usar a palavra método em seu sentido original, verdadeiro. *Metá ódos*, o 'caminho para'... Temos, pois, de caminhar o caminho até nós mesmos. Mas este não é mais o caminho para um eu isolado, sozinho (HEIDEGGER, 2001, p. 137).

Para esse horizonte do envolver-se é que procederemos em busca de compreender o corpo enquanto fenômeno. Seguindo a indicação de Heidegger vamos começar pelo fenômeno do corporar do corpo (*Leib*) nos aspectos do ver e pegar, dos gestos da mão, do ruborizar, do ouvir e falar.

No fenômeno corporal do ver e do pegar, Heidegger nos ajuda a compreender a diferença entre esses fenômenos. Se ambos pertencem ao corpo, o que o corpo tem a ver com o modo como eu vejo com o meu olho e como pego com a minha mão? Na verdade, quando olho para a janela, a janela não está no meu olho. No máximo posso dizer que a imagem da janela na retina está no meu olho. Porém o olho não vê esta imagem. Por outro lado, o copo que pego com minha mão simultaneamente pode ser visto por meu olho. Mas a janela que vejo não está no meu olho como o copo que está na minha mão. Assim, também não posso ver meu olho e o meu ver e, muito menos, pegá-los já que o ver e o ouvir dirigidos diretamente para o "mundo" fazem "com que" o olho e o ouvido desapareçam de forma estranha.

Se por um lado, o olho não pode ser visto já a mão não só é vista ao pegar, como eu posso até pegá-la com a outra mão. Quando pego, por exemplo, o copo, eu sinto tanto o copo, quanto a minha mão. Isso é a chamada sensação dupla, que em momento algum se dá com o ver. Ao olhar, meu olho não sente aquilo que olho e não sinto o meu olho como minha mão se sente quando toca o copo. Portanto, não há "sensação dupla" no fenômeno do ver (HEIDEGGER, 2001, p. 111). Outra diferença entre o ver e o pegar é que o pegar só acontece quando algo está ao alcance da mão, ao passo que o ver não depende disso. É por isso que chama-se o tato de

sentido-perto e o ver de sentido-longe. Inclusive até se diz que o olho é superior ao pegar. Porém, Heidegger afirma que tanto se pode “controlar” o ato de pegar com o ato de ver e vice-versa, como por exemplo, num quarto escuro posso “controlar” o ver pelo pegar, uma vez que o ver e o pegar estão ligados à relação de espaço, que veremos mais adiante.

Em todo caso, “o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O corporar do corpo [*leiben des leibes*] determina-se a partir do modo do meu ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 114). Portanto, o corporar do corpo se dá em cada caso, a cada vez no ver, pegar, falar... o corporar do corpo é todo corpo em cada caso. O corpo sou eu. “Mas o corpo vê? Não. Eu vejo. Mas para este ver são necessários meus olhos e, pois, o meu corpo. Entretanto, não é o olho que vê, mas sim meu olho – eu vejo através de meus olhos” (HEIDEGGER, 2001, p. 115).

O falar participa do corporar do corpo assim como o ouvir e o ver. Indo mais a fundo do que Kant, que dizia que o homem diferencia-se do animal pelo poder dizer “eu”, Heidegger afirma que esta diferença se dá apenas pelo poder dizer⁷. O falar humano é um dizer, apesar de que todo dizer é um falar, mas nem todo falar é um dizer. Visto que o falar é sempre sonoro e o dizer pode se dar sem som, silenciosamente.

Quando digo “o relógio está sobre a mesa”, estou me referindo, a uma circunstância determinada, na qual o dizer torna visível algo em sua circunstância. Dizer [*sagen*] significa mostrar [*zeigen*] deixar ver. Com isso, não estamos querendo afirmar que o relógio passou a estar sobre a mesa só depois de feita a afirmação, mas que ele já estava lá e que o corpo está envolvido, nesta circunstância, no ouvir e no ver. Desse modo, *o corporar do corpo é todo corpo em cada caso*.

Continuando a mostrar que o homem distingue-se do animal apenas pelo poder dizer, Heidegger afirma que o ser humano tem algo a dizer porque o dizer é sempre a evidência de que algo é:

O ser humano está, pois, na abertura do ser, no desocultamento do que está presente. Este é o fundamento para a possibilidade, e mesmo para a necessidade, para a essencial necessidade do dizer, para o fato de que o homem fala (2001, p. 117).

