

Singularidade Inabitada: Perspectiva para se Tematizar a Ideia de uma Mesmidade *ek-sistente*

Uninhabited Singularity:
Perspective to Thematize the Idea of Sameness *ek-sistente*

Marli Silveira
(Universidade de Passos Fundos, Brasil)

Resumo

O conceito “singularidade inabitada” fundamenta-se na perspectiva da compreensão da condição humana desobrigada de uma subjetividade aprofundada para dentro, como se existisse uma organicidade da mesmidade. Ao não encontrar uma estadia fixa, a singularidade desdobra-se da tensão “entre” o dentro e o fora, vertida enquanto corporeidade sensível. Não se trata de negar a psique humana e os processos constitutivos da subjetividade, nem de ofuscar a dimensão da “carne” humana. O que está em questão é que o modo de ser do indivíduo humano vai se apresentando a partir da sua relação originária com o ser, em cuja tensão se abre um espaço que torna possível a “emergência” da sua mesmidade, sempre aberta para novos tensionamentos. Desdobrada a partir da analítica existencial heideggeriana a “singularidade inabitada” procura responder pelo “quem” que é próprio do modo de ser do ente que tem na existência sua morada ontológica.

Palavras-chave: Singularidade Inabitada. Heidegger. Entre. Mundo. Mesmidade.

Abstract

The concept of “uninhabited singularity” is based on the perspective of the understanding of the human condition released from a subjectivity deepened inward, as if there were an organicity of sameness. When not finding a fixed stay, the singularity unfolds from the tension “between” the inside and the outside, poured out as a sensitive corporeality. It is not a question of denying the human psyche and the constitutive processes of subjectivity, nor of obscuring the dimension of human “flesh”. What is at issue is that the way of being of the human individual is presented based on his original relationship with being, in whose tension a space opens up that makes possible the “emergence” of his sameness, always open to new tensions. Unfolded from Heidegger's existential analytics (1993), the “uninhabited singularity” seeks to answer for the “who” that is proper to the being's being that has its ontological home in existence.

Key-words: Singularity Inhabited. Heidegger; The between; World; Sameness.

1 Introdução

Podemos dizer que desde Husserl, a Fenomenologia reivindica uma nova e radical relação entre sujeito e objeto, desconstruindo posturas teóricas alocadas na separação entre esses âmbitos e asseguradas pela razão. No caso de Heidegger (1993), parte-se da indissociabilidade entre sujeito e objeto para se chegar à noção de ser-no-mundo, desconstruindo-se o campo de mostração da ideia de uma natureza humana, compreendida como respondente ao seu modo de ser-aí no mundo. Tal apreensão do modo de ser próprio da existência não apenas implica o mundo como constitutivo daquilo que somos, como se abre a partir de uma nova perspectiva para se pensar a corporeidade e, de modo muito especial, a nossa mesmidade.

Parte-se da constatação de que as referências com e pelas quais lidamos, com nosso modo de ser, continuam sendo indicadas pela tradição e pelas implicações de uma racionalidade esfumada pela organicidade, condição que verteu para “dentro” do indivíduo sua individualidade. Por conta desta “organicidade incorporada”, transita-se na direção da compreensão do nosso modo como preso às entranhas e quanto mais nos aprofundamos no conhecimento dos meandros do indivíduo (mente e corpo), mais podemos compreender a condição humana no seu exemplar existencial.

Embora invertendo-se o horizonte de mostração, as leituras históricas da condição humana e o apelo ao papel agente do indivíduo, em grande medida, retiraram o peso do “dentro”, deslocando, contudo, para o “fora” o topos constitutivo da individualidade. Se de um lado a psicanálise desobrigou a consciência do domínio absoluto da dimensão psíquica, inaugurando um novo referencial

sobre aspectos que não podem ser controlados pela razão, de outro, permaneceu nas redondezas da ideia de um “eu” preso nas entranhas dos indivíduos, ainda cativo do “dentro”.

Decorrem desse estatuto ontológico os paradigmas que norteiam os conceitos, entre outros, de autonomia, liberdade, subjetividade. O vértice sobre o qual pensamos a autonomia confunde-se tanto com o a ideia de maior afastamento de mundo quanto da ideia de propriedade de si-mesmo. Por conta disso, quanto mais nos apartamos das referências dadas pelo cotidiano existencial, mais nos julgamos autônomos. A liberdade, por sua vez, também aparece referida a condição *sui generis* humana, indicando o indivíduo capaz de apontar o próprio caminho, ausentando-se aos apelos do mundo. A subjetividade, por sua vez, permanece ancorada na direção do “dentro” ou rasgada pelo peso das determinações culturais e sociais, embrenhando-se na constância de uma mesmidade que pode ser captura por meio de medições, seja do campo clínico, psíquico ou antropológico-comportamental.

Desabitar a singularidade da morada ontológica trazida até aqui se apresenta como o compromisso básico da presente discussão, em que se procura requisitar um novo estatuto para a condição humana, condição aberta pela intersecção das ambiências do “dentro” e do “fora”. Com isso, indica-se não a renúncia da subjetividade, de um mínimo de permanência em uma mesmidade indicativa de um “eu”, mas assegura-se ao aberto da existência os sentidos articulados na qualidade do esticamento em direção ao si-mesmo. A pergunta que ainda deve ser respondida é **O que é isso que somos quando dizemos “eu”?**

A partir das injunções do parágrafo 72, de *Ser e Tempo* (Heidegger, 1993), apresentaremos os indicativos da compreensão da singularidade humana desalojada da sua morada atávica, alcançando-se novas bases para se pensar a condição humana (indicativas de uma antropologia existencial) assentada na dimensão existencial da corporeidade enquanto “largura” sensível de si.

