

**CORPO E ESPACIALIDADE NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER:  
uma análise ontológico-existencial da corporeidade  
BODY AND SPATIALITY IN HEIDEGGER'S THOUGHT: an  
ontological-existential analysis of corporeality**

Arlindo Antonio do Nascimento Neto<sup>1</sup>  
Caroline Vasconcelos Ribeiro<sup>2</sup>

**RESUMO:** Investigamos, a partir da filosofia de Heidegger, a relação entre corpo e espacialidade. Abordamos as acusações de negligência ao tema do corpo em *Ser e Tempo*, questionando se Heidegger realmente ignora o corpo ou se, ao contrário, oferece uma análise do modo como os humanos corporificam seu ser. Analisamos se faz sentido, como afirmaram pensadores franceses, dizer que o *Dasein* seria um ente desprovido de carnalidade. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger explora o “problema do corpo” (*Leibproblem*) e critica a objetificação cartesiana, que reduz o corpo humano a uma *res extensa*. Ele distingue corpo material (*Körper*) de corpo vivido (*Leib*), propondo uma compreensão ontológico-existencial da corporeidade, levando em conta sua vivência no existir. Perguntamo-nos, assim, como a concepção de corpo em Heidegger se relaciona com a espacialidade do *Dasein* em *Ser e Tempo*.

**Palavras-chave:** Corpo; *Dasein*; Espacialidade; Heidegger.

**ABSTRACT:** We investigate the relationship between body and spatiality based on Heidegger's philosophy. We address the accusations of neglect towards the theme of the body in *Being and Time*, questioning whether Heidegger truly ignores the body or, conversely, offers an analysis of how humans embody their being. We examine whether it makes sense, as some French philosophers argued, to claim that *Dasein* is an entity devoid of carnality. In the *Zollikon Seminars*, Heidegger explores the “problem of the body” (*Leibproblem*) and critiques the Cartesian objectification that reduces the human body to a *res extensa*. He distinguishes between the material body (*Körper*) and the lived body (*Leib*), proposing an ontological-existential understanding of corporeality, considering how it is experienced in existence. We thus ask how Heidegger's conception of the body relates to the spatiality of *Dasein* in *Being and Time*.

**Keywords:** Body; *Dasein*; Spatiality; Heidegger.

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho objetiva investigar a relação existente entre problema do corpo e a espacialidade na filosofia de Heidegger. Para tanto, abordaremos, ainda que em traços largos, as acusações de que o filósofo teria negligenciado o tema do corpo em sua obra capital, *Ser e tempo* (2015). Com isso, investigaremos se Heidegger não nos legou uma análise

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia (PPGF/UFBA) na Universidade Federal da Bahia. E-mail: arlindo2911@gmail.com

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia (Unicamp). Professora Plena da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professora do Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS/UESB). E-mail: [caroline.ribeiro@uesb.edu.br](mailto:caroline.ribeiro@uesb.edu.br)

sobre a corporeidade (*Leiblichkeit*) do ente que nós mesmos somos, nomeado por ele de *Dasein*.<sup>3</sup> A escolha do termo implica em uma tentativa de nomear o ente humano abarcando tanto o relacionamento do ser com a essência do homem, como a abertura deste ao aí, ao ser mesmo enquanto “lugar da verdade” e de doação do sentido (HEIDEGGER, 1983, p. 58). Ao entender o ser humano como *Dasein* e analisar seus modos de ser em *Ser e tempo*, Heidegger teria passado ao largo da questão do corpo? Alguns comentadores criticam Heidegger por supostamente negligenciar o tema do corpo em suas análises sobre o *Dasein* em *Ser e Tempo*. Ciocan (2001) destaca críticas como a de Michael Haar, que aponta a ausência do problema da animalidade; David Farrell Krell, que menciona a falta de uma investigação sobre a vida do *Dasein*; Jacques Derrida, que critica a falta de diferenciação sexual; e Michel Henry, que destaca a indiferença em relação ao fenômeno do nascimento. Além disso, questiona-se a falta de um exame sobre a dor e o sofrimento. Waelhens (1950, p. 371) afirma que quando lemos *Ser e tempo* não podemos localizar sequer dez linhas acerca da estrutura do conhecimento sensível e do corpo.

Kevin Aho (2009, p. 5) nos situa em relação a esta crítica dirigida a Heidegger e, ao mesmo tempo, se empenha em mostrar que, embora o filósofo alemão não discuta o corpo em si (*the body itself*) em *Ser e tempo*, ele faz importantes contribuições para teorias sobre nossa corporalidade. Nosso argumento caminhará nesta direção. Cumpre destacar que nos *Seminários de Zollikon* (2017) Heidegger aborda o tema do corpo. Nessa obra o filósofo deixa claro que a abordagem de nossa corporeidade (*Leiblichkeit*) exige uma crítica à maneira como a modernidade pensou o corpo, especialmente a filosofia de Descartes; exige, também, uma diferenciação entre os conceitos de *Körper* (corpo material) e *Leib* (corpo vivido)<sup>4</sup>. Esta diferenciação articula-se, por sua vez, à concepção de espacialidade visto que o *Dasein* é espacial em si mesmo, no sentido de uma espacialização de sua corporeidade. (HEIDEGGER, 2017, p. 101). Visamos fazer uma articulação entre o tema da espacialidade apresentado no tratado de 1927 com as discussões posteriores sobre o corpo porque, nesta

---

<sup>3</sup> Por existir uma diversidade e até mesmo uma polêmica na tradução deste termo, optamos em mantê-lo em alemão. Quando nos servimos de citações em que o termo se encontra traduzido – seja por presença ou ser-aí – colocaremos o termo em alemão entre colchetes.

<sup>4</sup> Em Heidegger (2017), Gabriella Arnhold e Maria Prado traduzem o termo *Leib* apenas como “corpo”. A fim de acentuar a diferença com o termo *Körper*, seguimos a tradução francesa – como pode ser constatado em Caron (2008) e Ciocan (2001) – que verte *Leib* para *Corps vivant*, literalmente “corpo vivido”.

<sup>5</sup> Esta diferenciação surge pela primeira vez em Husserl, como explica Breuer (2015).

obra, Heidegger nos faz compreender que o *Dasein* não é espacial por ser corporal, mas que esta corporeidade só é possível porque o *Dasein* tem a espacialidade como um constituinte ontológico. (HEIDEGGER, 2015, §23 e 24).