Sobre o corporar enquanto movimento da mão, quando eu coloco o relógio sobre a mesa ou quando eu passo a mão na testa sempre o movimento é meu. Sou eu que

7. Heidegger chega a dizer que “os gregos determinam o homem como [*zoon logon exon*], isto é, como ente vivo que possui a linguagem” (Heidegger, 2001, p. 119).

me movo. Por exemplo, quando meu irmão leva minhas malas ao aeroporto, elas são transportadas, ao passo que eu vou com ele, já que eu me movo.

Diferentemente do que se poderia pensar o movimento da mão deve ser definido, segundo Heidegger, como gesto⁸ e não como expressão, pois dizer que um gesto é uma expressão é o mesmo que dizer que há algo que se supõe como estando atrás do movimento e que o causaria. Em outros termos, dizer que o movimento da mão é uma expressão já é uma interpretação que não diz nada sobre a espécie do movimento mesmo, como movimento de mão. “O nome *gesto* caracteriza o movimento como o meu movimento corporal [*leibesbewegung*]” (HEIDEGGER, 2001, p. 116).

O fenômeno do enrubescer ou ruborizar só podemos compreendê-los a partir do ser-com-e-para-os-outros cotidiano. É assim que diferenciamos se alguém enrubescer pela febre, pela vergonha, pelo embaraço ou por penetrar num abrigo quente vindo de uma noite fria na montanha. Isso é o que o próprio Heidegger diz nestes termos: “‘vemos’ no rosto do próximo se ele está constrangido ou aquecido por algum motivo, de acordo com as respectivas situações” (HEIDEGGER, 2001, p. 109).

Do mesmo modo que o fenômeno do movimento da mão, Heidegger entende que poder-se-ia pensar que o ruborizar seria uma expressão, isto é, como um sinal de um estado de ânimo interior. Se assim entendemos, não permitimos que o fenômeno se mostre como ele é. Daí a necessidade de se afirmar que a corporeidade possui singular sentido ek-stático e que o enrubescer é um fenômeno corporal, um gesto que está relacionado com os outros (HEIDEGGER, 2001, p. 118).

A partir do corpo como fenômeno somos desafiados a compreender o corpo como corporar. Não que tenhamos dado conta do fenômeno, mas apenas tentamos indicar algo; talvez tenhamos apressadamente exposto os vários aspectos do corporar. Em todo caso, queremos apresentar outra indicação, a de que o corpo enquanto fenômeno só se dá na situação. A princípio, trata-se da questão de como o corpo se relaciona com o espaço e o que se entende por espaço em relação ao corpo. O corpo está simplesmente presente (à mão) no espaço? O corpo ocupa um espaço? Se afirmativo, está o corpo limitado pelo espaço? Onde se encerram os limites do corpo?

8. Para os psicólogos é comum interpretar um gesto como expressão; Heidegger rebate essa interpretação estabelecendo as devidas diferenças. A palavra gesto [*Gebarde*] etimologicamente no alemão vem de “portar” [*baren*] = carregar, trazer. Também gestar [*Gebaren*] 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 a palavra *gesto* indica todo comportamento do ser humano como um *ser-no-mundo* determinado pelo corporar do corpo (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 118).

Um fenômeno relacionado ao espaço e que mostra melhor do que se trata nesta questão é o fenômeno do tornar presente. O meu corpo participa do tornar presente, na medida em que eu estou aqui. Para demonstrar como se dá esse fenômeno Heidegger havia apresentado um exemplo do tornar presente a estação central de Zurique, (2001, p. 96). Com o exemplo, ele pretende que nos deixemos instruir pelo tornar presente. Se quisermos encontrar aquilo que o tornar presente torna presente, não devemos pretender que o resultado seja provado, já que a falta de provas não é nenhuma falha, antes, é justamente sua vantagem, mesmo porque, qualquer prova vem tarde demais. Aqui se apresenta o sério problema da ciência moderna acerca do método. Para o método científico somente o que for provado é verdadeiro e científico. Mas segundo Heidegger:

Felizmente, há coisas que não necessitam de provas, perante as quais o querer provar não é apenas um mal-entendido inócuo, mas má compreensão dos fatos sobre os quais se baseia a existência do homem e até a totalidade do ente e sua verdade (2001, p. 96).