2 A perspectiva antropológica heideggeriana

A analítica existencial heideggeriana esteve norteada pela premissa fundamental de que buscar o que se procura naquilo que ele é e como ele é pode ser um modo de investigação que libera o sentido do que se apresenta (Josgrilberg, 2013, p. 26) de tal modo que pelo percurso fenomenológico em questão, não se parte de orientações e hipóteses prévias. Para tanto, Heidegger se propôs a um passo de volta ao pensamento originário, compondo uma espécie de arqueologia cujo achado é a própria questão do ser. Questão que aparentemente havia sido respondida, mas que acabou consumando na entificação do ser, ou seja, o ser tomado pelo ente. E foi justamente retomando a questão do ser que Heidegger chegou ao ente humano, o *Dasein*, pois acompanhando este ente, nas suas relações cotidianas, compreende-se que, em específico, ele já tem uma prévia compreensão de ser.

O *Dasein* é um modo de ser que na compreensão do seu próprio ser “com ele se relaciona e se comporta” (Heidegger, 1993, I, p. 90), e sendo sempre a si mesmo poderá se possibilitar própria ou imprópria. Tais determinações do modo de ser próprio do *Dasein* devem ser compreendidas previamente, com base na

constituição ontológica de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1993, I, p. 90).

Por reconhecer os fundamentos ontológicos que estão sempre em operação no que concerne ao ente humano, Heidegger procura destruir as bases da metafísica tradicional e, por conta dessa destruição, reinterpretar a condição humana por meio de uma ontologia fundamental. Análise que resvala ao que se pode chamar de cegueira ontológica que, por derivação da metafísica tradicional, balizou as ciências que têm o ser humano como seu objeto essencial. Ciências, como a antropologia que acabam por conceber o homem da mesma maneira como procederiam se analisassem um animal, as plantas ou qualquer outro ente (DUARTE, 2004). Ou seja, tomam o ser humano como se fosse um ente simplesmente à vista, que ocorre no mundo e é dotado de propriedades determinadas.

Recorre-se à implicação de que o modo de ser do ente humano é diferente do modo de ser dos demais entes, mesmo que o desdobramento existencial esteja envolto na impessoalidade, reiteradamente, tratando-se, por conta disso, de novas bases para se pensar uma antropologia em Heidegger, mesmo que insipiente na obra *Ser e Tempo* (1993), devendo-se reconhecer que nos *Seminários de Zollikon* (2001) o filósofo apresenta elementos importantes para o exposto.

Partimos da constatação de que o “acontecendo humano” (LOPARIC, 2001) não pode ser determinado por relações causais, passível de mensuração, previsão e manipulação, pois este modo de interpretação levou ao que Heidegger chamou de esquecimento do ser. Melhor dizendo, este modo de interpretar o ente humano legou à modernidade as definições antropológicas que concebem

o ser humano como dotado de alma, psiquismo, racionalidade, pressupondo a evidência do que está presente no mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 86). Sob o manto da representação, desaparece o aspecto fundamental da inospitalidade do mundo; é ela a condição de ser do ser humano, pois há no encaixe da sua condição uma indeterminação infundável.

A concepção de ser humano balizada pela metafísica tradicional assegura-se pelo registro das representações do dentro e do fora, compondo um modo de ser do ente humano enquanto sujeito e o mundo como a soma dos objetos. Relação que negligencia e oblitera o fato originário de que o ente humano, enquanto ser-aí já se abre a partir da compreensão projetiva de mundo, ou seja, já é um modo de ser-no-mundo junto ao ente que é compreendido previamente nas ocupações cotidianas e mundanas. Caberia, portanto, à analítica existencial

[...] mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados inicialmente, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno do ser-aí. Toda ideia de "sujeito" - enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento - reforça *ontologicamente* o ponto de partida do *subjectum* (*hipokeímenon*), por mais que, do ponto de vista ôntico, se possa arremeter contra a "substância da alma" ou a "coisificação da consciência" (*Verdinglichung des Bewußtseins*). (HEIDEGGER, 1993, I, p. 82).

A analítica heideggeriana pressupõe embrionariamente que o ente humano não pode ser analisado nos termos de um objeto intramundano, como um ente à vista, pois mesmo que ao se tematizar a possibilidade de uma antropologia em Heidegger, ela não poderia

pressupor a objetivação da relação com o homem, mas ao modo de uma objetivação não-coisificante (Duarte, 2004), rompendo com a tematização de tipo dos entes subsistentes. O ente humano é no modo da existência (*Existenz*), o que torna ontologicamente inconveniente a sua determinação como uma coisa que está meramente presente em uma relação sequencial dentro do mundo.

O ser-no-mundo, bem como os entes intramundanos, não podem ser compreendidos passando-se por cima do fenômeno do mundo. A constituição ontológica do modo de ser do ente humano está fundada na sua existência e, para tanto, o “eu” deve ser interpretado existencialmente. “Desse modo, a pergunta quem só pode ser respondida na demonstração fenomenal de um determinado modo de ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168), de onde a sua constância ou inconstância exige uma colocação ontológico-existencial com acesso adequado (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168).