Para Heidegger (2017), o problema do corpo exige uma revisão da tradição moderna, especialmente da concepção cartesiana que reduz os entes a objetos manipuláveis e calculáveis. Descartes define o corpo como *res extensa*, algo que ocupa espaço, comparando-o a uma máquina, como um relógio ou moinho (DONATELLI, 1999). Essa visão reflete uma tendência moderna de objetificação da realidade, onde os entes só existem se forem representados por um sujeito pensante. Diante de questionamentos tão veementes sobre a falta de uma análise acerca da função do corpo nos modos de ser cotidianos do ente humano, esse artigo investiga se a ausência de um maior número linhas sobre a corporeidade no tratado *Ser e tempo* implica dizer que a filosofia de Heidegger negligenciou o problema do corpo. A fim de compreender as questões levantadas, no escopo do presente trabalho, iremos inicialmente averiguar a crítica que o filósofo alemão faz à concepção do ser-humano como sujeito, para posteriormente chegarmos ao conceito de “mundo” levantado pelo autor. Tal conceito, por sua vez, se articula à noção de espacialidade desenvolvida em *Ser e tempo* que é, ao nosso ver, uma chave para compreendermos a relação do *Dasein* com sua corporeidade.

## 1. **DASEIN, MUNDO CIRCUNDANTE (UMWELT) E OCUPAÇÃO**

Heidegger busca promover uma destruição (*Destrukion*)<sup>6</sup> da tradição metafísica e esta tarefa guia o escopo de sua filosofia, como salienta Michael Haar (1997 p. 120-121). Um dos aspectos desta postura destrutiva consiste em sua recusa de se servir de concepções de homem herdadas da tradição metafísica e, em uma crítica sobre a maneira como foi pensada a relação do ser humano com o mundo. Aqui nos debruçaremos sobre a noção de sujeito pensante, iniciada, conforme o autor, a partir da filosofia de Descartes. Nesta noção, o ente humano é colocado numa posição de senhor e dono da natureza, que por sua vez é reduzida

---

<sup>6</sup> A destruição, como afirma Haar, tem o sentido de uma desconstrução não como uma negação da tradição. Nesse sentido, “desconstruir significa, de facto, reconstruir, visto que se trata de reencontrar um solo de origem, uma base fenomenal com conceitos usados [...] O essencial da des-construção – sem a qual ela se reduziria a tornar a atravessar as sedimentações dos sentidos – consiste na reconquista duma experiência originária e simples do ser, quer dizer, numa descoberta fenomenológica, pela qual é possível *ver* de novo uma estrutura elementar esquecida do ser-no-mundo”. (HAAR, 1997, p. 120-121).

à condição de objeto passível de manipulação e cálculo<sup>7</sup>. Heidegger entende o ser humano como *Dasein* para evitar reduzi-lo a um sujeito que objetifica o real. O *Dasein* é caracterizado pelos seus *existenciais*, que o diferenciam dos “entes intramundanos” (entes usados e/ou apreendidos pelo *Dasein*). Segundo Inwood (2002), tradicionalmente o termo existir se refere à existência em oposição à essência. No entanto, Heidegger utiliza o termo em um sentido particular, para definir o modo de ser do ente que nós mesmos somos, entendendo a essência do *Dasein* como sua própria existência, que se manifesta como um “projetar-se” em direção às suas possibilidades de ser. Ao contrário das categorias tradicionais da ontologia, os existenciais do *Dasein* se referem a modos de ser de um “quem”, não de um simples “que”.

Enquanto as “coisas” estão no mundo, o ser do *Dasein* é no mundo, existindo como ser-no-mundo desde o início. Para Heidegger, a compreensão de mundo como conjunto de entes é insuficiente, pois não alcança o ser do mundo, que ele vê como constitutivo do *Dasein*. Nos §§ 19, 20 e 21 de *Ser e Tempo*, Heidegger argumenta que a relação entre o *Dasein* e o mundo é ontológico-existencial. Contrariando a tradição moderna e a noção cartesiana de mundo, que o vê como algo externo e determinado pela *extensio* (extensão), Heidegger critica a visão de Descartes, que divide a realidade em duas substâncias: a *res cogitans* e a *res extensa* (DESCARTES, 2001; HEIDEGGER, 2015, p. 143-146). Para Heidegger (2007a, p. 104-105), a filosofia cartesiana transforma o homem em sujeito, e todo o restante se torna objeto, sendo o sujeito a base da verdade e da apreensão do ente. Descartes vê o conhecimento como claro e distinto, colocando o ser humano como o fundamento de toda representação do ente e de sua verdade (HEIDEGGER, 2007a, p. 108-110). No entanto, Heidegger aponta que essa visão ignora a abertura ontológica do ser para o mundo e reduz o acesso ao mundo à via intelectual, negligenciando o ser do mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 147-154). Para Heidegger, o conhecimento teórico é um modo derivado do *Dasein* em seu ser-no-mundo cotidiano.

Para Heidegger, o conhecimento físico-matemático não abrange as formas mais primárias de sermos-no-mundo, pois trata o mundo como algo externo, a ser apreendido teoricamente. Na visão cartesiana, o mundo e o corpo são reduzidos a substâncias com extensão, ocupando espaço (*res extensa*), mas essa perspectiva limita a compreensão mais

---

<sup>7</sup> Sobre a visão do sujeito como senhor e possuidor da natureza, ver Descartes (2001).

profunda do ser. Como Pasqua (1993, p. 59) observa, a espacialidade é um determinante de mundo, pois os entes ocupam espaço. No entanto, Heidegger, nos §§ 14, 15 e 16 de *Ser e Tempo*, apresenta o conceito de mundanidade (*Weltlichkeit*), mostrando que o mundo é constitutivo do *Dasein*, não um simples conjunto de objetos. Conforme Pasqua (1993, p. 45), ao pensarmos o mundo apenas como uma coleção de objetos, permanecemos em uma visão ôntica. O ser do mundo, porém, é constitutivo do *Dasein*, e os entes intramundanos pressupõem a abertura do mundo, não a determinam.

De acordo com Heidegger (2015, p. 113), na ontologia tradicional o mundo é pensado a partir da natureza, ou seja, é interpretado partindo-se do ser de um ente intramundano “não descoberto como tal”, numa perspectiva puramente ôntica. Essa noção tradicional de mundo como ente natural, “salta por cima do fenômeno da mundanidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 113, grifos do autor). A tradição pensou o mundo pelo que é externo, pelo que “está fora”, como um ente natural fora de mim. Para Heidegger, isso não alcança o fenômeno, pois o *Dasein* só é, sendo no mundo, neste sentido, o mundo não é a simples somatória dos entes intramundanos, mas horizonte de sentidos em que o ente que nós mesmos somos se faz e se concretiza. Para melhor esclarecer esse argumento, Heidegger se dedica ao exame da expressão “ser-em”, constituinte da expressão composta ser-no-mundo. Com esta expressão “[...] não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea (o corpo vivo humano) ‘dentro’ de um ente simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2015, p. 100). O “em” não remete a um espaço, como um lugar em que algo esta dentro, como uma colher está dentro da gaveta, este “em” é derivado de *innan*, que remete, segundo Heidegger (2015, p. 100), ao sentido de “morar”, “habitar”, “deter-se”; nesta perspectiva, “em” possui um sentido de “estar habituado a”, “estar familiarizado”. Heidegger se serve da expressão “ser-no-mundo” com o fito de indicar que o mundo é parte do ser do *Dasein*, sendo assim, trata-se de uma relação constitutiva e não acidental.