Enquanto apresenta o fenômeno do tornar presente, Heidegger está respondendo basicamente a duas perguntas: Para onde nos dirigimos ao tornar presente a estação central de Zurique? Que caráter tem o tornar presente como tal? À primeira pergunta ele responde que estamos junto à estação central de Zurique mesma e à segunda pergunta ele responde que o caráter desse tornar presente é o de estar junto. Seguindo estas indicações, o tornar presente não se confunde com um estar à estação só em pensamento, isto é, pensar que estamos junto à estação. Portanto, me dirijo à estação mesma, não a uma representação sua em minha consciência. Por outro lado, o tornar presente não se confunde com a imaginação, ou seja, o fantasiar a situação do estar junto-a⁹. A esse respeito diz Heidegger: “A particularidade do tornar presente é justamente que ele mesmo nos deixa estar junto à estação a seu modo” (2001, p. 99). Isso significa que este tornar presente a estação central de Zurique é um modo possível do nosso estar-aqui (Da-sein). Dito de outro modo, só posso estar junto a estação porque estou aqui em casa. Ao estar aqui eu executo o tornar presente.

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 corporalmen-

9. O fantasiar é um ato intencional todo próprio. Não é intenção nossa, nem temos tanto espaço para discutir a intencionalidade neste artigo, mas deve ficar claro que o tema do tornar presente é amplo e profundo. Contemos-nos ao menos em perceber de longe a relação que este tema tem com a corporeidade, já que há diversos modos de estar junto-a: o modo de pensar, o modo do simples pensar em algo, o modo do imaginar, o do recordar. Em cada um destes modos o dar-se da coisa intencionada é diferente.

te coisas corporalmente presentes. Mas (...) também (...) coisas não corporalmente presentes (HEIDEGGER, 2001, p. 100).

Esta afirmação esclarece que o nosso estar-aqui junto às coisas é sempre já estar-lá junto de coisas distantes. Por isso, devemos sempre manter a diferença do estar simplesmente presente (à mão) como uma cadeira, ou o sapato que está junto à porta, do nosso *estar aqui junto às coisas*, pois este nosso estar aqui possui o traço fundamental do estar-aberto para a coisa presente:

O estado de abertura para o presente é o traço fundamental do ser humano. Mas o estado de abertura para o ente traz em si diversas possibilidades. O que rege toda abertura é o *estar-junto* às coisas que nos dizem respeito corporalmente sem intermediações (HEIDEGGER, 2001, p. 100).

Continua Heidegger, porém, com a advertência de que não podemos falar em dois modos de estar-junto às coisas, simultaneamente, pois estamos junto as coisas aqui e simplesmente não prestamos atenção especial às coisas aqui presentes; o estar aqui não desaparece enquanto tornamos presente lá: a estação central de Zurique. Tornar presente lá exige que fiquemos aqui seguindo a indicação contida no próprio fenômeno do tornar presente. “Atenção: *estar-junto* aberto no modo de tornar presente o ente que está presente ali. Este nosso estar-aqui aberto junto às coisas é então, como tal, um estar-junto à estação aberto” (HEIDEGGER, 2001, p. 101).

Por outro lado também, se eu digo “estou aqui todo tempo”, esta frase é ambígua justamente porque pode me fazer pensar que os limites de meu corpo ou o estar-aqui é determinado pelo volume do meu corpo material. Segundo o nosso fenomenólogo, não se pode admitir o corpo material como o “meu-estar-aqui”, mas apenas o simples estar presente de um corpo material neste lugar. Portanto, não se chega mais perto do fenômeno diferenciando os diversos limites do corpo material do fenômeno do corpo, porque não podemos determinar o fenômeno do corpo na relação com o corpo material.

Os diversos “aqui” não são determinados. Isto não impede que eu esteja sim “aqui”, em algum lugar, todo o tempo. “Eu estou aqui todo tempo” significa pois; permaneço constantemente em um “aqui”, mas o “aqui” é, conforme o caso, *este*. Eu pertencço o tempo todo a este lugar, mas não estou o tempo todo aqui neste lugar determinado (HEIDEGGER, 2001, p. 113).