A necessidade de se partir de um modo de ser mais constante e seguro, cuja intimidade revelasse uma condição mais densa, continua respondendo por uma inabilidade (nossa) de pensar a condição humana. Esse temor de se pensar o “ser-próprio ‘só’ pode ser concebido como um modo de ser deste ente, isto parece equivaler a uma dissolução do ‘cerne’ propriamente dito do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168). Equivale a permanecer em um registro epistemológico pautado pela tematização do modo de ser do ente humano pelo modo de ser simplesmente dado, “por mais que dele se mantenha afastado o caráter maçudo de uma coisa corpórea” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168). Ou seja, “Em contrapartida, a ‘substância’ do homem é a existência e não o espírito

enquanto síntese de corpo e alma” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 168).

O ente humano, enquanto um modo de ser-no-mundo não pode ser compreendido a partir de uma suposta natureza ou dotado de propriedades que determinassem objetivamente a sua condição. Isso posto, empreende-se uma inversão fundamental nas ciências que têm no homem o seu mote de análise, configurando um modo de acesso ao ente humano que pelo plano ontológico-existencial inviabiliza uma relação de cunho objetivante. A tarefa da analítica existencial é salvaguardar as estruturas ontológicas do ser-aí “dos riscos inerentes ao procedimento da objetivação coisificante, típica das investigações científicas e filosóficas ontologicamente deficientes [...]” (DUARTE, 2004, p. 8).

Da mesma forma, o encontro com os outros não se dá a partir de uma relação de um sujeito que já se compreende apartado dos demais, mas todos os que são no modo do *Dasein* já se abrem a partir de e no mundo. “Em oposição aos “esclarecimentos” teóricos, que facilmente se impõem sobre o ser simplesmente dado dos outros, deve-se ater o teor fenomenal demonstrado de ser encontro no mundo circundante” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170).

Esse modo de encontro, nos dirá Heidegger (1993, I, p. 170), o mais próximo e elementar do *Dasein*,

é tão amplo que o próprio *Dasein* nele, de saída, já “encontra” a si mesmo, desviando o olhar ou mesmo vendo “vivências” e “atos”. O *Dasein* encontra, de saída, “a si mesmo” naquilo que ele empreende, usa, espera, resguarda – no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em ocupação. (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170).

Inclusive nos casos do *Dasein* se interpretar a si-mesmo, “explicitamente como eu-aqui, a determinação pessoal deve ser compreendida a partir da espacialidade existencial do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170). Ou seja, “o eu-aqui não significa um ponto privilegiado da coisa-eu, mas que se compreende como ser-em a partir do lá de um mundo à mão [...]” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 170). Mesmo que a relação com os outros pudesse se tornar temática, ancorada por uma análise derivada da ontologia fundamental, ainda assim se chega aos outros originariamente por este estar-junto, fazendo algo, como ser-no-mundo. “Mesmo quando vemos o outro meramente “em volta de nós, ele nunca é apreendido como coisa-homem simplesmente dada.” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 171).

Devemos retomar pelo menos dois aspectos até aqui apontados. Primeiro, que Heidegger apresenta nuances para se tematizar uma antropologia existencial ancorada na sua ontologia fundamental, repactuando com o mundo o solo fenomenal de toda e qualquer análise, seja na direção dos entes intramundanos, seja, e, principalmente, na relação com os que são no modo do *Dasein*. O outro aspecto é que por meio dessa nova antropologia não temos um sujeito determinado e despojado do mundo, mas ressoante das relações dadas no mundo. Decorre disso que não se pode “analisar” a condição humana a partir de relações causais e nem respondentes ao meio, em primeiro instante, mas que ela já se abre a partir da perspectiva acontecente de mundo.

A existência humana vai se desdobrando na sua relação com o mundo, articulando sentidos que vão se sedimentando na sua presentidade, mas que nunca se completa na medida em que vai se projetando em novas

possibilidades. A compreensão de um eu ou de uma intimidade retesada negligencia o rastro ontológico da articulação existencial, negligencia também “[...] a questão a respeito do que e de como o homem é enquanto homem” (HEIDEGGER, 2001, p. 176).

[...] “a existência humana” não se encontra amarrada a nenhuma coisa que pudesse, efetivamente, fixá-la. É por isso que nós erramos em nossas decisões ou nos confundimos em nossas preferências ou ainda nos perdemos de nós mesmos em nosso convívio com os outros, pois, em última instância, não estamos efetivamente presos a nenhum ente, não estamos necessariamente ligados a nada. (MICHELAZZO, 1999, p.76).

O *Dasein* não está ligado a nada, mas esse nada não tem a condição de nulidade, um lançar-se na direção de um vazio, emergindo a possibilidade de assumirmos nossa própria condição existencial. Significa dizer que a essência do *Dasein* é estar suspenso dentro do nada, de onde surgem sua facticidade e sua liberdade originária. Uma espécie de outro lado do ser por pertencer à própria essência do ser.