O mundo mais próximo de nosso agir cotidiano é o mundo circundante (*Umwelt*)<sup>8</sup>, um horizonte de sentidos que se abre para o encontro com os entes utilizáveis. Conforme Pasqua (1993, p. 46-48), o *Dasein* se projeta no mundo e seu movimento mais originário

---

<sup>8</sup> Em sua tradução de *Ser e tempo*, Márcia Schuback aponta que "o adjetivo circundante, aposto a mundo *um* [de *Umwelt*], que tem como função ressaltar o movimento de *abranger* e *abraçar* o próprio mundo" (2015, p.565, grifos nossos). Deste modo, este circundar não possui um sentido espacial primário. (SCHUBACK. In: HEIDEGGER, 2015).

consiste em utilizar os entes que se encontram à-mão, em servir-se de utensílios que são acessados no modo da manualidade (*Zuhandenheit*). A “utilização” é, por conseguinte, mais originária para o *Dasein* que a “contemplação”. Os entes intramundanos que vêm ao encontro do *Dasein* não são, originalmente, objetos de um conhecimento teórico, mas de uso, o que implica dizer que o comportamento prático tem uma prevalência sobre a abstração que teoriza. Esse comportamento não é, no entanto, “a-teórico”, pois uma espécie de saber prático orienta a ação e guia os modos de uso de acordo com as ocupações cotidianas do *Dasein*. O ser do ente-à-mão consiste na maneabilidade e o acesso a ele é guiado pela circunvisão (*Umsicht*), que orienta seu “modo de uso”. Saramago (2005, p. 68) afirma que o ser de um instrumento só é descoberto em seu manuseio, com seu aspecto exterior sendo quase irrelevante. A percepção do uso é dominada pela manualidade, e a circunvisão permite a apreensão de toda a conjuntura, incluindo o instrumento, o material, a obra e o próprio *Dasein*, sem envolver uma aproximação teórica.

A pura percepção, o ver teórico que visa definir a natureza de algo, tem sempre um caráter derivado. Quando estou atuando no mundo da vida cotidiana, a minha relação originária com os entes é de ocupação e encontro-os no modo da manualidade (*Zuhandenheit*), guiado pela circunvisão. Quando, por uma falta ou impertinência do manual, ele se torna inutilizável, nosso horizonte de ocupação é quebrado, tomamos distância da conjuntura de uso, saímos do circuito da circunvisão. Se impertinente, importuno e falho, o instrumento perde sua condição de empregabilidade em um contexto referencial. Deste modo, o instrumento torna-se um “troço” que gostaríamos de nos desembaraçar. De maneira sumária, podemos dizer que descobrimos o mundo circundante no agir, e quando há uma quebra do contexto de uso me distancio desse, de modo que, quando não há uso, há uma “desmundanização” do mundo (HEIDEGGER, 2006)<sup>9</sup>. Quando o ente deixa de surgir como disponível, o mundo se manifesta “em prol de uma ruptura”, de um vazio que é causado pela quebra do contexto de uso. Para que eu possa estar numa presença objetificadora diante de um ente – como nas ciências naturais, por exemplo – é preciso que o mundo “se recue”. A desmundanização consiste, portanto, na destruição da

---

<sup>9</sup> Pode-se articular a explicação do *Umwelt* em três etapas, 1) Destacando a estrutura fenomênica do *Umwelt* enquanto tal; 2) o mundano do *Umwelt* enquanto ocorrência de mundo e com ele do *Dasein* em seu estar-sendo-em e; 3) a descoberta e elaboração do espaço como *desmundanização* do mundo. Deste modo, a transformação da distância enquanto existencial (*Ent-fernung*) em distância como categoria, se dá pelo processo de desmundanização (Heidegger, 2006, p. 280-286). Falaremos disso mais adiante.

rede de relações existentes entre os entes quando o utensílio se apresenta danificado ou inapropriado, em outros termos, quando o ente perde seu caráter de utensílio (HEIDEGGER, 2006).

A forma como Heidegger pensa nossas relações com o mundo contrapõe-se à maneira como a tradição metafísica pensou a relação sujeito-objeto, a qual indica uma substancialidade que *Dasein* e Mundo não possuem. Mundo, conforme Heidegger (2015, p. 114), não deve ser entendido como *res extensa*, mas como um existencial, um caráter ontológico do ser do *Dasein*. No §13 de *Ser e tempo*, Heidegger nos indica que, ao dirigir-se para um ente que almeja conhecer, o *Dasein* não sai de uma esfera interior rumo a um exterior, ele não sai de si, pois ele já está sempre “fora de si”, projetando-se. O conhecimento é um modo ontológico de ser-no-mundo, de modo que, ao conhecer, o *Dasein* “adquire um *novo estado de ser*”, em relação ao mundo que já está sempre descoberto, ou seja, uma nova posição ontológica diante do que se abre para ele. Por conta disso, “não é o conhecimento que *cria* pela primeira vez um ‘*commercium*’ do sujeito com um mundo e nem esse *commercium surge* de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito” (HEIDEGGER, 2015, p. 109, grifos do autor). O conhecimento é um modo de ser do *Dasein* fundado em seu “ser-em” e que se dá quando não posso mais ocupar-me com algo. O mundo “se abre” para o *Dasein* na ocupação. Essa abertura, no entanto, não deve ser compreendida como um caráter geométrico, passível de mensuração; isso seria equivalente a reduzir a questão a uma dimensão ôntica. Pensar a relação do *Dasein* com o mundo nos remete à discussão sobre a espacialidade no horizonte de *Ser e tempo*, como abordaremos a seguir.

## 2. A ESPACIALIDADE DO DASEIN

Heidegger (2015, p. 155-158) explana que o existir é um deslocamento e, em consequência, o ser do *Dasein* é lançado para se encontrar num mundo que “se abre” à sua passagem, lhe fornecendo instrumentos, entes à mão (*Zuhandenheit*), utensílios. Estes utensílios possuem um “lugar para”, uma utilização possível dentro de um conjunto de utensílios utilizáveis no mundo circundante do *Dasein*, no espaço para onde nos dirigimos a fim de encontrá-los. É este “para onde” que o filósofo vai nomear de região (*Gegend*). O ser-à-mão tem uma proximidade a partir da minha região, a partir de uma conjuntura de