Com estes termos Heidegger demonstra que *o limite do corpo enquanto fenômeno e o limite do corpo material não são iguais*. Seguindo esta direção, então, quando aponto o dedo para a rua eu não termino na ponta do meu dedo. O meu corpo não

é uma coisa material. Mas então onde está o limite do meu corpo? O meu corpo é uma totalidade:

“todo corpo é meu corpo”. A frase é sem sentido. Mais exatamente dever-se-ia dizer: o corpo é em cada caso meu corpo. Isto faz parte do fenômeno do corpo. O “meu” é relacionado a mim mesmo. Com “meu” quero dizer “eu”. O corpo está no “eu” ou o “eu” está no corpo? Em todo caso o corpo não é alguma coisa, algum corpo material, mas sim todo corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso (HEIDEGGER, 2001, p. 114).

Na tentativa de deixar aparecer o fenômeno-corpo como situação, partimos do tornar presente. Do tornar presente fomos remetidos, agora, para o fenômeno do ter-que-ser. Portanto, trata-se de desdobrar a partir daqui a corporeidade como ter-que-ser.

Retomando, vimos que o corpo enquanto fenômeno é corporeidade e a característica fundamental da corporeidade é ser na situação. Sendo na situação, a corporeidade é um modo de ser. Enquanto modo de ser, este modo é o meu: “... o corpo é em cada caso meu corpo. Isto faz parte do fenômeno do corpo. O “meu” é relacionado a mim mesmo. Com ‘meu’ quero dizer ‘eu’” (HEIDEGGER, 2001, p. 114).

O ser com o qual eu, de imediato, me relaciono é, cada vez, meu, pois o meu relacionar com o meu próprio ser é dado, cada vez, numa determinada situação. Eu sou o meu corpo em cada caso, porém o Eu não é uma coisa, algo simplesmente dado, uma substância ou ainda um sujeito constituído frente ao objeto constituído. Situado em meu modo de ser, eu sou a própria situação. Estou completamente dentro, compenetrado pelo peso e pela dureza da situação. Como o eu não está constituído, já que o eu é constituição, pertence à constituição do eu, de modo essencial, que eu só seja dado a mim mesmo sempre e somente na dinâmica do ter que ser (*Zu-sein*) e do ser cada vez meu (*Jemeinnigkeit*).

O corpo é, em cada caso, a cada vez, *meu corpo*. Com isso, Heidegger está afirmando o corpo como fenômeno, como processo de constituição, como tarefa, como ter que ser (*Zu-sein*). Em outras palavras, estamos destinados, convocados e chamados a ser o que somos. Destinados a vir a ser si mesmos na constante assunção da tarefa de ser uno, totalidade, não dispersão, ser in-diviso, i.é., indivíduo. Portanto, ter que ser não é simplesmente uma determinação, mas sobretudo uma responsabilização.

Ser homem equivale, pois, a ter o ofício de criar a cada instante o próprio modo de ser e realizar-se. Ao homem, porém, só lhe é conferida a possibilidade de ser e não a realidade de existir. Esta, ele a tem de conquistar, elaborando um perfil singular, dando uma fisionomia individual à sua existência (LEÃO, 2005, p. 68).

No chamado a ser o que sou, estou lançado à minha possibilidade mais própria: vir a ser o meu poder ser, enquanto única possibilidade real, enquanto única necessidade radical. Estou entregue à minha responsabilidade, tenho que responder ao apelo do destino da liberdade e corresponder à solicitação constante da tarefa de ter que ser. Desse modo, o corpo só é corpo em cada caso, a cada vez. “O corporar do corpo determina-se a partir do modo do meu ser” já dizia Heidegger (2001, p. 114), e o modo do meu ser é ter que ser corpo que já sou! Ter que ser no sentido de ter que nascer, ter que morrer! Assim sendo, este modo, só pode ser existência corporal.