Decorre que tem passado despercebido, pela ontologia tradicional, um aspecto fundamental do modo de ser do ser humano, talvez o aspecto central, que é o fato da sua unicidade estar fundada no seu ser-aí, concernindo-o ao mundo pelas nervuras ontológicas que o entregam sempre e de alguma forma compreendo ser, diferentemente de uma apreensão apartada e oposta ao mundo e, muito menos, como uma espécie de ponte que liga o ser-aí aos demais entes existentes. O modo de ser do ente humano desentranha-se das relações sentidas de

mundo, não de uma interioridade encapsulada que “captura” o mundo. O ser humano *ek-siste* e existir é cuidar do aí enquanto a condição mesma que nos dispõe como clareira do ser. Cuidar como um corresponder, dispor-se e insistir no destino de sermos na verdade ontológica do existir, no mundo.

A análise de cunho existencial, ancorada na radicalidade do modo de ser-no-mundo próprio ao *Dasein*, oferece elementos fundamentais para se pensar a condição humana desalojada das determinações que foram trazidas pela tradição da metafísica grega pós-socrática. Elementos que apresentam um modo de ser que ao mesmo tempo é a clareira de tudo o que existe, pois os sentidos do mundo são articulados a partir da condição humana e a condição humana articulada pelos sentidos do mundo, também se desdobra como um “entre” nascimento e morte em cujo movimento não se completa num processo. Da mesma forma, este “entre” em que consiste o cuidado humano, não pode ser retesado “dentro” de um início e de um fim.

E por mais que não possamos tematizar uma antropologia aos moldes da tradição, quer dizer, em que o ente humano é igualmente compreendido como uma “coisa” que pode ser decomposta, medida, determinada, podemos acompanhar o desdobramento de uma antropologia de cunho existencial, alicerçada no processo ontológico pelo qual se articula a aparição humana no mundo.

Para o que estamos procurando tematizar, esta análise (antropológica) de cunho existencial implica na possibilidade de se apresentar modos incarnados de ser-no-mundo (mesmidade), articulando-se ôntica e ontologicamente o perfazimento humano no mundo.

Perfazimento que não pode ser compreendido como uma articulação causal tanto psíquica quanto biológica, mas enquanto movimento que tende para.

Implica que o modo de ser do ente humano sempre experimenta a si mesmo onticamente e é desse solo ôntico no qual se encontra concernido aos outros e ao mundo, que poderá possibilitar-se propriamente, ou seja, a possibilidade de escolhas próprias se coloca a partir da condição inautêntica de mundo.

É em meio às relações cotidianas que um ente humano poderá fazer suas escolhas mais próprias, “voltando” ao estar-lançado, abrigando suas possibilidades legadas, sem que sejam estas comparadas ao peso de um destino a que o ser humano em particular estivesse fadado, mas enquanto condição de colocar-se no encaixe do que é propriamente seu legado (HEIDEGGER, 1993, II, p. 189). Quanto mais o ente humano se compreende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria, “[...] tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência” (HEIDEGGER, 1993, II, p. 189).

O ente humano lança-se no mundo situando-se no direcionamento, distanciamento e proximidade (FERREIRA, 2010, p.119-120), o que torna possível rearticulações a partir de possibilidades que lhe são próprias. O ente humano lança-se no mundo em meio a coordenadas que estão dadas pela proximidade e esticamento de mundo, o que viabiliza projetos existenciais particulares.

3 Corporeidade sensível: o âmbito da “mesmidade”

Na obra *Ser e Tempo*, encontramos referência à corporeidade nos parágrafos 23 e 24, quando Heidegger

aborda o tema da espacialidade, embora que no parágrafo 10 o filósofo já tenha nos prevenido de que o ser do homem/mulher não é uma soma do corpo, alma e espírito (HEIDEGGER, II, 1993). No tocante a essa obra, Heidegger se ocupará em elaborar uma analítica existencial que tem a função metodológica de apresentar e articular ontologicamente os existenciais que estruturam o modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo. Estrutura ontológico-existencial que é percebida cotidianamente nos modos mesmos como o *Dasein* se apresenta, ou seja, deste ou daquele jeito. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger irá desenvolver de forma mais incisiva a temática do corpo, sem prescindir das contínuas incursões à *Ser e Tempo* e às estruturas ontológicas do *Dasein*.

A corporeidade¹, como o indivíduo se articula com o seu próprio corpo, como manifestação do seu apresentar-se em contínuo deslocamento em direção a si mesmo e aos outros, resvala ao empreendimento de corpos que possam ser compreendidos pela emergência do biológico. O que não significa a desqualificação do corpo e das suas implicações latentes do contato, da fisiologia, da aparência, dos sentidos alocados na epiderme que traça o estar humano dentro do mundo. O que se articula, a partir de uma radical análise heideggeriana, é que o fato de sermos corpóreos está relacionado primordialmente (dimensão ontológica) com o mundo. “O corporar do corpo (*Leiben des Leibes*) é assim um modo do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2001, p. 114).

¹ Heidegger apresenta uma importante distinção para o uso da palavra corpo. Quando se refere ao corpo como fenômeno, utiliza a palavra *Leib*; para a dimensão do corpo físico, biológico, a palavra usada por Heidegger é *Körper*. Para o que nos ocupamos, usaremos *corporeidade* para indicar o corporar enquanto fenômeno, no sentido de *Leib*.

A questão de base não é a desqualificação do corpo orgânico, mas a insuficiência desta em apreender a corporeidade como um modo de ser do indivíduo humano. O modo como nos comportamos (falamos, sentimos) diz o que o nosso corpo é a cada vez, disso decorre que são eles que estruturam nossa corporeidade e nos orientam em direção ao mundo como um “ser-corporal existencial”. Com isso, deve-se descartar a possibilidade de se estruturar a corporeidade por categorias ou propriedades, própria das ciências naturais. As definições biológicas não dão conta de responder sobre o que é isso que somos enquanto corpo lançado no mundo.