uso que “se abre” ao *Dasein*. Assim, por exemplo, na região de ação de um pedreiro aquilo que se abre são tijolos, cimento, argamassa etc.; aquilo que se abre no horizonte de uso de um padeiro são pães, farinha, fornos etc. A região se relaciona sempre com o uso e não com a distância no sentido matemático, tendo sempre em conta um caráter de familiaridade. A interpretação de algo como um ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) só se dá num momento secundário, por meio de um espanto, pelo sentimento de falta ou de impertinência do manual. Sobre o conceito de região, nos *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, Heidegger (2006, p. 282-283) aponta que a região (*Gegend*) está essencialmente orientada à direção, como de proximidade e afastamento, os quais constituem a estrutura básica do entorno. Esses fenômenos são determinados pelo próprio *Dasein* em sua ocupação no mundo. Convém destacar, de antemão, que a espacialidade do modo de ser do *Dasein* difere-se da espacialidade dos entes intramundanos. Nestes entes destituídos do modo de ser do *Dasein*, a distância é uma determinação categorial. O *Dasein*, em contraponto, está no mundo de maneira ocupada e ativa, orienta-se no mundo aproximando-se do lugar em que se encontra cada utensílio. Esta ocupação é um “dis-tanciamento” (*Ent-fernung*), entendido aqui como uma supressão da distância, tendência essencial do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2015, §23). O ente que nós mesmos somos “abre mundo” para se aproximar, para ir em direção a algo. Dizendo “aqui” o *Dasein* designa aquilo que está próximo de si.

Os fenômenos do distanciamento, da região e da orientação engendram uma percepção de *proximidade direcionada*, que estipula as espacialidades dos entes intramundanos e do próprio *Dasein*. Além do *dis-tanciamento*, enquanto existencial, o ente que nós mesmos somos possui o caráter constitutivo do *direcionamento* (*Ausrichtung*). De acordo com Saramago (2005, p. 86), estas duas características da espacialidade existencial do ser-no-mundo não são apontadas de maneira injustificada; elas refletem o “para onde” intrínseco ao “já estar sempre lançado” para fora de si do *Dasein*, além de reforçar sua tendência à proximidade. Em sua espacialidade, o *Dasein* transporta consigo mesmo um direcionamento na forma dos sentidos de direita/esquerda, em cima/em baixo. Entretanto, Saramago (2005, p. 92) delinea ainda que não devemos interpretar estes sentidos somente como subjetivos, uma vez que eles só se estabelecem “no estar do *Dasein* no mundo”. Orientar-se ou direcionar-se é simplesmente compreender o que os espaços do mundo nos dizem e interpretar suas referências, seus “para onde”. Assim, os sentidos de direita e



esquerda emergem porque o *Dasein* está lançado no mundo, orientado pela circunvisão familiar, o que permite direcionamento. Interpretar o *Dasein* como localizado em um ponto específico é um erro. O espaço ocupado deve ser entendido como o envolvimento existencial com os entes utilizáveis no cotidiano. A proximidade dos entes-à-mão é regulada pela circunvisão, não por distâncias mensuráveis, mas por sua acessibilidade familiar. Como exemplifica Aho (2009, p. 34), no cotidiano, as coisas não estão a certa distância objetiva, mas “ali”, em um contexto de familiaridade. Assim, o *Dasein* se localiza em uma região ao se envolver ativamente com o que é acessível. Heidegger (2015, p. 163-164) nos alerta que, para Kant, a relação de espacialidade é um *a priori* da intuição sensível, juntamente com o tempo. A espacialidade, conforme Heidegger, diferentemente do que afirmava Kant, é inerente ao ser-no-mundo. Isso implica, por exemplo, na compreensão de que esquerda e direita não são determinações subjetivas, mas sim direções num mundo já presente. Distanciamento (*Ent-fernung*) e direcionamento (*Ausrichtung*) são, portanto, especificidades da espacialidade do *Dasein* que determinam sua ação espacializante.

Suponha que eu entre em um quarto conhecido, mas escuro que, durante a minha ausência, foi rearrumado de tal maneira que tudo que estava à direita esteja agora à esquerda. Para me orientar, de nada serve o “puro sentimento da diferença” de meus dois lados, enquanto não tiver tocado um determinado objeto, diz Kant, “cuja posição tenho na memória”. O que isso significa senão que eu me oriento necessariamente num mundo e a partir de um mundo “já conhecido”? [...] A interpretação psicológica de que o eu possui algo “na memória”, no fundo tem em mente a constituição existencial de ser-no-mundo. Como Kant não vê essa estrutura, também não reconhece todo o contexto de constituição de uma orientação possível. (Heidegger, 2015, p. 164).

O autor de *Ser e tempo* reflete a partir de um aspecto distinto do modelo kantiano: porque eu já sou sempre lançado em mundo das minhas familiaridades e sou constituído por uma espacialidade ontológica, é que posso me direcionar ou me afastar de algo. Conforme demonstrado no § 24, existir é lançar-se sempre para o mundo. O espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo do *Dasein*, já se descobriu sempre no espaço. Nem o espaço está no sujeito, como afirma Kant, nem o mundo está no espaço. O mundo é um existencial, um constituinte ontológico do *Dasein*, já que existo enquanto ser-no-mundo. O ser-no-mundo abre espaço para permitir o encontro com os entes que surgem nas distintas regiões (HEIDEGGER, 2015, p. 164-168). No § 23 de *Ser e tempo*, ao

tratar da espacialidade do ser-no-mundo, Heidegger menciona o tema do corpo de uma forma breve e admite que não irá se ater demoradamente ao tema naquele momento. Depois de esclarecer que o *Dasein* se orienta no mundo ocupado com os entes, Heidegger aponta que, pensar a espacialidade do ente que nós mesmos somos, não significa pensá-lo como uma “coisa-eu” dotada de corpo material (*Körper*) que ocupa um lugar no espaço, pois o *Dasein* só é como um ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 161). Ao falar do direcionamento do *Dasein* no intuito de definir o modo humano de corporar, Heidegger não utiliza o termo *Körperlichkeit* (servindo-se do substantivo *Körper*, como corpo material), mas *Leiblichkeit* para definir a corporeidade humana<sup>10</sup>. Essa escolha de palavras não é arbitrária, pois aponta para uma profunda e posterior discussão com a herança moderna que nos legou um conceito de corpo que o identifica apenas como substância extensa (*res extensa*), cujo acento é na materialidade orgânica.