Do fenômeno do corporar fomos remetidos ao corpo como situação, enquanto espacialidade, enquanto ter que ser e agora vamos acenar para essas dimensões como existência corporal, isto é, o corpo enquanto abertura. No começo deste artigo apresentamos o problema do corpo como sendo um problema de método. Aos poucos percebemos que o método, o enfoque científico natural reduziu o corpo a objetividade. Este modo de ser da objetividade é a correlação sujeito-objeto. Tal correlação criou distância, no sentido de colocar sujeito e objeto, um diante do outro como dois momentos polares, como funções opostas. Desse modo, a subjetividade científica criou uma estrutura, que é um campo aberto dentro do qual estão os entes, inclusive o corpo, na qual todos os entes são iguais e reduzidos à objetividade. Este campo aberto é a possibilidade do âmbito aberto, que é o próprio sujeito, o qual reduz tudo à pré-calculabilidade. Dito de um outro modo, a essa relação sujeito-objeto dá-se o nome de existência objetiva fundada na experimentação. Surge, portanto, a necessidade de superarmos a relação sujeito-objeto no tocante ao problema do corpo para uma compreensão do corpo como corporeidade, como modo de ser, como abertura, como existência, como ser-no-mundo:

Se for assim então o fenômeno do corpo só pode ser focado se, na superação crítica da relação sujeito-objeto válida até agora, o ser-no-mundo for propriamente experienciado, propriamente assumido e suportado como traço fundamental do *Dasein* humano. Trata-se de ver que a ciência como tal, que o conhecimento teórico-científico como tal, é um modo fundamentado do ser-no-mundo, fundamentado no ter corporal de mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 121)¹⁰.

Com essa afirmação, começamos a perceber o corpo como corporeidade, como existência e, ao mesmo tempo, surge a possibilidade de superação de um dos pressupostos mais comuns entre nós: achar que já sabemos o que seja corpo.

10. Propositamente, evitaremos o uso do étimo alemão *Dasein*, bem como suas possíveis traduções em português, e procuraremos falar da Ek-sistência, seja para falar da essência do Homem enquanto o aí do ser, o *Dasein*, seja para falar do modo de ser desta essência, ou seja, a *Existenz*: o dom de ser de tal modo que o ser lhe é dado como tarefa e responsabilização.

De acordo com esta citação supra já não faria sentido representar o corpo como uma coisa, um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos ou um sistema cibernético. Nenhuma abordagem química, fisiológica, biológica ou cibernética daria conta do fenômeno, pois o que constitui o mais próprio e essencial do ser-corpo do corpo humano é a corporeidade e esta, enquanto tal, alude ao corpo enquanto “corpo da vida”, vivido e experimentado, abertura originária primordial constituinte. Nesse sentido, sendo a corporeidade abertura originária que somos nós, vivermos e nos movemos nela, a corporeidade é a nossa ex-sistência.

O corporar do corpo (*Leibem des Leibes*) determina-se a partir do modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do *Dasein*. (...) 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 co-determinado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ek-stática no meio do ente iluminado (HEIDEGGER, 2001, p. 114).

A palavra *ek-stática* refere-se a ek-sistência, a qual deve significar “ek” como abertura e “sistência” como constituição, objetivação, concreção a partir e dentro dessa abertura. Dito de outro modo, “ek-sistir é o estar-fora, na abertura do ser, o ter que ser, cada vez, esta abertura, sendo no mundo da vida, assumindo este ser-no-mundo como uma tarefa da própria liberdade” (FERNANDES, 2003, p. 237). Portanto, introduzido no destino da existência somente o homem existe. A pedra é, mas não existe; o animal é, mas não existe; Deus é, mas não existe.

À pedra, lhe é dado pronto e acabado seu modo de ser e de entregar a paisagem. A pedra não tem de conquistar seu espaço, na refrega de conflitos e tensões, na disputa de lutas e empenhos consigo mesma e com os outros. É somente no homem e para o homem que ser e combater se identificam. Existir é ter de lutar consigo e com os outros, para transcender sua natureza numa autenticidade de sentido (LEÃO, 2005, p. 68).