O fisiológico é uma condição necessária para a possibilidade de uma relação humana com o outro. No entanto [...] não há um órgão sensorial para aquilo que se chama ‘o outro’. [...] A relação existencial não consiste de moléculas, não é originada por elas, mas não existe sem aquilo que pode ser re-interpretado como acontecimento fisiológico-molecular. Se o fisiológico fosse o fundamento do humano deveria haver, por exemplo, ‘moléculas de despedida’.
(HEIDEGGER, 2001, p.178/179)

Se o fisiológico não fundamenta a abertura relacional do *Dasein* com os entes, mas sua abertura pré-compreensiva ao ser e ao mundo, essa abertura necessariamente prescinde do ser corporal. O fato é que o ôntico não se apresenta em separado do ontológico e a corporeidade se refere à sua co-pertença aos modos de abertura do *Dasein* enquanto existência e à sua constituição de ser-no-mundo. Esse nexos entre a corporeidade e a existência pode melhor ser visualizado

no caráter ontológico da espacialidade do *Dasein*, caráter que diz respeito ao modo como o existente humano se direciona, se distanciando ou se aproximando dos entes em suas ocupações.

Aproximar-se ou distanciar-se de um ente não se refere a um movimento em que o *Dasein* traz ou o empurra para um intervalo maior ou menor, mas antes diz respeito ao caráter ontológico espacial, enquanto tornar próximo ou distante no sentido de ocupar-se, envolver-se. Enquanto ser espacial, o *Dasein* vai ao encontro do ente não como uma “coisa” corpórea, pois não percorre distâncias mensuráveis, mas se espacializa, traz o ente para sua proximidade.

Onde está meu corpo quando eu estou ‘de corpo e alma’ no tema do debate? Por outro lado, como está o tema do debate no espaço? Estou no tema, ouvindo. ‘Sou todo ouvidos’. O ouvir é, portanto, o modo do corporar, a participação do corporar na conversa. [...] Tenho, pois, justamente, de ficar sentado na cadeira corporalmente para poder ser todo ouvidos. Se estivesse correndo pela sala não poderia fazer isso, ou, pelo menos, não poderia fazê-lo tão bem. (HEIDEGGER, 2001, p. 123)

E quanto mais envolvido, menos o “corpo” se evidencia e isso se deve ao fato de que a corporeidade se dá como fenômeno, como um modo de ser, implicando que o corpo do *Dasein* pode ficar oculto quando ele está totalmente envolvido. O “aqui” ou o “lá” se modificam constantemente de acordo com o que o *Dasein* se encontra envolvido e com quem se relaciona a cada instante na espacialização da sua corporeidade. “O corporar está em toda parte onde participa a

sensorialidade, mas aí está sempre, também, já a primária compreensão-do-ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 212).

A possibilidade de o corpo poder ouvir ou ver algo não é suficiente para que o *Dasein* esteja junto de algo. Da mesma forma, um ser descorporificado pode relacionar-se com os demais entes no mundo. Em todos os modos de espacialização em que participa sua sensorialidade, deve necessariamente participar sua corporeidade em seus diversos modos de corporar. Ver e ouvir são sempre um ver e ouvir a partir de uma compreensão de ser.

É no existencial da disposição afetiva que o corpo do *Dasein* é co-inserido em seu si-mesmo como corporeidade (HEIDEGGER, I, 1993), pertencendo esta a coparticipação da constituição do *Dasein* como ser-no-mundo. A disposição afetiva (humor) não tem o caráter subjetivo, interior, mas se determina, enquanto estrutura ontológica, no mundo, portanto, fora. Da mesma forma, a corporeidade, na medida em que o *Dasein* se encontra no mundo junto a outros e demais entes, como modo de ser que co-pertence à existência, também se determina fora, *ek-siste*.

A expressão ‘corpo humano’ deve ser acentuada. O ‘humano’ é para reforçar que, quando se fala de corpo, em se referindo a homem, já aconteceu, já se faz ou se deu. Mas ele também não se dá antes e fora do corpo, isto é, antes de fora (cronologicamente anterior) de realização, concretização ou que, talvez, se possa denominar incorporação, encarnação. Homem-corpo – isto é o único acontecimento, um único e mesmo instante, um único e mesmo ato de acontecimento um, íntegro, este único e mesmo ato é dito em e como ek-sistência. (FOGEL, 2010, p. 174).

A corporeidade humana se desentranha como corporeidade sensível. O corpo manifesta a si mesmo no instante em que se apresenta de um ou outro modo, deixando-se incorporar pelos sentidos do mundo sintonizados à estada em que se ocupa. E se o corporar é co-determinado pelo “meu ser homem” (Heidegger, 2001) no sentido da permanência ekstática em meio aos entes da clareira, o limite do corporar é o horizonte do ser no qual o indivíduo humano permanece. Ou seja, o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance da estada de cada indivíduo no mundo (HEIDEGGER, 2001).