Apesar de o exame sobre o corpo não ganhar contornos maiores em *Ser e tempo*, a destruição do conceito tradicional de espaço intervém como um movimento concordante com a destruição da interpretação do corpo como uma coisa simplesmente dada, e da totalidade do ser do homem como *Kompositum* de corpo e alma. Isso porque a espacialidade do ser-no-mundo é diferenciada da especialidade conhecida de um modo meramente teórico e científico, como distâncias mensuráveis de forma métrica (CIOCAN, 2001, p. 185-186). Esta concepção faz da extensão a determinação existencial da especialidade. A corporalidade, compreendida metafisicamente, é determinada por essa conceituação ontológica tradicional, que a análise de *Ser e tempo* busca desconstruir. Ainda segundo Ciocan (2001, p. 187), a caracterização existencial da espacialidade do *Dasein* não desconsidera completamente o ser corporificado do homem, ela discute a relação do corpo com o espaço de uma forma diferente, sendo diretamente dependente da análise anterior do ser-no-mundo e convergindo com a crítica da concepção da corporeidade da perspectiva de um ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). O que está prefigurado nos §§ 22-23 de *Ser e tempo*, afirma Ciocan (2001, p. 187) é a primeira indicação (embora não totalmente desenvolvida) da importância existencial do corpo humano para a ontologia do *Dasein*. Abordaremos a temática do corpo na próxima seção deste trabalho, o que nos fornecerá

---

<sup>10</sup> O filósofo afirma: “A espacialização da presença [*Dasein*] em sua ‘corporeidade’ (*Leiblichkeit*), a qual comporta uma problemática especial que não será tratada aqui, acha-se também marcada por essas direções.” (HEIDEGGER, 2015, p. 163).

melhores condições para entender de que maneira a espacialidade do *Dasein* se relaciona com a questão corporeidade humana. Ancorados em Kevin Aho (2009, p. 32), podemos resumir o que foi examinado acima da seguinte maneira: o *Dasein* não pode ser entendido como uma massa corpórea que ocupa um lugar no espaço, mas compreendido a partir de direcionamentos e distanciamentos que guiam as ocupações concretas em seu agir cotidiano. E esse é um dos resultados da discussão sobre a espacialidade no tratado de 1927.

### 3. O PROBLEMA DO CORPO

Como vimos, Ciocan (2001, p. 62) nos alerta que, para alguns autores, sobretudo filósofos de língua francesa, certas falhas presentes na obra *Ser e tempo* se devem a uma negligência heideggeriana em torno do tema do corpo. Para esses autores – como Michael Haar, David Farrell Krell, Jacques Derrida e Michel Henry – o *Dasein* heideggeriano seria um ente desencarnado, assexuado, um ser abstrato cujos elementos corporais teriam sido ignorados. Neste mesmo contexto, segundo Caron (2008, p. 311), enquanto Sartre censura o filósofo pela pouca quantidade de linhas dedicadas ao problema do corpo em *Ser e tempo*, D. Frank denuncia um fracasso da obra neste ponto. Aho (2009, p. 33) aponta que, pela ausência de uma discussão sobre o papel do corpo (*Leib*)<sup>11</sup>, nos nossos modos de agir e fazer cotidianos, críticos como Hubert Dreyfus afirmam que as considerações feitas por Heidegger sobre nosso envolvimento com o mundo são insatisfatórias. Aponta ainda que Tina Chanter se refere ao *Dasein*, descrito pelo filósofo, como um ente “descarnado”. Dada a veemências dessas críticas, cabe-nos uma questão: haveria uma necessidade teórica de tratamento deste assunto?

Conforme Caron (2008, p. 310), Heidegger não poderia tratar o tema de forma mais profunda em *Ser e tempo*, pois algo inerente a esta obra impediria esta espécie de tratamento. Expliquemos: para Caron não se deve afirmar um fracasso de *Ser e tempo* quanto ao problema do corpo humano, da carne (*chair*), isso porque o propósito central da obra não diz respeito a uma analítica do ser humano, mas uma recolocação da questão do

---

<sup>11</sup> Aho usa o termo *body* ou *lived-body* para o alemão *Leib* e *Corporeal thing* para o alemão *Körper*. Ciocan (2001) usa *corps vivant* para *Leib* e *corps* para *Körper*. Explicaremos melhor essa diferença, por ora, cumpre indicar que sempre que usarmos corpo ou corpo vivido é no sentido de *Leib* e a expressão corpo material será usada para *Körper*.

ser em que tal analítica aparece como caminho. Além disso, exigir nesta obra um exame e uma solução heideggeriana para o problema do corpo, equivaleria a colocar o projeto de *Ser e tempo* numa perspectiva em que o ser humano apareceria como uma mistura ou composição de alma e corpo, cabendo ao filósofo ter dado ênfase à parte corpórea da composição mais do que à relativa ao espírito ou à consciência (CARON, 2008). Ora, diz Caron (2008, p.311), o esforço de Heidegger consiste justamente em ir além desta composição, ao entender o ente humano como *Dasein*. O tratado de 1927, pondera o pesquisador francês, não quis colocar o problema do corpo, da carne, tanto quanto não quis abordar o problema da alma; afinal, o que intentou foi abordar como o sentido de ser se dá a compreender pelo ser humano, e como se constitui a abertura deste ente. O que implica dizer que *Ser e tempo* não pode ser acusado de não resolver um problema que não se apresenta como o “assunto” da obra, nem como seu campo de investigação. Por isso, Caron (2008) nomeia o silêncio de Heidegger em *Ser e tempo* em relação ao corpo como um silêncio significativo.

Heidegger não teria negligenciado a questão, na verdade, o filósofo nunca pretendeu, em *Ser e tempo*, colocar a questão do corpo, uma vez que o projeto geral da obra é superar toda antropologia para colocar em questão não o homem, mas a relação deste com o ser (CARON, 2008). Apesar de concordarmos com a posição de Maxence Caron, entendemos que as bases para que o problema do corpo pudesse ser abordado posteriormente foram sedimentadas no escopo da obra. Em *Ser e tempo*, Heidegger (2015, p. 163) anuncia que não se dedicará do problema da corporeidade (*Leiblichkeit*), apesar de admitir a importância deste tema. Dedicar-se prioritariamente à retomada da questão do sentido ser cujo caminho implica, além da destruição da ontologia tradicional, a analítica existencial. Com esta, diz Ferreira, o filósofo apresenta os modos de ser constitutivos da existência do *Dasein* e a mundanidade do mundo, uma vez que para o autor, ontologicamente, a existência é mais fundamental que o corpóreo, o que justifica uma primazia deste tema (FERREIRA, 2010, p. 108).

Neste texto, adotamos o ponto de vista de que não há uma falha em relação à questão do corpo na obra cardeal de Heidegger. Para que *Ser e tempo* tivesse falhado em relação ao problema do corpo, seria necessário que este problema se mostrasse relevante teoricamente no contexto da investigação; algo que não ocorre, pois o propósito da obra é a análise

ontológico-existencial do *Dasein* como caminho para retomada da questão do ser. Assim, o problema do corpo assume uma posição secundária na investigação, uma vez que ele impediria o avanço da questão ontológica visada pelo autor. Por isso o silêncio significativo que menciona Caron, por isso tão poucas linhas. Entretanto, constatar ausência de um maior número de linhas sobre o corpo no tratado não equivale, ao nosso ver, a uma negação de que o tema não tenha sido introduzido na obra e de que as condições para um tratamento profundo do assunto não tenham disso apresentadas neste tratado. Isso pode ser visto em sua motivação de superar a noção de substância dominante na filosofia ocidental a partir de Descartes, em sua tentativa de nos mostrar que *Dasein* e mundo não equivalem a sujeito e objeto. (HEIDEGGER, 2015, p. 106).