Consequentemente, toda explicação fisiológica e biológica acerca do corpo humano não atinge o fenômeno, já que a estrutura essencial do fenômeno é a corporeidade e não o corpo material. Entretanto, o existir não se esgota neste momento estrutural, que é a corporeidade: “Todo existir, nossa relação é necessariamente corporal, mas não apenas. É corporal em si. Só que antes é preciso determinar o existir como relação com o mundo” (HEIDEGGER, 2001, p. 202; 212-213; 215; 221). Por isso, seguindo esta mesma direção Heidegger (1967, p. 41) afirma em uma outra obra sua:

Só se pode dizer ek-sistência da essência do homem, isto é, do modo humano de ‘ser’, pois somente o homem, até onde alcança nossa experiência, foi introduzido no destino da ek-sistência. Por isso também a ek-sistência nunca pode ser pensada como uma

espécie particular entre outras espécies de seres vivos, suposto, naturalmente, que foi destinado ao homem pensar a essência de seu ser e não, apenas, fazer relatórios sobre a natureza e a história de sua constituição e de suas atividades. Assim, na essência da ek-sistência, se funda também o que, em comparação com o “animal”, se atribui ao homem, como *animalitas*. O corpo do homem é algo essencialmente diferente de um organismo animal. (...) Que a fisiologia e a química fisiológica possam investigar o homem, como organismo, à maneira das ciências naturais, ainda não prova que a essência do homem esteja neste “orgânico”, isto é, no corpo explicado cientificamente. Isso é tão pouco exato, como julgar-se que na energia atômica reside a essência da natureza. Pois pode muito bem ser que a natureza esconda sua essência precisamente no lado em que se presta ao controle técnico do homem. Assim como a essência do homem não consiste em ter um organismo animal, assim também não se pode eliminar ou compensar essa determinação insuficiente da essência do homem, dotando-o de uma alma imortal ou da força da razão ou do caráter de pessoa. Sempre, em todos esses casos, se passa à margem – e em razão do mesmo projeto metafísico – da essência do homem.

Heidegger está dizendo que, ao afirmarmos que a existência humana é sempre corpórea, não se pode afirmar que a existência humana se reduza a ter um corpo ou ainda que o corpo humano seja simplesmente organismo animal, ou que seja como algo simplesmente dado, sujeito à análise do ponto de vista químico, fisiológico ou cibernético. Antes, porém, devemos compreender a corporeidade do homem a partir da sua existencialidade. Com outras palavras, o homem é, cada vez, em cada caso, corpo, sem que o seu ser corpo esgote todas as possibilidades essenciais de sua existência. E mais, este ser corpo é sempre uma tarefa da liberdade, é sempre assumido cada vez no lance da nossa experiência da vida, do nosso ser no mundo, do ter que dar sentido, cada vez, a cada situação concreta em que estamos inseridos por graça da nossa corporeidade. É preciso ser corpo, cada vez, em cada caso, dentro da dinâmica do ser de nossa existência, a partir da liberdade, no ter que ser si mesmo, lançado na aventura da história, entregue à própria responsabilidade, por graça da própria liberdade (FERNANDES, 2003, p. 239).

Afirmamos que existir é estar fora, na abertura do ser, sempre assumindo, cada vez, o nosso ser no mundo, em cada situação concreta em que estamos inseridos¹¹.

11. A partir daqui tentaremos discursar acerca da existência incorporada, enquanto in-sistência e facticidade. Esta elaboração final é fruto da participação no seminário de fenomenologia, no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, promovido pelos professores Marcos Aurélio Fernandes e Hermógenes Harada, sendo que a este último devo grande parte destes últimos parágrafos, surgidos das conversas extra seminário. Harada foi professor de filosofia em Curitiba-Pa., pela universidade São Francisco e atualmente é professor no IFITEG em Goiás.

Porém, a existência situada é completamente uma identificação dentro e fora. Situado, eu sou a própria situação. Estou completamente dentro. Por exemplo, uma dor de cabeça tem a estrutura da situação. Quando aumenta a intensidade da dor, ela ocupa todo o universo. Eu não sou mais o sujeito que tem dor. Eu sou a dor, sou todo dor numa coincidência total da dor com o campo aberto da minha existência. Com esta coincidência sou completamente dentro, interior a mim mesmo; um total envolvimento, sem fora: in-sistência. Portanto, a corporeidade como ser-na-situação é in-sistência.

Dos vários momentos dessa estrutura insistencial como situação, vamos apresentar rapidamente apenas um desses momentos: o ser na situação como im-posição. Sendo assim, a existência é insistência na imposição insistencial, na medida em que a im-posição é experimentada, como peso, como carga, como anel de facticidade¹², que cada vez nos aperta na sua realidade.