O *Dasein* não pode cruzar, como nos diz Heidegger (1993, I, p. 157), o seu distanciamento, leva-o, consigo, portanto, constantemente. Isso implica que o *Dasein* é essencialmente espacial, é o seu próprio distanciamento. Ainda mais fundamental, se não pode percorrer o próprio distanciamento por carregar ele consigo no seu desdobramento existencial, pode transformá-lo “segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num continuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço” (HEIDEGGER, 1993, I, p. 157).

O indivíduo humano “é o único ente que se relaciona com o próprio corpo como sendo seu, ou melhor, como sendo ele mesmo” (CARON, 2008, p. 315, tradução nossa), de tal forma que pensar o ser corporal do indivíduo humano como corporeidade significa não pensa-lo como matéria (extensão) e nem como espírito (ou razão), mas como um modo de ser inteiro que “se determina corporalmente como um modo de ser” (DASTUR, 2003).

O que se quer demonstrar é que esta condição do

indivíduo humano poder sentir-se inteiro ao mesmo tempo em que esta inteireza é constantemente requisitada, pois se dá aberta e respondente aos sentidos do mundo, é o que torna possível a experiência do si mesmo atravessada por um contínuo direcionar-se. Significa que quanto mais o alcance da estada de cada um for modificada, alargada na direção de, mais a sua corporeidade se rearticula para atender aos sentidos do que vem ao encontro, tornando possível a experiência de corpo que não se deixa interpretar por categorias ou mensurações.

Podemos dizer que o sentido não apenas orienta as escolhas, mas como cada indivíduo “vivencia as situações específicas de sua vida, não aparecendo em geral de modo explícito no viver, mas se revela pela maneira como alguém se relaciona consigo mesmo, com os outros e o mundo em que vive” (CARDINALLI, 2015, p. 254). A maneira como cada indivíduo experiencia as situações da sua vida está umbilicalmente ligada ao jeito como seu ser-corporal se deixa transparecer.

Podemos falar do âmbito da mesmidade como sendo esta relação originária em que o corpo experiencia uma situação específica em que se modifica para acolher a si mesmo vertido pelo sentido para o qual se lança no aberto da própria condição. Estamos falando de um modo de ser, o *Dasein*, como respondente a um si-mesmo único, inteiro, sem poder ser agarrado por uma mesmidade orgânica.

A questão é que este ser-corporal não pode ser compreendido como um corpo entre corpos, mas uma experiência sensível de si-mesmo modificada a cada instante. A dimensão corporal não pode ser concebida como um funcionamento independente do existir

humano, mas como coparticipante das realizações humanas. Nesse sentido, uma fenomenologia da corporeidade não diz de uma descrição do corpo, mas “é buscar a qualidade de uma experiência que está intimamente relacionada com a questão do corpo” (POMPEIA, 2003, p. 31), ou seja, o ser-corporal é um caráter fundamental do nosso modo de ser-aí, integrando as relações com o mundo e todas as realizações humanas nas e pelas quais os indivíduos são solicitados (HEIDEGGER, 2001, p. 39).

4 Singularidade inabitada

O modo de ser-no-mundo, que é o modo de ser do indivíduo humano, irá caracterizar-se por uma relação consigo mesmo que é de imediato com o ser. Nossa compreensão primeira do que somos se dá a partir da nossa condição de sermos seres no mundo. Podemos dizer que faltou ao sujeito trazido pela tradição, à “essência” da subjetividade da metafísica tradicional, a pobreza humana.

Do ponto de vista aqui abordado, consideramos que o modo de ser, que é o nosso, não está implicado, originariamente, por modos volitivos do psiquismo, mas como modos de perfazimento, ou seja, na direção de. E é justamente por demorar-se no aberto do ser-aí que alguém pode compreender a si mesmo e os demais entes. Portanto, dizer que alguém é consciente deve indicar que este alguém “consciente” se orienta e pode se orientar por poder se demorar no aberto da sua relação originária com o mundo. Condição que não se efetiva “sobre” a vida propriamente dita.

No parágrafo 72 de *Ser e Tempo* (1993), Heidegger trata do contexto da vida, do que poderíamos dizer de

uma vivência real. E cabe uma citação:

O *Dasein* atravessa o espaço de tempo que lhe é concedido entre os dois limites (nascimento e morte) de tal maneira que, apenas sendo "real" cada agora, ele, por assim dizer, salta por cima da sequência dos agoras do seu tempo (HEIDEGGER, 1993, II, p.178).

Ou seja, é da troca de vivências (passado, presente e futuro) que o *Dasein* retira seu concernimento existencial, implicado por um si-mesmo minimamente coincidente de sua identidade (HEIDEGGER, 1993, II, p.178). Claro que não se trata da soma de realidades momentâneas que se sucedem em uma ordem, pois o nascimento e a morte não estão dados, o que impossibilita que possam ser compreendidos como moldura que segura a vida dentro de uma espécie de um corpo matricial.

No caso, estamos falando de um modo de ser, que é o nosso, em cuja extensão (entre nascimento e morte) é específica desse nosso modo e possibilitada por uma compreensão ontológica da sua historicidade, ou seja, no fundo do seu ser o *Dasein* é temporal.

É justamente assumindo a sua condição existencial autêntica que o *Dasein* pode lutar contra a inconstância da impessoalidade, abrindo-se como consistência estendida. Mantém, assim, inseridos em sua existência, o indivíduo, nascimento, morte e o entre. "Na sua consistência, o *Dasein* é o instante para a história do mundo de cada uma de suas situações". (HEIDEGGER, 1993, II, p. 197). É como se o *Dasein* pudesse se lançar, de ponta a ponta (nascimento e morte), na sua existência e insistir no instante do próprio acontecimento desdobrado pela dimensão do entre.