Desde a perspectiva moderna, o corpo só pode ser entendido em oposição a uma mente imaterial, como uma substância que possui extensão material (*res extensa*) e ocupa lugar no espaço. Assim, os corpos, inclusive o corpo humano, têm uma dimensão física observável e quantificável, e são considerados como objetos representados por um sujeito que teoriza (AHO, 2009, p. 30). Desfazer essa noção do materialismo moderno é um dos projetos que Heidegger se propõe em *Ser e tempo*. Como vimos anteriormente, é nos seminários ocorridos na casa de Medard Boss que Heidegger se confronta com as críticas sobre uma suposta negligência do problema do corpo. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2017) afirma que pensar o problema do corpo (*Leibproblem*), implica em renunciar à compreensão do corpo estritamente como *Körper* (corpo material), pois esta limita o seu caráter existencial. Anuncia que se faz necessário uma noção mais ampla, que envolva a dimensão do existir, ou seja, faz-se necessário pensar o corpo como *Leib* (corpo vivido). A diferenciação possível entre *Körper* e *Leib* consiste numa maior extensão dos limites do segundo. Esta diferença é de caráter qualitativo e não quantitativo. Aho (2009, p. 37) aponta que, segundo Heidegger, interpretar o corpo como *Körper* em vez de *Leib* implica perder a noção de como os humanos já estão corporal e espacialmente envolvidos com o mundo. Ele argumenta que as descrições cotidianas capturam melhor esse fenômeno do que as abordagens objetivas das ciências naturais (Aho, 2009, p. 37).

Heidegger (2017, p. 201) nos fala de um corporar do corpo (*Leiben des Leibes*) e afirma que o corporar co-pertence ao ser-no-mundo. Deste modo, o corporar do corpo é um modo de ser do *Dasein*, “[...] portanto o corporar é co-determinado pelo meu ser-homem,

no sentido da permanência ekstática em meio aos entes na clareira.” (HEIDEGGER, 2017, p. 106). A fronteira do meu corporar é “o horizonte-do-ser no qual eu permaneço”, portanto, é por conta disso que o limite de meu *Leib* muda de forma constante “pela mudança do alcance de minha estada” (HEIDEGGER, 2017, p. 106). É por conta disso que eu não acabo em minha epiderme ao apontar para a janela, pois o limite de meu corpo não se refere ao simples estar presente de um corpo material (*Körper*), ao simples estar presente de uma materialidade orgânica, mas ao meu estar-aqui, ao meu modo de estar no mundo a cada vez. (HEIDEGGER, 2017). Ao pensar o fenômeno do corpo humano, Heidegger nos fez ver que este não é alguma coisa material, mas sim meu corpo em cada caso e não uma substância meramente presente.

Com a diferenciação entre *Leib* e *Körper*, Heidegger pretende deixar claro que o corpo, partindo duma interpretação fenomenológica, não é uma coisa limitada fisicamente, como coisas que ocupam lugar no espaço. Sendo assim, os limites do corpo, enquanto corpo vivido, não são metrificáveis, não se relacionam com dimensões e medidas, mas se definem a cada vez a partir do modo como estou direcionado e entrelaçado ao mundo. Heidegger afirma aos psiquiatras em Zollikon que o fenômeno do corpo só pode ser verdadeiramente abordado 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” (HEIDEGGER, 2017, p. 112). Esta afirmação nos faz ver que o tratamento do fenômeno em comento implica numa crítica à maneira como a modernidade, particularmente, a filosofia de Descartes, pensou o corpo.

Segundo Murta e Sanson Junior (2017, p. 46-48), Descartes introduz a noção de *res extensa*, que insere o corpo no paradigma matemático-mecanicista, inaugurando uma nova visão sobre a natureza. Nessa concepção, os corpos são vistos como “substâncias materiais extensas”. Selvaggi (apud MURTA; SANSON JUNIOR, 2017, p. 47) aponta que a ciência moderna, influenciada por Descartes, reduz os fenômenos naturais a termos matemáticos e mecânicos. Assim, o corpo moderno é entendido dentro desse paradigma, funcionando como um autômato, comparável a uma máquina, e sendo mensurável e extenso. Heidegger critica veementemente esta noção de corpo, como notamos em sua preleção sobre

Nietzsche<sup>12</sup>. Ele argumenta que não possuímos um corpo como um simples organismo, mas que o corpo é algo que se conquista ao viver. Assim critica as ciências naturais por tratarem o corpo como um objeto físico (*Körper*), o que, embora permita descobertas, negligencia seu aspecto essencial. Além disso, ao buscar o "psíquico" ligado a esse corpo físico, perde-se a compreensão adequada do fenômeno corporal (HEIDEGGER, 2007b, p. 92).

O corporar (*Leiben*), enquanto conquista do corpo (*Leib*), se difere totalmente de posse da materialidade orgânica do *Körper*, sendo esta materialidade o que interessa aos modos de apreensão científico-natural que entendem que portamos corpo do mesmo modo como portamos um martelo à mão. Em seus *Seminários de Zollikon*, tal como em *Nietzsche I*, Heidegger faz um questionamento acerca de como a ciência natural visa acessar o ser do humano, julgando impossível a mensuração da experiência somática através da via da compreensão objetificante que se traduz em quantificações. Para Heidegger, ao tentar mensurar fenômenos humanos, transgredimos seu sentido, pois a complexidade do existir humano escapa à objetificação. A problemática da concepção moderna do corpo humano reside em tratá-lo como algo mensurável (RIBEIRO, 2018). Assim, Heidegger aponta que a corporeidade deve ser pensada não apenas em termos de sua materialidade, mas a partir da maneira como ela é vivenciada no existir. Como nos alerta Aho (2009, p. 33), o corpo vivido não pode ser tratado como uma simples substância corpórea observável de forma distanciada, pois ele está sempre envolvido no espaço, "no caminho" (*in the way*), movendo-se, interagindo com os intramundanos e pessoas ao seu redor, e atuando como a fonte original de todo comportamento prático. O corpo como *Leib* já está engajado em um mundo e, conseqüentemente, seus limites não podem ser confundidos com os limites do corpo físico. Como dissemos acima, o corporar do corpo é um modo de ser do *Dasein*, ele "co-pertence" sempre ao ser-no-mundo, determinando seu modo de ser em um mundo, de modo que eu só sou no mundo corporalmente. Desta forma, "não 'temos' um corpo assim como portamos a faca na bolsa; o corpo também não é um corpo físico (*Körper*) que apenas nos acompanha e que também constatamos aí ao mesmo tempo, expressamente ou não, como simplesmente dado" (HEIDEGGER, 2007a, p. 91). Entendido como *Leib* (corpo vivido), o

---

<sup>12</sup> No contexto da obra citada, Heidegger busca fazer uma análise da embriaguez como estado estético em Nietzsche (2007b, p. 84-98), o que foge ao escopo de nossa investigação. No entanto, consideramos pertinente apresentar a maneira como o filósofo se refere ao corpo.

corpo humano não é só uma massa orgânica, um corpo material (*Körper*), mas um modo de ser do ente que nós mesmos somos.