Para entender essa experiência imaginemos um peso colocado às nossas costas como peso de nós mesmos, nos fazendo insuportavelmente pesados e na medida em que nos debatemos contra a carga, tanto mais aumenta a sua imposição. Desse modo, o peso, por assim dizer, cresce para dentro, nos fazendo afundar para dentro do peso, que somos nós mesmos, fazendo-nos experimentar a im-posição, como carga, como anel de facticidade que cada vez mais nos aperta na sua realidade e talvez, por isso mesmo, sentimos o nosso corpo como uma prisão, o qual devemos assumir.

Diferentemente do que se poderia pensar, assumindo o peso, carregando-o, entrando nele e descobrindo a partir de dentro um sentido é que somos livres. E assim, no processo de concentração do auto-envolvimento, vamos deixando ser, acolhendo o surgimento da realidade que não é mais o “eu-sujeito” do planejamento objetivo, mas sim a concreção do meu mundo como “self”, a partir do incorporamento insistencial.

Essa concreção a que nos referimos é processo de libertação insistencial, na medida em que esse modo de existir é ser-na-situação como processo de insistência, como anel de facticidade. Porém, este anel que nos aperta cada vez mais na concentração impositiva da sua realidade tem uma abertura, mas essa abertura é um abrir-se para dentro como afundamento, afundamento este, que é profundidade, no sentido de

12. A Facticidade (Faktizität) se distingue da Factualidade (Tatsächlichkeit). Heidegger entende que o segundo termo se refere a todos os outros entes que não sejam nós mesmos e tem o sentido de *Facto* enquanto feito, que nasce do perfazer de um processo, natural ou histórico. O primeiro termo também refere-se ao “fato”, porém, este diz respeito ao homem, a nós que somos existência, mas a nossa existência nunca é pura e simplesmente um feito, mas insere-se, sempre de novo num por-fazer, isto é, numa tarefa, como dom de uma conquista.

ir para o fundo. E assim, uma figura exemplar que ilustra bem um corpo talhado na situação é a figura do velho pescador.

Para o pescador o mar não é coisa dentro do seu enfoque objetivo, o mar é seu horizonte, sua situação. A cada passo, a cada embate contra o mar, no confronto, o homem se torna cada vez mais pescador, isto é, cresce com o mar. Por isso, na luta corpo-a-corpo com a facticidade da situação, o pescador arranca do mar o sentido da sua auto-identidade. Nesta luta, o mar aparece como trabalho, sofrimento, alegria, conquista e derrota, vida e morte do pescador. Daí a razão, de a todo tempo chamar a esse modo de ser incorporado de corporeidade.

Portanto, este artigo está lidando com um horizonte ou dimensão inesgotável. Nossa pretensão não pode ser a de esgotar o fenômeno, até porque nem seria possível. O que quisemos foi indicar que o fenômeno-corpo só pode ser compreendido a partir de si mesmo enquanto modo de ser. Por isso, sempre quando se tratar do fenômeno-corpo é preciso sempre antes se perguntar sob qual enfoque se quer atingir o fenômeno, já que o fenômeno só se dá na abertura e envolvimento total enquanto situação.

Talvez esse ser-na-situação, a corporeidade, não seja outra coisa do que vida humana. Sendo vida humana, a corporeidade atinge diversos temas tais como: morte, imortalidade, tempo, eternidade, facticidade, finitude, liberdade, os quais constituem um nexos íntimo de fenômenos que aqui não podemos articular plenamente neste simples artigo. Desse modo, o presente trabalho de reflexão representa um pobre aceno de que o corpo humano não pode nunca se mostrar como algo que se dá simplesmente como coisa subsistente em si e por si, na nudez de uma mera coisa, mas só se mostra no sentido da existência, do ser posto fora, no aberto do ser, lançado na aventura da história.

Referências

DESCARTES, R. *Discurso do método*. In: RENÉ Descartes. São Paulo: Nova cultural, 1999. p. 34-100.(Os Pensadores)

FERNANDES, M. A. *Intencionalidade como princípio da fenomenologia em Heidegger*. Tese de doutorado (não publicada) - Pontifício Ateneu Antoniano, Roma, 2003.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, M. *Seminário de Zollikon*. São Paulo: Educ; Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HUSSERL, E. *A Idéia da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1958.

LEÃO, E. C. A autenticidade e a morte. *Repensar*, Nova Iguaçu, v. 01, n.01, p. 66-73, julho 2005.