A qualificação do ser-em no mundo, do si-mesmo, passa pelas implicações do estendimento da autenticidade. O seu acontecimento, do *Dasein*, erigido pelo instante, desdobra-se pela espacialidade conquistada pelo enraizamento no mundo, como o “lugar” em que se manifesta um modo específico de enraizamento no mundo. Por conta disso, a espacialidade sensível corresponde a largura sentida entre o nascimento e a morte, insinuada pelo instante do acontecimento singular.

O *Dasein* nunca é ou está dado em um espaço, pois não preenche um canto, um pedaço. Em existindo nosso modo já arruma um lugar para si e determina, a cada vez, seu próprio lugar, de tal forma que a partir dessa arrumação, pode voltar sobre o lugar mesmo que ocupou. O *Dasein* se projeta em coordenadas sentidas de mundo, cujas coordenadas são dadas pela proximidade e estendimento de mundo.

Chegamos, nesse ponto, ao que poderíamos chamar de mesmidade possível, possível ao modo que é o nosso. Ao decidir-se propriamente, o *Dasein* volta ao mundo, aqui voltar não significa que ele saiu, mas é como saltasse sobre o mundo sem deixar de ser-no-mundo. E por mais que ao voltar, entrega-se à inconsistência da impessoalidade, absorvendo-se na impessoalidade, essa volta é decidida, portanto, situa-se a uma “beirada” de si modificada, podendo desdobrar-se de forma mais consistente quanto maior for o impacto do afeto a tocar-lhe seu corpo excêntrico, sensível de mundo.

Diferentemente da impessoalidade (não queremos afirmar que as pessoas não tenham um mínimo de aderência a um si-mesmo na impessoalidade), que perdido na atualização do hoje, compreende o passado a partir do presente, autenticamente, enquanto instante

que antecipa e repete, desatualiza o hoje e o hábitos impessoais (Heidegger, 1993, II, p.198).

No tecer um chão para pisar, o indivíduo implica-se pela clareira e pela escuridão, havendo uma sedimentação de possibilidades que perfazem uma espécie de história particular, embora que sempre lançada na direção de futuros abismos. Quer dizer, a nossa mesmidade é sempre uma mesmidade dada no esticamento. Sempre na direção de. Não temos com isso, como não tivemos, a intenção de ignorar toda a dimensão fisiológica e psicológica humana, mas que a dimensão fisiológica e psicológica já adere ao modo de ser no mundo implicado por uma interioridade que se desloca na direção de. Acontecimental, tende para.

Toda vez que nos compreendemos desconsiderando a relação originária de mundo, reforçamos modos impróprios e repetitivos que nos enquadram em rótulos, sistemas. Contudo, a singularidade em questão, própria da relação originária de mundo, não diz de uma incorporação dada ou espécie de organicidade “mental”, mas um modo de apropriação da condição existencial reiteradamente assumida em direção a um si-mesmo em contínuo exercício, tornando-se imprescindível cuidar-se com vistas à ampliação dos horizontes de referências significativas de mundo.

Na medida em que o mundo se dispõe como âmbito em cujas cercanias criamos lugares, passamos a compreender as relações na horizontalidade das vivências compartilhadas. Passamos a nos relacionar com o tempo não mais a partir da dinâmica das horas, regras, meses, da mesma forma com o espaço, pois se abre a dimensão da largura não mais mensurada, mas enquanto fio que envolve e carrega de sentido o que existe.

Outra concepção de subjetividade, se assim podemos concebê-la, pois não se trata mais de pensar em uma interioridade presa nas entranhas do indivíduo humano, mas de uma tensão entre o dentro e o fora. Nesse caso, a compreensão do que seria um si-mesmo está relacionada à qualidade da permanência no esticamento, ou seja, quanto mais o indivíduo permanece propriamente no aberto, mais ele pode ter “consciência” de si-mesmo. O próprio registro epistemológico para uma ideia de autonomia precisa ser modificado, o mesmo em direção ao que se entende por emancipado.

Por oportuno, a “mesmidade” alcançada não pode ser concebida a partir da desidratação da noção de sujeito, o que se tem é outra dimensão de humanidade servindo e ou atuando na base. Qual seja, de que o modo de existir humano é vulnerável, finito e aderente ao mundo.

Trata-se de uma corporeidade sensível que vai nos acontecendo e modificando, inclusive, a nossa apresentação em cada momento. Isso que garante que alguém possa ter uma experiência de liberdade mesmo em ambientes de reclusão, ou uma experiência de aprisionamento em ambiências vistas como de liberdade. Viver experiências simétricas mesmo em condições assimétricas dentro das quais algumas pessoas vivem.

Não somos um modo parado no tempo, dado a partir de, sobre o qual camadas são adicionadas. Da mesma forma, não podemos pensar em recuperar, a partir de um passado ou estágio, qualidades já dadas, como se tivessem ficado esquecidas e ou não trabalhadas.

A nossa corporeidade não é fixa no corpo, mas que a experiência de nós mesmos, de mim, não apenas resultado da “minha consciência”, desse dentro; também,

não é o resultado apenas dos sentidos, do que vejo, sinto, toco, ouço, mas é uma espacialização em que de alguma forma eu vou me articulando com esse lugar, uma maneira de ir habitando isso, é sensível, aberta, porosa.