Somos sempre lançados em um mundo que compartilhamos e, como vimos, em nossa cotidianidade não é uma ação mental subjetiva que, de início e na maior parte das vezes, abre meus horizontes no mundo. O mundo, por sua vez, não é independente do *Dasein* como uma coletânea de objetos. É tendo como plano de fundo o “saber” pré-reflexivo da circunvisão que nos lançamos no mundo. Em função disso, Aho (2009, p. 30) aponta que a análise heideggeriana nos revela que quando estou imerso no mundo dos afazeres cotidianos não ajo primariamente como um sujeito teorizante que se coloca contra (*gegen*) os objetos, mas sou uma *ek-stase*, estou sempre “fora de mim”, pois já estou sempre imerso em um mundo que se abre. É por isso que o estar “no” mundo não deve ser compreendido no sentido de uma localização espacial em um sistema de coordenadas de três dimensões, mas num sentido existencial de envolvimento. Assim, o ser-humano não é uma substância, mas atividade ou “movimento” (*Bewegung*) dinâmico do existir. Para Heidegger (2015; 2006), interpretar o homem como uma massa que ocupa um lugar no espaço é uma herança do pensamento moderno; e para superarmos esta visão, devemos compreender aquilo que somos partindo das ocupações concretas na cotidianidade. “Nessas atividades, meu ser não tem limites determinados, não se encerra na minha pele” (AHO, 2009, p. 32, tradição nossa)<sup>13</sup>.

O comportar-se fundamental do *Dasein* é um “relacionar-se” (*Ver-hältnis*), o que significa relacionar-se com o mundo e inserir-se no espaço que nos abre essa possibilidade de relação. Toda relação com algo se inscreve no horizonte de ser-no-mundo que delimita o espaço de aparição no qual algo pode vir a me colocar no campo da lida, da ocupação. É neste ponto que *Ser e tempo* nos dá as bases para pensar o corpo. *Leib* diz respeito a mim à medida em que meu ser-no-mundo corpora, em consequência disto, os meus modos corporais de estar no mundo não podem ser entendidos como modos de um corpo material (*Körper*). A diferença que podemos estabelecer entre a corporeidade enquanto existencial – entendida como *Leib* – e a materialidade do corpo (*Körper*), faz referência a uma diferenciação entre o “estágio ontológico-existencial e o natural do corpo” (FERREIRA, 2010, p. 110). Esta

---

<sup>13</sup> No original: *In these activities, my being does not have determinate boundaries; it does not end with my own skin.*



explicação não ignora o fato de o corpo humano ser biológico e orgânico, porém, num sentido ontológico, estas instâncias se mostram insuficientes para definir a corporeidade (*Leiblichkeit*) do ente humano. Heidegger concede ao corpo, de acordo com Caron, uma essência “*ek-stática*”, mais especificamente, o corpo “co-participa” da essência *ek-stática* do *Dasein*, da qual constitui o correlato da espacialização. O corpo não é reduzido a uma coisa que ocupa onticamente um lugar no espaço, mas se constitui uma condição ontológica do *Dasein ek-stático*. (CARON, 2008, p. 317).

É corporalmente que o *Dasein* pode se aproximar dos demais entes. Mas aqui o espaço não deve ser concebido “como um contêiner dentro do qual os objetos que podem ser experimentados residem” (AHO, 2009, p. 37, tradução nossa).<sup>14</sup> Esta visão mantém o corpo como coisa física, desengajada do mundo. Conforme Ferreira (2010, p. 110), os modos de ser que somos a cada vez “estruturam a corporeidade de cada um de nós e nos orientam em direção ao mundo”, ficando assim exclusiva a estruturação da corporeidade humana por via das categorias, como nas ciências da natureza. Por conseguinte, “esta estruturação ontológico-existencial da presença [*Dasein*] é, cotidianamente percebida e experimentada através dos modos de ser iminentes que determinam a presença [*Dasein*] como sendo desta ou daquela maneira” (FERREIRA, 2010, p. 109). Segundo Ciocan (2001, p. 186), Heidegger começa o §12 de *Ser e tempo* introduzindo a ligação entre o espaço e o corpo. Isso ocorre já na distinção feita entre o *In-Sein* (“ser-em” no sentido existencial próprio ao *Dasein*) e o *Sein in* (“ser em” no sentido de uma categoria pertencente aos entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*). Ao acentuar o fato de que a expressão “ser-em” não deve ser pensada no sentido de algo simplesmente dado (*Vorhandenheit*) “de uma coisa corpórea (o corpo vivo humano)” dentro do mundo, Heidegger (2015, p. 100) nos indica que a questão da corporeidade já contém algo problemático. Essas considerações sobre a relação entre o corpo – compreendido como simplesmente dado – e a espacialidade interpretada de modo cartesiano, preparam a possibilidade de tematizar de uma maneira ontológica a especialidade existencial (CIOCAN, 2001, p. 186).

O corpo já possui um “conhecimento tácito” do espaço aberto no mundo, pois já está sempre habituado em uma situação de familiaridade (AHO, 2009, p. 35). Assim, o corpo habituado já está sempre em ligação com um campo fenomenológico que é prévio às

---

<sup>14</sup> No original: *as a container within which objects of experience reside*.

distinções temáticas entre interior e exterior, anterior ao sentido geométrico de espaço. Este campo deve ser compreendido como a “configuração familiar” onde os entes intramundanos e as percepções encarnadas se “interseccionam”. O corpo corpora em seu mundo sem precisar executar qualquer função objetificante ou teorizante. (AHO, 2009, p. 35). Caron (2008, p. 313) conclui que *Ser e tempo* representa o núcleo a partir do qual, longe de qualquer falha na questão do corpo, Heidegger partirá para considerar o *status* do corpo na vida humana. Não há, portanto, na obra em comento, nada de contraditório a um desdobramento de um pensamento sobre o corpo; ao contrário, é com base nesta obra e, em particular, na tematização da espacialidade do *Dasein* que o papel fundamental do corpo se manifesta no contato com o ser e consigo mesmo. Em Heidegger, nossa relação com o corpo passa a ser inscrita na espacialidade do *Dasein* (CARON, 2008, p. 313). Ainda segundo Caron (2008, p. 316-317) é significativo que o problema do corpo seja abordado ou, como alguns acreditam, “negligenciado”, dentro de um capítulo de *Ser e tempo* sobre a espacialidade. De modo que, para o Heidegger do tratado de 1927, o problema do corpo é um problema da espacialidade do *Dasein* (CARON, 2008, p.317).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema da corporeidade em Heidegger está profundamente relacionado à sua crítica à metafísica moderna, especialmente à filosofia formulada por Descartes. A concepção cartesiana de mundo como *res extensa*, ou seja, algo externo e subsistente por si mesmo, não aborda adequadamente a relação do ser humano com o mundo, um aspecto fundamental da filosofia heideggeriana. Para Heidegger, o mundo não pode ser compreendido como uma simples soma de entes materiais que existem fora do sujeito; em vez disso, ele é constitutivo do ser do *Dasein*, ou seja, da existência humana, que é sempre um ser-no-mundo. Essa crítica se estende à forma como a tradição filosófica pensou o mundo de maneira ôntica, ignorando a questão ontológica mais profunda que envolve o ser do mundo e a relação desse ser com o *Dasein* (HEIDEGGER, 2015, p. 102).