Poderíamos perguntar de que sujeito estamos falando quando dizemos “eu”? É pensar/compreender o “eu” como mediação entre o dentro e o fora. Quanto mais nos aprofundamos para dentro, mais nos tornamos carregados de camadas aderentes ao modo de nos dizer que não necessariamente é o nosso. Quanto mais aderimos ao mundo da rua, também vamos pensar nosso modo a partir de camadas que se depositam, restando a pergunta de que lado está o nosso “eu”?

A nossa interioridade vai se dando por um processo de adensamento de mundo, como se eu pudesse me esticar nessa relação entre o si e o si mesmo, entre mim e mim mesma. É nesse espaço que se abre o que podemos chamar de interioridade, mesmidade. Também é nesse espaço que podemos pensar em algo como criação, como a minha marca.

Talvez pudéssemos afirmar que nunca alguém poderá dizer que o lugar que conquistou para o seu si-mesmo é seguro, o ponto mesmo da sua singularidade. Por outro lado, a não “apropriação” de si-mesmo não significa a ausência de uma experiência de mesmidade, mas que esta mesmidade se perfila no esticamento existencial.

5 Conclusão

O pensamento ontológico-existencial heideggeriano apresenta elementos importantes para se tematizar a condição humana e, de modo mais específico, oferece novas bases para se tematizar uma espécie de

singularidade performática, ou seja, em contínuo perfazimento. O modo de ser, que é o nosso, existe às voltas com uma “interioridade” que o expulsa do seu próprio “dentro”, mas justamente para poder reenviá-lo ao mundo na condição de ser projeto. O homem não é um “eu” e nem um “nós”, mas um ente chamado a ser *Dasein*.

A cisão entre corpo e tempo, dissociado do lugar da abertura, lá onde nos encontramos afetados pela presença dos outros e demais entes, não apenas produziu formas de conhecimento estanques e objetivadas, como retirou o homem da sua morada, reconfigurando uma natureza separada e unida pelo pensamento ou pelos modos de dizer o mundo.

Pensar uma subjetividade pela condição do ser-no-mundo é compreendê-la enquanto prolongamento para sua potencialidade para escolher suas possibilidades e em escolhendo, existir como um ente em relação ao que o constitui. Modo de ser no limite do não ser, pois a existência desprende o ser do *Dasein* do todo em uma condição precária, tendo em vista estar lançado sobre o abismo daquilo mesmo que não é.

Decorre da sua condição que o indivíduo humano não apenas deve ser compreendido como lançado no mundo, sem determinações, como reinterpretado a partir da sua condição pendular (entre). É justamente da sua condição pendular que cada indivíduo humano pode “apresentar-se” no mundo, acontecendo. E quanto mais se estica na tensão do seu modo se desdobrando, mais sua permanência “entre” se adensa propriamente.

Por conta da “natureza” do seu modo, a singularidade não encontra uma estadia fixa, se desentranha da tensão “entre” o dentro e do fora, vertida para sua corporeidade sensível. Não se trata de negar a

psique humana e os processos constitutivos da subjetividade, também não se trata de ofuscar a dimensão física e mesmo química próprias do corpo humano. O que está em questão é que nosso modo vai se apresentando a partir da sua relação originária com o ser, em cuja tensão se abre um espaço que torna possível a “surgência” da nossa mesmidade, mas sempre aberta para novos tensionamentos.

A singularidade conquistada é uma articulação existencial entregue por um modo de ser sensível ao que lhe acontece. Quando se distancia impropriamente da tensão originária, o indivíduo humano tende a aderir a modos públicos e interpretar a si mesmo como um ente à vista. Quando se sente estranho a si-mesmo, poderá implicar-se pela tensão originária e demorar-se sobre o aberto da sua existência. Demorar-se no esticamento é a maneira que temos de experimentar a nós mesmos na singularidade do que nos acontecemos.

Referências

CARDINALLI, Ida E. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (*Dasein*). In: **Psicologia USP**, 2015, volume 26, número 2, pag. 249-258.

CARON, Maxene. **Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon**. Archives de Philosophie, 2008/2 tome 71, p.309-329. Disponível in <http://www.carin.info/revue-archives-de-philosophie-2008-2-page-309.htm>.

DASTUR, F. **Heidegger et la Question Anthropologique**. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve, Éditions Peeters, Louvain – Paris, 2003.

DUARTE, André. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. In: **Natureza humana**. vol. 6, n.1. São Paulo, junho de 2004.

FERREIRA, Acylene M. Cabral. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 37, n. 117, p.107-124, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo I**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo II**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

JOSQUILBERG, Fabíola P. **Possibilidade de compreensão do corporar a partir da analítica do ser-aí: outra leitura para a atenção psicológica**. São Paulo: UPS, 2013.

LOPARIC, Zeljko. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza Humana**, v. 3, n. 1, p. 91-140, jan./jun., 2001.

MICHELAZZO, José C. **Do um como princípio ao dois como unidade. Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. SP: FAPESP: Annablume, 1999.

POMPEIA, J. A. Corporeidade. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, 12, 28-42. 2003.

Marli Silveira

Doutora em Educação (Filosofia da Educação) pela Universidade de Passo Fundo, RS.

E-mail: marli19silveira@gmail.com

Submetido: 19/06/2020

Aprovado: 02/08/2020