Descartes, ao dividir o ser humano em *res cogitans* e *res extensa*, separou o corpo e a mente de modo a tratar o corpo humano como objeto entre outros, ignorando o aspecto vivencial que o envolve. Heidegger, por sua vez, nega essa visão dualista, afirmando que o

ser humano não deve ser reduzido a um simples sujeito que domina os objetos ao seu redor, mas deve ser compreendido a partir de sua abertura ao mundo. Para ele, a corporeidade não pode ser explicada a partir de uma visão físico-matemática que simplifica o corpo como mera extensão material. Ao contrário, a corporeidade está enraizada na espacialidade do *Dasein*, que é uma espacialidade existencial, não geométrica, e que envolve o ser-no-mundo de maneira integral (HEIDEGGER, 2015, p. 147-154). Heidegger explora essa diferença ao afirmar que a espacialidade do *Dasein* não é comparável à dos entes intramundanos, como uma cadeira ou uma pedra, cuja distância pode ser mensurada. A espacialidade do *Dasein* é uma relação viva e dinâmica, em que o ser-no-mundo implica um envolvimento ativo com os entes que o rodeiam. Para Aho (2009, p. 38), o corpo humano “corpora” no mundo, ou seja, ele já está no mundo em sua relação imediata com os utensílios e objetos com os quais lida no cotidiano. Dessa forma, o corpo vivido (*Leib*) não pode ser entendido como um mero corpo físico (*Körper*); o corpo é uma abertura ontológica para o mundo, superando a tradicional distinção entre sujeito e objeto (AHO, 2009, p. 42).

Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger aprofunda essa questão ao rejeitar a visão naturalista do corpo como algo puramente material. Ele argumenta que o corpo humano não pode ser comparado a um simples corpo físico como o de uma pedra ou de qualquer outro objeto inanimado. O corpo humano é sempre um corpo vivido, que se relaciona com o mundo de forma pré-reflexiva, manipulando e interagindo com os entes ao seu redor de maneira direta e imediata (HEIDEGGER, 2007b, p. 88). Essa distinção é crucial, pois, para Heidegger, o corpo não é algo dado ou passivo; ele é parte ativa do ser-no-mundo, uma abertura por meio da qual o *Dasein* se relaciona com o mundo de maneira original e fundamental.

Ao tratar da corporeidade, Heidegger também nos leva a reconsiderar o modo como o conhecimento teórico e o pensamento científico moderno têm interpretado o corpo e o mundo. Ele critica a tendência moderna de reduzir tudo ao cálculo, à medida, à extensão, ignorando o caráter vivido e experiencial da existência humana. Para o filósofo, o corpo humano não é uma entidade externa que pode ser observada e mensurada da mesma maneira que outros objetos físicos, como um planeta ou uma molécula. Em vez disso, a corporeidade humana é essencialmente diferente, pois está enraizada no ser-no-mundo do *Dasein*. Assim, a espacialidade do corpo vivido não é uma questão de distância mensurável,

mas de envolvimento, de proximidade e de abertura para o mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 102). Embora *Ser e Tempo* não tenha como foco uma análise detalhada da corporeidade, a obra oferece uma base sólida para essa discussão ao tratar da espacialidade do *Dasein*. Heidegger cria, assim, as condições para que, em textos posteriores, como os *Seminários de Zollikon* e *Nietzsche I*, ele possa oferecer uma abordagem mais direta sobre a questão do corpo. Nessas obras, ele rejeita a visão cartesiana de corpo como *res extensa* e avança em direção a uma concepção de corporeidade que está enraizada na existência concreta do ser humano, em sua abertura ao mundo e em seu envolvimento cotidiano com os entes ao seu redor (HEIDEGGER, 2007b; AHO, 2009).

## REFERÊNCIAS

**AHO**, K. Heidegger's neglect of the body. Nova York: Sunypress, 2009

**BREUER**, I. El esquema corporal – conocimiento experiencial de sí mismo y (auto-) constitución. In: Eikasia: Revista de filosofía, Oviedo, n.66, p. 109-128, set. 2015

**CARON**, M. Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger. In: Archives de Philosophie, Paris, vol.71, n.2, p.309-329, abr./jun. 2008.

**SCHUBACK**, M. S. C. Notas explicativas. In: HEIDEGGER, M. Ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 561-582.

**CIOCAN**, C. La vie et la corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger. In: Studia Phoenomenologica, Bucarest, vol.1, p.61-93, 2001.

**DESCARTES**, R. Discurso do Método. São Paulo: Marins Fontes, 2001.

**DONATELLI**, M. F. O estudo da medicina em Descartes. In: Revista Ideação, Feira de Santana, v. 1, n. 4, p. 126-137, 1999.

**FERREIRA**, A. M. C. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. In: Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 37, n. 117, p. 107-123, 2010.

**HAAR**, M. Heidegger e a essência do homem. Lisboa. Int. Piaget, 1997.

**HEIDEGGER**, M. Nietzsche II. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2007a.

\_\_\_\_\_. Nietzsche I. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2007b.

\_\_\_\_\_. Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Madrid. Alianza Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. Que é metafísica. In: Conferências e escritos filosóficos (Coleção os pensadores). Trad. Ernildo Stein. São Paulo. Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo. Escuta, 2017.

\_\_\_\_\_. Ser e tempo. Petrópolis. Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. Sobre o humanismo. Rio de Janeiro. Tempo brasileiro, 2009.

**INWOOD, M.** Dicionário de Heidegger. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 2002

**PASQUA, H.** Introdução à leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger. Lisboa. Instituto Piaget, 1993.

**RIBEIRO, C. V.** O corpo à luz da ontologia heideggeriana e da psicanálise winnicottiana. In: RIBEIRO, C. V. (Org.). Ontologia e Psicanálise: diálogos possíveis. São Paulo. DWW Editorial, v. 1, p. 90-107, 2018

**SARAMAGO, L. T. S.** A “Topologia do Ser”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro. PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005.

**WAELEHENS, A.** La phénoménologie du corps, In: Revue Philosophique de Louvain, Paris, vol.48, n.19, p.371-397, 1950.